Voir et juger. Le problème de Molyneux et ses enjeux philosophiques aux XVIIe et XVIIIe siècles

Marion Chottin

▶ **To cite this version:**

Marion Chottin. Voir et juger. Le problème de Molyneux et ses enjeux philosophiques aux XVIIe et XVIIIe siècles. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2010. Français. NNT : . hal-01368007

HAL Id: hal-01368007
https://hal.science/hal-01368007

Submitted on 13 Feb 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Thèse d'histoire de la philosophie moderne

pour l'obtention du grade de docteur de l'université Paris 1

Présentée et soutenue publiquement le 4 décembre 2010
par Marion CHOTTIN

Voir et juger.
Le problème de Molyneux
et ses enjeux philosophiques aux XVII^{e} et XVII^{e} siècles

Thèse dirigée par : Chantal JAQUET, Professeur à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Composition du jury :
- André CHARRAK, Maître de Conférence HDR à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
- Frédéric DE BUZON, Professeur à l'université de Strasbourg
- Philippe HAMOU, Professeur à l'université de Lille 3
- Chantal JAQUET, Professeur à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
- Pierre-François MOREAU, Professeur à l'Ecole normale Supérieure des lettres et sciences humaines de Lyon

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Thèse d'histoire de la philosophie moderne

pour l'obtention du grade de docteur de l'université Paris 1

Présentée et soutenue publiquement le 4 décembre 2010
par Marion CHOTTIN

Voir et juger.
Le problème de Molyneux
et ses enjeux philosophiques aux XVII^{e} et XVII^{e} siècles

Thèse dirigée par : Chantal JAQUET, Professeur à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Composition du jury :
- André CHARRAK, Maître de Conférence HDR à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
- Frédéric DE BUZON, Professeur à l'université de Strasbourg
- Philippe HAMOU, Professeur à l'université de Lille 3
- Chantal JAQUET, Professeur à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
- Pierre-François MOREAU, Professeur à l'Ecole normale Supérieure des lettres et sciences humaines de Lyon

Résumé :

La querelle autour du problème de Molyneux a contribué à l'émergence d'un champ théorique original, celui de l'empirisme, qui se caractérise par l'idée de genèse perceptive, c'est-à-dire par le fait de concevoir la perception sensible comme un phénomène historique – non pas au sens où l'on prendrait conscience que l'on ne perçoit pas de la même façon au cours des différentes époques de l'histoire, mais au sens où l'on découvre, au XVIII^{e} siècle, que l'on ne perçoit pas de la même façon au cours des différentes étapes de sa vie. L'étude du problème de Molyneux permet ainsi de dépasser la définition traditionnelle selon laquelle l'empirisme désigne l'ensemble des doctrines qui stipulent que les idées viennent des sens : plus fondamentalement, ce sont nos perceptions elles-mêmes qui font l'objet d'une historicité. Loin de se réduire à de simples illustrations de thèses préétablies, le problème de Molyneux et les expériences auxquelles il donna lieu ont donc été générateurs de concepts – ce qui n'empêche pas ces derniers de constituer autant d'héritages du rationalisme classique. L'une des principales conséquences de cette idée d'historicité perceptive touche à la question du sujet : loin de subir les lois instituées par Dieu, l'homme des Lumières construit ses perceptions – non pas librement, mais au gré des circonstances.

Mots clés : problème de Molyneux, vision, jugement, aveugle, cécité, perception, sensation, optique.

Abstract :

The dispute surrounding Molyneux's problem was a major factor in the emergence of empiricism, an original theoretical field characterized by the idea of a genesis of perception. Perception of the senses is considered as a historical phenomenon, which must not be understood as the recognition that we do not perceive in the same manner through different periods in history, but as the 18th century discovery that we do not perceive in the same way throughout the different stages of life. The study of Molyneux's problem thus helps to go beyond the traditional definition of empiricism as a set of doctrines asserting that all ideas arise from the senses. It is our perceptions themselves which are subjected to historicity. Molyneux's problem, and the various experiments it led to, did not simply illustrate pre-established theories but generated concepts, which were also part of the legacy of classical rationalism. One of the main consequences of this idea of the historicity of perception touches on the question of the subject – the man of the Enlightenment is not subjected to the laws established by God but can construct his perceptions – not freely but according to the circumstances.

Key words : Molyneux's problem, vision, judgment, blind, blindness, perception, sensation, optic.

UFR de philosophie de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
17, rue de la Sorbonne,
75231 Paris Cedex 05

Centre d'Histoire des Systèmes de Pensée Moderne (équipe d'accueil 1451)
17, rue de la Sorbonne,
75231 Paris Cedex 05

École doctorale de philosophie de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
1, rue d'Ulm
75005 Paris

Remerciements

Ma gratitude s'adresse en premier lieu à Chantal Jaquet, ma directrice, pour son indéfectible soutien, son humanité, son aide précieuse à tous égards et la « confiance aveugle » qu'elle m'a accordée dès le départ. Tous mes remerciements vont aussi à André Charrak, qui a également dirigé mes recherches et fait bien plus que cela. Ses travaux ont donné corps à mes idées, ses relectures les ont affinées, sa confiance et ses encouragements m'ont autorisée à les écrire.

Je remercie encore tous les membres du CHSPM : Jean Salem qui a soutenu et encouragé tous mes projets, mais aussi tous les autres professeurs qui ont été mes collègues pour un temps bienheureux, et mes amis doctorants grâce auxquels ma thèse a rompu avec la solitude.

Mon travail n'aurait sans doute pas vu le jour sans la générosité de Véronique Le Ru et de Kate E. Tunstall, grâce auxquelles, entre autres, la bourse Thiers m'a été octroyée, et dont les travaux ont considérablement nourri les miens. Je remercie également mes professeurs de philosophie : Georges Montcriol, Bernard Sève, et tout particulièrement Jean-Michel Muglioni.

Sans Jean-François Souchaud, c'est ma vie philosophique qui n'aurait pas été. Je lui en suis infiniment reconnaissante, et sans doute davantage encore.

Je porte une reconnaissance aussi vive et presqu'aussi ancienne à Laura Duprey, qui, en amie, m'a fait confiance au-delà du raisonnable. C'est à elle que je dois de m'être adressée à André Charrak, c'est à elle que je dois mon parcours et c'est elle qui, aujourd'hui, me permet de terminer cette thèse.

Mes remerciements les plus sincères vont aussi à mes amis relecteurs, dont les remarques mais surtout l'amitié a été décisive plus que je ne saurais dire : Françoise Gautier, Thierry Drumm, Aline Espinassouze, Elise Sultan et Mathieu Prével. Et je n'oublierais pour rien au monde ceux qui ont le plus directement et le plus intensément contribué à ce travail : Aurélie Baty, qui est pour moi plus qu'une amie, Paolo d'Amore, Mathilde Baty, Annelise Diop, que cette thèse m'a permis de retrouver, et Dominique Mével, qui, tout simplement, a donné à ce travail sa lisibilité. Toute ma gratitude va aussi à ceux qui m'ont contraint à mieux penser et avec lesquels j'ai accompli mon seul travail authentiquement collectif : Elodie Cassan et toute la « *team system* ». Pour leur amitié, dont les remerciements que je leur adresse ici ne sauraient donner l'idée : Giulia Borlenghi, Leila Benshila-Kesen, Lise Bouchillou, Sylvie Chevreau, Laetitia Zecchini, Grégory Gabrel, Audrey Hilling, Mikaël Hivelin, Maud Le Cossec, Amandine Lecocq, Fabienne Brunet.

A ma famille, en particulier Janie Vaisenberg, Jeanne Texier, Michèle et Alain Daill.

A Colette et Françoise Chauveau, à qui je dois tout.

A mon fils adoré, Mathis Vaisenberg, qui est sans doute le plus heureux de voir cette thèse achevée.

A mon mari, Gilles Vaisenberg, qui l'a rendue possible, et à qui je la dédie.

Table des matières

INTRODUCTION 8
La question de Molyneux : un problème philosophique historiquement daté 8
Un problème scientifique contemporain ? 13
L'opposition empirisme/rationalisme 19

PREMIERE PARTIE : ATTEINDRE L'ORIGINE : DEMELER LE JUGEMENT DE LA SENSATION 25

Chapitre I : Les conditions d'émergence du problème de Molyneux 29
L'optique keplérienne : le partage de la sensation et du jugement 30
Le problème de Molyneux avant Kepler : l'illusion de l'atemporalité 31
Kepler et la dissociation vision/toucher 40
La théorie cartésienne de la vision : évincer le jugement, restaurer le sensible 46
Le premier degré du sens : les mouvements géométrisables 48
Le second degré du sens : les sensations de l'âme 50
Le troisième degré du sens : le jugement d'entendement 60
Du rationalisme à l'empirisme : l'aveugle aux bâtons à l'épreuve 63
Gassendi et La Mothe Le Vayer : premières critiques 64
L'*Essai concernant l'entendement humain* et la naissance de l'empirisme 74

Chapitre II : L'origine empirique du jugement perceptif 81
Locke : ancrer le jugement dans l'expérience 82
La théorie lockéenne de la vision 84
La théorie malebranchienne des jugements naturels 84
La critique lockéenne des jugements naturels 89
La démarcation Locke/Descartes 92
Leibniz critique de Locke ? 98
L'héritage de Locke sur la théorie leibnizienne de la perception 99
Les jugements perceptifs selon Leibniz : des figures trompeuses 103
Contre la simplicité de la sensation 105
Berkeley et la réduction de la sensation visuelle 110
La critique berkeleyenne des jugements géométriques 111
L'objet des sens comme produit du jugement 121

Chapitre III : Le refus du jugement perceptif 136
La Mettrie : le refus de l'institution de nature 137
Une critique indirecte de la géométrie naturelle 137
Une théorie matérialiste de la vision 140
Condillac face au défi de Molyneux 147
Le refus des perceptions inconscientes 149
L'inexistence des jugements inaperçus 153
Diderot et l'aveuglement de l'idéalisme 162
La critique de l'optique géométrique 164
Ce que l'œil donne à voir 168
Le jugement *a posteriori* 177

Chapitre IV : Le *Traité* de Condillac : la sensation comme fiction 185
La sensation visuelle dans le Traité des sensations 186
Le jugement naturel glissé dans l'*Essai* 190
La critique du jugement dans le *Traité* 193
« […] il se mêle des jugements à toutes nos sensations » 196
Un contrepoint à Condillac : Reid et l'analyse du sensible 204

DEUXIEME PARTIE : L'HISTOIRE DE LA PERCEPTION : L'EDUCATION DES SENS 216

Chapitre I : Descartes et Malebranche : un fixisme sensori-perceptif ? 220
Descartes et l'immuabilité du sensible 221
Quel fixisme sensori-perceptif ? 222
Quelle conception sémiotique du sensible ? 235
Le surgissement temporel de la sensation 239
Dans les textes de Descartes 239
D'après La Mettrie 243
Malebranche et l'esquisse d'une genèse sensorielle 247
L'instantanéité des jugements naturels 249
Un évolutionnisme sensoriel 251

Chapitre II : L'apprentissage perceptif 259
Locke : la vue autodidacte 260
Sentir et percevoir 260
L'idée-signe 269
Le fondement de la réponse positive de Leibniz au problème de Molyneux 276
Sur l'harmonie préétablie : une remarque incidente ? 276
La préséance de l'idée sur la sensation 279
L'analogie comme figure de l'expression 287
Berkeley : les leçons du toucher 297
L'inexistence de l'apprentissage sensoriel 298
L'apprentissage perceptif : le rôle de l'imagination 300
Quelle « hétérogénéité » pour les « séries sensibles » ? 309

Chapitre III : L'éducation sensorielle 319
L'opération de la cataracte au XVIII^e^ siècle 321
La Mettrie : la perception intellectuelle comme sensation réfléchie 326
La critique de l'expérience de Cheselden dans l'*Histoire naturelle de l'âme* 327
Un apprentissage sensoriel naturel et facile 334
Condillac : « apprendre à voir » 338
L'apprentissage du voir dans l'*Essai* 339
La sensation : une idée qui ne représente rien ? 347
La négation de l'apprentissage du voir dans le *Traité* 350
Diderot et les bornes de l'apprentissage sensoriel 354
L'apprentissage de la vision 354
La double limite de l'apprentissage du voir dans la *Lettre sur les aveugles* 357
Les sensations : des *analogons* des objets du monde 364
La genèse sensorielle selon Rousseau 371

Chapitre IV : Apprendre à regarder. Condillac et le *Traité des sensations* 376
La distinction sensation/idée 377
La genèse de la représentation 381
Pourquoi Rousseau a ignoré le problème de Molyneux 395

Chapitre V : La disparition du problème de Molyneux à la fin du XVIII^e siècle 406
Thomas Reid et la disqualification du problème de Molyneux 406
L'héritage empiriste : l'idée d'apprentissage perceptif 407
La distinction reidienne sensation/perception 414
L'ultime réponse à Molyneux 421
Le problème de Molyneux après Thomas Reid : un problème « scientifique » 429
Kant et le problème de Molyneux 429
L'empirisme : la raison d'un échec 430
Le problème de Molyneux : une métonymie de l'empirisme 433
Un problème étranger à la philosophie transcendantale 436
Mutation du problème de Molyneux 446

CONCLUSION 457
ANNEXE 1 468
ANNEXE 2 474
BIBLIOGRAPHIE 489
INDEX NOMINUM 506

Introduction

> *Ce problème tient, dans la philosophie moderne, une place distinguée. Les Locke, les Leibniz, les hommes les plus célèbres de notre siècle en ont fait l'objet de leurs recherches. Il a été le germe de découvertes importantes, qui ont produit des changements considérables dans la science de l'esprit humain, et surtout dans la théorie des sensations.*
>
> Jean-Bernard Mérian[1]

> *Il y a longtemps qu'on dit que toutes nos connaissances sont originaires des sens. Cependant, les péripatéticiens étaient si éloignés de connaître cette vérité, que, malgré l'esprit que plusieurs d'entre eux avaient en partage, ils ne l'ont jamais su développer, et qu'après plusieurs siècles, c'était encore une découverte à faire*.
>
> Condillac[2]

> […] *il faut démêler la raison de nos premières opérations, remonter à l'origine de nos idées, en développer la génération, les suivre jusqu'aux limites que la nature nous a prescrites*.
>
> Condillac[3]

La question de Molyneux : un problème philosophique historiquement daté

Dans une lettre datée du 2 mars 1693, le savant dublinois William Molyneux[4] soumet à son ami John Locke une question, qu'il qualifie d' « amusante[5] » :

> Supposez un aveugle-né, à présent adulte, à qui l'on ait appris à distinguer par le toucher un cube et une sphère, disons en ivoire, à peu près de la même grosseur, de telle sorte qu'il puisse dire, quand il touche l'un et l'autre, lequel est le cube et lequel est la sphère. Supposez ensuite que le cube et la sphère soient posés sur une table, et que l'aveugle recouvre la vue. La question est de savoir s'il sera alors capable, avant de les toucher, de les distinguer par la vue et de dire quel est le cube et quelle est la sphère[6].

---

[1] *Sur le problème de Molyneux*, suivi de : « Mérian, Diderot et l'aveugle », postface de F. Markovits, Paris, Flammarion, 1984, premier mémoire, p. 5. Jean-Bernard Mérian (1723-1807) est un philosophe suisse qui, recommandé par Bernouilli, a été attaché à l'Académie de Berlin. Détracteur de Wolff, traducteur de Hume, il est avant tout, à son époque, le principal historien de la philosophie des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles.

[2] *Extrait raisonné du Traité des sensations*, dans *Œuvres complètes*, Genève, Slatkine Reprints, 1970, p. 5.

[3] *Ibid*, p. 4.

[4] William Molyneux (1656-1698) est un philosophe et écrivain politique irlandais. Il fonda la *Dublin Philosophical Society*, sur le modèle de la *Royal Society* de Londres dont il était membre.

[5] *Op. cit*.

[6] *The Correspondence of John Locke*, E.S. De Beer (éd.), Clarendon Press, Oxford, 1976-1990, vol. IV, p. 651. Nous traduisons systématiquement les textes de l'anglais (ou de l'allemand) au français.

Dans la seconde édition de son *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, publiée en 1694, John Locke inséra cette question, rapidement connue sous le nom de « problème de Molyneux », et y répondit. C'est ainsi que l'énoncé plaisant de William Molyneux quitta le domaine de la sphère privée et acquit un caractère public, ce qui autorisa sa diffusion dans toute l'Europe savante. S'y intéressèrent tour à tour la plupart des plus grands philosophes du XVIII[e] siècle : Leibniz, Berkeley, Voltaire, La Mettrie, Condillac, Diderot, Reid, et, dans une moindre mesure, Synge, Lee, Hutcheson, Jurin, Boullier, Buffon, Priestley et Smith. L'émergence et les premiers traitements du problème de Molyneux sont donc contemporains du passage de l'âge classique au Siècle des lumières. Comment se fait-il qu'une question, présentée par son auteur comme une petite distraction pour hommes d'esprit, connut une telle postérité ? En somme, en quel sens l'énoncé du savant irlandais est-il autre chose qu'une simple question, à savoir un authentique *problème* ? En quoi doit-il faire l'objet d'un traitement discursif et argumentatif et ne peut-il admettre de résolution immédiate et univoque ?

D'ores et déjà, soulignons que parler de la postérité de la question de Molyneux suppose que ce soit un seul et même problème qui ait traversé tout ou presque le XVIII[e] siècle. Or, ce qui frappe de prime abord, c'est bien plutôt la diversité des traitements dont la question du savant irlandais a fait l'objet. Penchons-nous sur le sens qu'elle revêtit pour Molyneux lui-même, lorsqu'il l'adressa à Locke, une première fois en 1688[1] puis une seconde fois, sous sa forme définitive, en 1693. La réponse que le savant dublinois apporte à sa propre question fournit de précieuses indications. D'après lui, l'aveugle-né ne sera pas capable de reconnaître les objets placés devant lui,

> […] car, quoiqu'il ait appris par expérience de quelle manière le globe et le cube affectent son attouchement, il ne sait pourtant pas encore que ce qui affecte son attouchement de telle ou telle manière, doive frapper ses yeux de telle ou telle façon, ni que l'angle avancé du cube que presse sa main d'une manière inégale, doive apparaître à ses yeux tel qu'il paraît dans le cube[2].

Manifestement, pour William Molyneux, l'enjeu d'une telle question réside dans l'existence de ce que l'on nomme, depuis Aristote[3], les « sensibles communs », c'est-à-dire les qualités sensibles communes à plusieurs sens, telle la figure, par opposition aux « sensibles propres », ou qualités qui ne peuvent être appréhendées que par un sens, telle la couleur pour la vue. Or, lorsque Locke s'y intéresse à son tour, ce n'est pas la question des sensibles communs qui motive sa réponse, mais, ainsi que l'atteste le titre du chapitre dans lequel il l'insère[4], celle des rapports entre perception et jugement[5]. Quant à Berkeley, s'il répond lui aussi à la question de Molyneux quelques années après, c'est pour

[1] Cf. *The Correspondence of John Locke, op. cit.,* vol. III, p. 482-483.
[2] *Ibid*., vol. IV, p. 651.
[3] Cf. Aristote, *De l'âme*, Paris, GF-Flammarion, 1999, p. 425 a14-a30.
[4] Cf. *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (désormais noté « *Essay* »), trad. Coste, Paris, Vrin, 1994, livre II, chap. IX, « De la perception », § 8, « Les idées qui viennent par sensation sont souvent altérées par le jugement ».
[5] Sur ce point, voir J.-M. Vienne, « Locke et l'intentionnalité : le problème de Molyneux », *Archives de philosophie*, 1992 (55), p. 661-672.

opposer aux cartésiens une théorie de la vision qui considère les objets de la vue comme strictement intérieurs à l'esprit, afin qu'elle soit compatible avec son ontologie immatérialiste[1]. Un peu plus tard, David Renaud Boullier[2] consacre au problème de Molyneux plusieurs pages de son *Essai philosophique sur l'âme des bêtes*, et déclare que sa théorie du sensible est la « clef[3] » de sa pensée du vivant. La postérité de la question conçue par Molyneux paraît ainsi relative à la diversité de ses implications dans des domaines aussi variés que la théorie de la connaissance[4], la métaphysique et la science du vivant, mais surtout à la foncière singularité de chaque philosophie, qui lui conféra un sens particulier en fonction de l'objet qui était alors le sien.

Un tel constat paraît justifier la thèse de Gilles Deleuze, selon laquelle un problème philosophique est propre à la philosophie dans laquelle il s'inscrit : d'après lui, l'histoire de la philosophie n'a rien d'un « débat » autour de problèmes communs à plusieurs doctrines, mais constitue une succession de mondes dans lesquels s'inscrivent des questionnements qui leur sont propres[5]. Pour Deleuze, le syntagme « problème de Molyneux » ne pourrait ainsi désigner que deux choses. Ou bien, pris au génitif subjectif, il désignerait uniquement le problème auquel se confronte William Molyneux, auquel cas il y aurait bien *un* problème de Molyneux, mais propre à la seule philosophie du savant irlandais[6]. Ou bien, pris au génitif objectif, ce syntagme renverrait au problème posé par William Molyneux et auquel a répondu John Locke, mais aussi au problème auquel ont répondu Berkeley, Condillac, Diderot, etc., acception qui démultiplie *les* problèmes de Molyneux par le nombre de réponses qui lui furent apportées. Au demeurant, cette conception du problème de Molyneux permettrait de rendre compte du fait que l'écrasante majorité des papiers qui lui sont consacrés constituent[7], ou sont constitués[8] de monographies.

À distance d'une telle approche, il nous semble légitime et requis de parler *du* problème de Molyneux, entendu comme problème commun à l'époque dans laquelle il s'inscrit. Car, de toute évidence, l'histoire de la philosophie ne se déroule pas de la façon dont Deleuze le prétend. Ainsi, les réponses que reçut la question du savant irlandais furent toujours corrélées à ses résolutions

[1] Cf. Berkeley, *Essai pour une nouvelle théorie de la vision* (désormais noté NTV, pour *New Theory of Vision*), dans *Œuvres*, G. Brykman (éd.), Paris, PUF, 1997, tome I.

[2] David Renaud Boullier (1699-1759) est un philosophe français connu pour ses critiques à l'encontre des doctrines du XVIII[e] siècle. Il fut également ministre à Amsterdam, puis à Londres.

[3] Cf. D.R. Boullier, *Essai philosophique sur l'âme des bêtes*, Paris, Fayard, 1985, première partie, chap. VII, note 3, p. 238 : « Ce raisonnement paraîtra plus fort quand on aura lu avec quelque attention ce que je dis ci-dessous de la nature des sensations. C'est la clef de tout mon système ».

[4] Et, au sein même de la théorie de la connaissance, à la diversité des enjeux qu'elle recouvre (tel celui de la réalité du monde extérieur ou de l'objectivité de la connaissance) – à tel point qu'Ernst Cassirer lui attribue le statut de problème nodal de l'épistémologie des Lumières. Cf. E. Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966, chap. III.

[5] Cf. G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?,* Paris, Éditions de Minuit, 2005, p. 22.

[6] Exceptée celle de sa constitution.

[7] Cf. notamment J.-M. Vienne, *op. cit.* ; C. Delacampagne, « Diderot et le problème de Molyneux », dans *Diderot,* Francisco Lafarga (éd.), Barcelone, Publicacions edicions Universitad de Barcelona, 1987 ; R. Glauser, « Diderot et le problème de Molyneux », *Les Études philosophiques*, 1999 (3), p. 383-410 ; K.E. Tunstall, « Ethics and the work of fiction : Diderot's answer to Molyneux's question », dans *Fiction And The Frontiers of Knowledge* : Law, *Literature And Philosophy in Europe, 1500-1800,* A. Tadié et R. Scholar (dir.), Burlington, VT Ashgate Pub. Co., 2010. ; B. Sassen, « Kant on Molyneux's problem », *British Journal for the History of Philosophy*, 12, 2004 (3), p. 471-485.

[8] Cf. notamment M. Degenaar, *Molyneux's Problem : Three Centuries of Discussion*, traduction par M.J. Collins, Dordrecht, Kluwer Academic Publishing, 1996, et, plus récemment, L. Berchielli, *Perception et espace : construction de l'espace et problème de Molyneux au XVIII[e] siècle*, thèse de doctorat sous la direction de R. Glauser, Université de Neuchâtel, 2004.

antérieures, jugées quant à elles insatisfaisantes[1]. Berkeley prétend ainsi que Locke aurait dû, en vertu de ses propres principes, répondre par l'affirmative à Molyneux[2]. Condillac, dans son *Essai sur l'origine des connaissances humaines*[3], oppose aux réponses négatives de ses prédécesseurs une résolution positive du problème. Quant à Diderot, il renvoie dos à dos ses contemporains, en affirmant que ceux qui ont soutenu que l'aveugle-né reconnaîtrait les objets ont répondu correctement au problème pour de mauvaises raisons, et que ceux qui ont prétendu le contraire ont vu juste sans s'en apercevoir[4]. Quand il serait vrai que l'histoire de la philosophie ne prend pas la forme d'un « débat » autour d'un certain nombre de problèmes préconstitués, il n'empêche qu'elle ne consiste pas en une succession de systèmes ou de mondes philosophiques étanches et clos[5]. L'on pourrait suspecter, cependant, que les multiples reprises et critiques des résolutions du problème de Molyneux ne traduisent qu'un dialogue de sourds, ignorant leurs intentions véritables et destinées uniquement à masquer l'égocentrisme de philosophies autoconstituées. Il est d'ailleurs indéniable que les fautes de lecture sont légion, et l'*ignoratio enlenchi* fréquemment pratiquée : dans son *Essai* de 1746, Condillac attribue à Berkeley une conception des objets de la vue qui n'est pas la sienne ; en 1728, Boullier confond la réponse de Locke avec celle de Molyneux, etc.

Mais la part de mauvaise foi, ou d'incompréhension pure et simple, qui manifestement émaille l'histoire de sa réception, ne fait pas de l'interrogation de Molyneux un problème sans histoire, parce que propre à chacune des pensées qui l'ont accueillie. Ces fautes de lecture peuvent bien plutôt témoigner de l'existence d'*un* problème de Molyneux : nous verrons que lorsqu'un philosophe qui s'attache à le résoudre attribue à son prédécesseur une ou plusieurs thèses que celui-ci n'a pas adoptées, il reprend à son compte la question même qui fut la sienne, pour la traiter *derechef* – et ce, bien qu'il lui fasse subir certains déplacements et la dote de perspectives inédites. Quel est donc ce problème, et en quoi intéresse-t-il la philosophie ?

Manifestement, William Molyneux entendait demander à John Locke si le sentiment que nous avons de l'identité des figures tactiles et visibles provient de l'habitude qui est la nôtre d'apparier les sensations issues de ces deux sens, ou si la perception d'une telle identité est au contraire instantanée. Ainsi, l'énoncé du savant irlandais nous confronte à un véritable dilemme. Soit, comme nous avons spontanément tendance à le faire[6], nous soutenons que l'aveugle en question reconnaîtra et distinguera le cube et la sphère, et un début de réflexion nous conduit alors à nous demander comment cela se peut, alors même que nos expériences visuelles sont radicalement différentes de nos expériences

[1] De ce fait, nous avons choisi de respecter la chronologie des textes dans chacune des deux parties de cette étude.
[2] Cf. Berkeley, *op. cit*.
[3] Cf. Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (désormais abrégé « *Essai* »), dans *Œuvres complètes,* Genève, Slatkine Reprints, 1970, t. I.
[4] Cf. Diderot, *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* (désormais abrégée « *Lettre* »), dans *Œuvres complètes*, H. Dieckmann et J. Varloot (éd.), 33 vol., Paris, Hermann, 1975-2004, vol. IV.
[5] Aussi faisons-nous nôtre cette remarque décisive de Francine Markovits selon laquelle le problème de Molyneux donne à voir, « […] non une galerie de portraits, mais l'application des hypothèses d'un auteur à l'interprétation d'un autre ». F. Markovits, « L'aveugle, une figure de la philosophie sceptique », octobre 1999 (19), p. 37.
[6] Cf. J.-B. Mérian, *Sur le problème de Molyneux*, *op. cit*., second mémoire, p. 52.

tactiles. Soit nous répondons à Molyneux par la négative, et nous ne comprenons plus pourquoi il nous semble à chaque instant possible de toucher et de voir *les mêmes objets*. En somme, si problème il y a, c'est que les différences qualitatives qui existent entre nos sensations ne paraissent pas compatibles avec l'expérience que nous faisons d'un monde unifié, cohérent, dans lequel les objets possèdent à la fois formes, couleurs, odeurs et autres qualités sensibles[1]. Le problème de Molyneux est donc celui de la contradiction apparente entre la diversité des sensations et l'unité du phénomène perceptif[2]. C'est à ce problème que les penseurs du XVIII[e] siècle se confrontèrent les uns après les autres, non pas dans la même optique, mais avec le même dessein de dépasser une seule et même contradiction apparente. Aussi la diversité qu'il charrie n'est-elle pas celle de son statut de problème, mais des différents objets et multiples enjeux qui ont doté cette « question plaisante » d'une puissance théorique absolument redoutable.

Là où Deleuze, cependant, a vu juste, c'est que les philosophes ne « débattent » pas d'un problème depuis des théories préconstituées : un simple aperçu de l'histoire du problème de Molyneux au XVIII[e] siècle montre clairement que celui-ci n'a pas été l'occasion, pour les pensées qui s'attachèrent à le résoudre, d'attester après coup leur fécondité théorique et leur puissance explicative[3]. La question du savant irlandais leur est apparue comme un véritable *problème*, c'est-à-dire un défi pour leurs principes et pour leur cohérence interne. C'est ainsi que Condillac ne put accepter la résolution que Locke en proposa, parce que sa philosophie ne pouvait admettre la thèse sur laquelle celle-ci reposait, à savoir celle de l'existence de jugements inaperçus. Il lui incomba dès lors de rendre compte de la perception visuelle autrement que ne l'avait fait le philosophe anglais. Et ainsi de suite. En somme, s'attacher à résoudre le problème de Molyneux revient à faire bouger les lignes du cadre de pensée dans lequel on se trouve. Il s'agira donc pour nous de déterminer quel type de philosophie émerge ainsi au travers de son traitement, ou encore quel champ[4] la querelle de Molyneux a progressivement structuré.

Mais si en ce sens on peut d'ores et déjà penser que les querelles déterminent les champs[5], ce n'est pas à dire que les querelles ne soient en retour déterminées par aucun champ – qu'elles

[1] Ainsi, le problème de Molyneux est de nature philosophique dans la mesure où il mobilise des *concepts*, tels ceux de sensation et de perception. Paolo Quintili soutient la thèse inverse : selon lui, la question du savant irlandais, et ce dès le XVIII[e] siècle, est un problème de physiologie et de médecine avant d'être un problème philosophique, parce qu'elle s'inscrit dans la suite des travaux de Kepler et de Descartes en optique. Cf. P. Quintili, « Visione, percezione e cognizione nelle reorie medicofisiologiche in Francia nel secolo XVIII », dans *Visione, percezione e cognizione nell'età dell'illuminismo. Fiolosofia, estetica, materialismo*, M. Modica, P. Quintili e C. Stancati (éd.), Napoli, Bibliopolis, 2005, p. 297-354. Mais ce n'est pas parce qu'un problème *émerge* de certaines théories scientifiques qu'il n'est pas de *nature* philosophique.

[2] Telle est la façon dont s'entend, au tournant de l'âge classique et du Siècle des lumières, *le problème de la perception*.

[3] C'est notamment la position adoptée par Laura Berchielli. Cf. L. Berchielli, *op. cit*.

[4] Un « champ » désignant selon nous un ensemble de thèses ou de philosophies partageant un même objet et une même méthode pour appréhender celui-ci. C'est ainsi que nous considérons que l'empirisme et le rationalisme constituent deux champs qui portent sur le même objet, la connaissance, mais qui se distinguent par leur méthode et, par conséquent, leur façon d'appréhender cet objet.

[5] Cf. A. Charrak, « Les systèmes du savoir au XVIII[e] siècle, une analyse de la raison connaissante », dans É. Cassan (dir.), « Comment peut-on être systématique ? Savoir et encyclopédisme au Siècle des lumières », *Labyrinthe*, dossier n° 34, 2010 (1), p. 28 : « Je ne crois pas que les oppositions et les querelles sont déterminées par le champ auxquelles elles appartiennent. Ce sont les querelles qui déterminent ce champ ».

constituent en somme des productions atemporelles de la raison humaine. Le problème de Molyneux, en effet, ne s'est pas toujours posé. Et, de fait, le dilemme que nous avons énoncé n'aurait pu être conçu tant que la perception était envisagée comme une relation directe avec les choses, et que nos sensations nous révélaient, le plus souvent sans déformation, leurs propriétés. Un questionnement qui se fonde sur l'écart qui existe entre les sensations de la vue et les sensations du toucher suppose que l'un au moins de ces deux sens ne donne pas accès aux choses elles-mêmes, mais seulement à des représentations, dès lors susceptibles de différer de celles offertes par les autres sens. Nous verrons que ce sont les travaux de Kepler, ainsi que ceux de Descartes, et les objections que lui opposèrent Gassendi, La Mothe Le Vayer et Locke qui rendent compte de l'émergence du problème de Molyneux à la fin du XVII^{e} siècle.

Un tel ancrage historique ne rend-il pas cependant le problème de Molyneux inactuel, et par conséquent injustifiable d'un traitement qui se veut authentiquement philosophique, c'est-à-dire atemporel ? Autrement dit, la question de Molyneux, historiquement déterminée, peut-elle, *aujourd'hui encore*, être considérée comme un problème philosophique ?

Un problème scientifique contemporain ?

Il semblerait plutôt que cette question soit devenue un problème exclusivement scientifique[1], ainsi que l'attestent les travaux qu'elle inspire de nos jours dans le domaine des neurosciences et, réciproquement, l'indifférence dont elle fait l'objet du côté de la philosophie contemporaine[2]. Aujourd'hui, la question posée par Molyneux en 1693 est au cœur de discussions et d'expériences variées qui font d'elle un problème certes pleinement actuel et authentiquement vivant, mais, semble-t-il, appartenant au seul domaine de la science. C'est ainsi que la recherche médicale destinée à améliorer le confort et la motricité des aveugles a permis, à la fin des années 1960, la mise au point d'un système de substitution sensorielle consistant à transformer en points tactiles transmis sur la peau les images du dehors reçues par une caméra, permettant à ces individus de se déplacer seuls et d'apprendre à lire. L'invention de cet appareil, dans la mesure où il permit aux aveugles d'accéder à des données sensibles que l'on estima similaires à celles de la vue, redonna vie au problème de Molyneux. Étant donnée la réalité *de fait* d'un tel passage du problème de Molyneux de la philosophie

[1] Nous entendons par là un problème qui peut être résolu au moyen de l'expérimentation. Sur ce point, qu'il nous soit permis de renvoyer à notre article : « Histoire de la philosophie et problèmes de philosophie », *Klesis*, 2009 (11), p. 60-74.

[2] Ni la phénoménologie ni la philosophie analytique ne s'intéressent au problème de Molyneux, parce que celui-ci a été happé par la science. Nous mentionnerons cependant la tentative de Ion Copoeru de faire de la question du savant irlandais un authentique problème phénoménologique. Cf. Chan-Fai, Y. Chvatik, I. Copoeru, L. Embree, J. Iribarne and H. Reiner, *Essays in Celebration of The Founding of The Organization of The Phenomenological Organizations*, Cheung (éd.), Sepp. Webb Published at www. o-p-o.net, 2003. Il n'en demeure pas moins que ni Husserl ni aucun autre phénoménologue ne fait mention du problème de Molyneux : il serait fécond de s'interroger sur les raisons intrinsèques à leurs théories qui peuvent expliquer ce silence.

à la science, certains historiens[1] l'ont conçu comme un problème philosophique appartenant exclusivement au passé – en l'occurrence, aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles français et anglais.

L'histoire du problème de Molyneux viendrait en cela confirmer une thèse massive : les problèmes passent de la philosophie à la science, *ou bien* lorsque celle-ci met au point des dispositifs expérimentaux destinés à les résoudre – c'est ce qu'estime Marjolein Degenaar – *ou bien* lorsqu'elle les résout effectivement – c'est notamment la position de Bertrand Russell[2]. Dans ce cadre, le problème de Molyneux se trouverait aujourd'hui du côté de la science pour la raison qu'il aurait enfin reçu réponse ferme et définitive de l'expérience ou, à tout le moins, qu'il pourrait être résolu de la sorte. Dans sa dimension strictement philosophique, il ne serait plus qu'un problème du passé, dont l'étude en tant que telle ne présenterait d'intérêt que pour l'histoire des idées.

Puisque le problème de Molyneux s'est ainsi déplacé du domaine de la philosophie à celui de la science, n'est-ce pas faire fi tant de l'histoire des idées que des découvertes scientifiques les plus récentes que de revenir plus de deux siècles en arrière, et de proposer une étude philosophique des différentes réponses qui lui ont été apportées au cours des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles ? Il nous est bien plutôt apparu que l'actualité « scientifique » du problème de Molyneux, loin de rendre vain son examen proprement philosophique, l'exigeait au plus haut point, et cela pour deux raisons majeures.

Premièrement, il est aujourd'hui admis que le problème de Molyneux, *dans les termes dans lesquels il a été formulé*, n'a pas reçu, et ne peut recevoir de résolution expérimentale[3].

La première tentative en ce sens eut lieu en 1728 en Angleterre, où un chirurgien du nom de William Cheselden abaissa les cataractes d'un jeune aveugle de quatorze ans et publia un compte-rendu détaillé de l'opération[4]. Il s'avéra que le jeune homme en question ne put reconnaître avant longtemps les objets qu'il savait pourtant identifier par le tact, ce que certains philosophes du XVIII^e^ siècle, tels Voltaire et Berkeley, interprétèrent comme une confirmation de leurs thèses. Dès la seconde moitié du XVIII^e^ siècle, les opérations chirurgicales consistant à rendre la vue à des aveugles

[1] Cf. notamment J.W. Davis, « The Molyneux's problem », *Journal of The History of Ideas* 21, 1960, p. 392-408, et M. Degenaar, *op. cit*, p. 133 : « Ainsi, les discussions autour du problème de Molyneux nous offrent une image semblable à celle d'une rivière. Le problème prend sa source en 1688 dans l'esprit de Molyneux. Il se fait petit torrent jusqu'à ce que Cheselden effectue en 1728 son opération de la cataracte et provoque sa crue. La question quitte ensuite les hauteurs de la philosophie et se répand dans les vastes plaines de la psychologie expérimentale et de la neuropsychologie ».

[2] Celui-ci soutient ainsi que les objets de connaissance migrent de la philosophie vers la science lorsque des résultats expérimentaux permettent d'énoncer des vérités à leur sujet. Cf. *Problèmes de philosophie*, Oxford, Oxford University Press, 1912, chap. XV, p. 185 : « De sorte que l'incertitude de la philosophie est dans une large mesure plus apparente que réelle : les questions qui ont trouvé une réponse définie sont rangées dans la science, et celles qui restent ouvertes forment cette sorte de résidu qu'on appelle la philosophie ».

[3] Sur ce point, voir Giovanni Ioro Giannoli, « Il problema di Molyneux e la "neurologia" dei concetti », *Visione, percezione e cognizione nell'età dell'illuminismo. Fiolosofia, estetica materialismo*, M. Modica, P. Quintili et C. Stancati (éd.), Napoli, Bibliopolis, 2005, p. 355-415. Curieusement, Yves Rossetti estime à l'inverse que les sujets ayant été opérés de la cataracte au cours de ces dernières années permettent de résoudre le problème de Molyneux – en l'occurrence, par la négative. Cf. Y. Rossetti, « Diderot et la question de Molyneux. La vision et les autres modalités sensorielles », octobre 1999 (19), p. 6-19 (en particulier p. 8-9).

[4] Cf. W. Cheselden, « An account of some observations made by a young gentleman, who was born blind, or lost his sight so early, that he had no remembrance of ever having seen, and was couch'd between 13 and 14 years of age», *Philosophical Transactions of The Royal Society of London*, vol. XXXV, 1735 (402), p. 447-450.

se multiplièrent et donnèrent lieu à des résultats très différents les uns des autres[1]. Certaines de ces expériences[2] se conclurent par l'incapacité des sujets à reconnaître et à nommer des objets tactilement familiers. D'autres[3] témoignèrent au contraire d'une capacité des aveugles opérés à identifier visuellement, au terme d'une durée plus ou moins longue, les figures qui leur étaient soumises. Le fait même que l'expérience consistant à rendre la vue à des aveugles puisse aboutir à des résultats contradictoires est considéré par certains auteurs[4] comme une preuve de l'impossibilité d'une résolution expérimentale du problème de Molyneux. Il nous semble cependant que ce n'est pas tant le caractère contradictoire des résultats expérimentaux qui atteste cette impossibilité, que le dispositif expérimental lui-même**,** dont plusieurs chercheurs ont progressivement découvert l'inadéquation avec la fin recherchée – parvenir à isoler des sensations visuelles qui ne se soient jamais trouvées en concomitance avec des sensations tactiles. Depuis 1975, il est ainsi cliniquement établi que le recouvrement de la faculté visuelle par le moyen de l'opération de la cataracte sur des sujets aveugles ne s'accompagne pas de l'acquisition instantanée de l'*usage* de cette faculté[5]. Autrement dit, les sujets opérés conservent, dans les mois qui suivent l'intervention chirurgicale et sans doute même au-delà, une déficience sensorielle qui interdit d'interpréter leur incapacité à distinguer visuellement les formes des objets comme une résolution par la négative du problème de Molyneux[6]. En effet, une telle incapacité peut être attribuée tant à la déficience de l'organe de la vue qu'au caractère non spatial des sensations visuelles, et rend de ce fait impossible de déterminer l'essentiel, à savoir le *sens* des réponses négatives fournies par ces aveugles[7]. Il faudrait, pour ce faire, les empêcher de toucher quoi

[1] Cf. M. Degenaar, *op. cit*., chap. 5, « Empirical approaches in the nineteenth century ». D'après elle, c'est précisément le caractère contradictoire des différents résultats expérimentaux qui plaide en faveur de l'impossibilité d'une résolution expérimentale du problème de Molyneux conformément au dispositif décrit en 1693.

[2] Cf. notamment J. Daviel, « Réponse de M. Daviel, chirurgien ordinaire, et oculiste du Roi, à la lettre de M. le baron de Haller, du 11 novembre 1761, insérée dans le *Mercure de France* du mois de février 1762, page 145 », *Journal de médecine, chirurgie, pharmacie*, etc. 1762 (16), p. 245-250 , J. Janin, *Mémoires et observations anatomiques, physiologiques et physiques sur l'oeil, et sur les maladies qui affectent cet organe : avec un précis des opérations et des remèdes qu'on doit pratiquer pour les guérir*, Théophile Barrois (éd.), Lyon, chez les frères Perisse, Paris, Didot, 1772, J.C.A. Franz « Memoir of the case of a gentleman born blind, and sucessfully operated upon in the 18th year of his age, with physiological observations and experiments », *Philosophical Transactions of The Royal Society of London*, 1841 (131), p. 59-68.

[3] Cf. notamment E. Home, « An account of two children born with cataracts in their eyes, to shew that their sight was obscured in very different degrees : with experiments to determine the proportional knowledge of objects acquired by them immediately after the cataracts were removed », *Philosophical Transactions of The Royal Society of London,* 1807 (97), p. 83-92 ; A.M. Ramsay, « Case of a man blind from congenital cataract who acquired sight after an operation when he was 30 years of age », *The Lancet*, 16 may 1903, p. 1364-1366.

[4] Notamment M. Degenaar, *op. cit*. ; C. Halpern, « Faut-il toucher pour voir », *Terrain*, 2007 (49), p. 27-36.

[5] Cf. M. Jeannerod, « Déficit visuel persistant chez les aveugles-nés opérés. Données cliniques et expérimentales », *L'Année psychologique*, 1975, p. 169-196. Cf. aussi P. Villey, *Le Monde des aveugles*. *Essai de psychologie*, Paris, José Corti, 1984, p. 26 : « Au "lever du bandeau", ce n'est pas l'émerveillement qui attend le patient, mais une hyperesthésie insupportable ».

[6] L'on trouve cependant un auteur qui n'hésite pas à franchir le pas. Cf. Y. Rossetti, « Des modalités sensorielles aux représentations spatiales en action : représentations multiples d'un espace unique », *Perception et intermodalité, approches actuelles de la question de Molyneux*, sous la direction de J. Proust, Paris, PUF, 1997, note 1, p. 180 : « L'évolution des capacités visuelles chez des aveugles précoces opérés, semblables donc à celui imaginé par Molyneux dans sa question […], démontre qu'aucun des patients testés après son opération n'a été capable d'identifier visuellement un objet connu par le toucher, ni de diriger spontanément un mouvement vers un objet visuel. Si les sujets possédaient invariablement la capacité de distinguer des objets sous la forme de lumière, ils apprenaient à voir très lentement. Ces observations ont permis de confirmer que c'est bien un exercice commun des deux modalités visuelle et tactile qui préside à tout apprentissage spatial visuel, et, comme le pressent Diderot dans sa *Lettre sur les aveugles*, que ces deux sens coopèrent sans qu'aucun des deux ne puisse être considéré comme hiérarchiquement dominant ».

[7] Nous parvenons ainsi à la même conclusion qu'E. Pacherie. Cf. « Du problème de Molyneux au problème de Bach-y-Rita », dans J. Proust (dir.), *Perception et intermodalité, op.cit.,* p. 270 : « L'idée que l'étude des aveugles-nés venant de recouvrer la

que ce soit pendant tout le temps de leur convalescence – ce qui serait bien inhumain, si tant est que cela fût possible.

Par ailleurs, il est aujourd'hui reconnu[1] qu'il est impossible de rendre la vue à des aveugles atteints de cécité totale : *stricto sensu* personne ne « recouvre » jamais la vue ; tout ce que la médecine peut accomplir, bien que ce ne soit pas rien, c'est améliorer considérablement une vision initialement réduite à peu de choses. Cette limite d'ordre physiologique et/ou médical contribue également à disqualifier la valeur de la réponse qu'un « aveugle » opéré peut apporter à Molyneux : puisque la vision qui était la sienne avant l'expérience n'était pas nulle, les données visuelles qui s'offrent désormais à lui ne sont pas tout à fait dépourvues de l'interaction visuo-tactile qu'il s'agissait précisément de suspendre[2].

Aussi s'avère-t-il impossible de résoudre le problème qui nous occupe en effectuant concrètement l'hypothèse suggérée par Molyneux. À ce titre, la question précise de savoir si un aveugle-né à qui l'on redonnerait la vue serait capable de reconnaître sans les toucher deux objets qu'il avait appris à identifier et à distinguer par le tact est un problème qu'il appartient encore à la philosophie de traiter.

Deuxièmement, il apparaît que les dispositifs expérimentaux visant à résoudre le problème de Molyneux à l'aide d'autres médiations que le recouvrement de la vue donnent des résultats qui ne peuvent devenir significatifs qu'à l'aune de dispositifs théoriques philosophiquement déterminés[3].

Du fait des difficultés insurmontables que nous venons de signaler, des savants ont cherché, dès la toute fin du XVIII[e] siècle, à concevoir de nouveaux dispositifs expérimentaux**,** susceptibles d'apporter cette fois une réponse à Molyneux dénuée de toute ambiguïté et porteuse de certitude. Leur hypothèse de travail fut la suivante : que l'on ne puisse résoudre le problème de Molyneux en suivant strictement le dispositif suggéré par le savant dublinois ne signifie pas qu'il soit impossible de le résoudre de façon expérimentale, car l'enjeu du problème n'est pas de rendre la vue à des aveugles-nés, mais de déterminer la nature de la sensation visuelle, abstraction faite *et* de l'habitude du voir

---

vue puisse nous éclairer sur le caractère spatial ou non spatial de la perception visuelle repose sur l'hypothèse plus que douteuse que l'équipement sensoriel de l'aveugle congénital est intact et prêt à fonctionner au premier instant de la vision. Faute de garantie sur ce point, il est impossible de déterminer si l'aveugle qui ne discerne pas le cube de la sphère ne le fait pas parce que l'information visuelle qu'il obtient par les yeux ne porte pas sur les propriétés spatiales de l'environnement ou bien parce que son système sensoriel, fonctionnant mal, n'est pas capable d'obtenir cette information spatiale ».

[1] Jean-Bernard Mérian l'avait cependant signalé dès la seconde moitié du XVIII[e] siècle : d'après lui, la réalisation expérimentale du problème de Molyneux présente un inconvénient majeur, à savoir « […] que la cataracte ne produit guère une cécité totale, et que la cécité totale ne se guérit point ». *Sur le problème de Molyneux*, *op. cit*., huitième mémoire, p. 179.

[2] Cf. J. Proust, *Perception et intermodalité, op. cit*., p. 2-3 : « Ce qu'on sait aujourd'hui des processus maturationnels permet de douter qu'un sujet dont le système visuel n'aurait jamais été exposé à la lumière devienne capable de former une représentation visuelle « normale » du monde. Le fait que la vision ne soit pas alors pleinement acquise au cours de l'épigenèse, produisant un état de cécité corticale, ne constitue évidemment pas un élément de réponse à la question de Molyneux. Mais il permet de conclure qu'un aveugle opéré avec un succès complet n'était pas auparavant complètement aveugle ; et s'il a pu avant l'opération traiter en partie le signal visuel, il a pu être en mesure de former des ébauches de corrélations entre ses modalités sensorielles. Le sujet idéal qui passerait de la nuit absolue au jour complet est une fiction ».

[3] C'est ici que nous cessons de souscrire aux thèses de Giovanni Ioro Giannoli, *op. cit*., puisque, selon cet auteur, les découvertes les plus récentes réalisées en neurosciences permettent de répondre, au moins partiellement, au problème de Molyneux, à l'inverse des théories philosophiques du XVIII[e] siècle qui, faute de s'interroger sur la dimension physique de la perception, présupposent ce qu'elles s'attachent à déterminer, à savoir la nature des différentes modalités sensorielles.

propre aux voyants *et* de la mise en œuvre concomitante de la vue et du toucher. Ces recherches ont donné lieu à trois types d'expériences (portant respectivement sur des animaux, des nourrissons, et des aveugles dotés de l'appareil – précité – de substitution sensorielle), qui ont été considérées, et qui le sont encore souvent, comme des résolutions définitives du problème de Molyneux.

Sans décrire en détail ces différentes expériences[1], nous signalerons qu'elles ont en commun de présupposer des thèses de nature philosophique. Résoudre le problème de Molyneux à l'aide d'observations ou d'expériences réalisées sur des animaux présuppose en effet que les perceptions de l'homme soient similaires aux perceptions de l'animal. Celles qui prennent des bébés pour sujets sont impuissantes à déterminer la nature de la sensation visuelle : que des nourrissons reconnaissent par la vue un objet qu'ils ont d'abord exploré tactilement peut éventuellement attester l'existence d'une certaine communauté entre les sensations visuelles et les sensations tactiles, mais non pas déterminer l'essentiel, à savoir la nature de la vision originelle et sa capacité ou non à s'auto-expérimenter. Enfin, le système de substitution sensorielle mis au point dans les années 1960 suppose que les sensations transmises par son moyen à l'aveugle-né soient équivalentes, voire identiques, à des sensations visuelles, ce qui est loin d'être évident : qu'ont de commun des points électriques appliqués sur la peau avec les couleurs, les ombres et la lumière auxquelles la vue nous donne accès ? Aussi nous est-il apparu que les expériences scientifiques ne sont pas capables, à elles seules, de fournir des réponses satisfaisantes au problème de Molyneux. Il est donc indispensable, aujourd'hui encore, de traiter de ce problème par la philosophie et, dans la mesure où le XVIII^{e} siècle est le seul à offrir un panel de résolutions proprement philosophiques à ce problème, de doter celles-ci d'une nouvelle actualité. Mais qu'est-ce à dire qu'un problème ait besoin de la philosophie pour être traité ? De deux choses l'une :

Ou bien la philosophie est à même, non seulement de déterminer l'état de nature perceptif, mais encore de décrire la façon dont les différentes sensations (principalement tactiles et visuelles) s'unissent entre elles pour former un monde[2]. Le cas échéant, le problème de Molyneux serait de part en part *philosophique*.

Ou bien la philosophie n'est pas à même de déterminer l'état de nature de la perception, ni de décrire les modalités de l'éducation des sens[3]. Cependant, quand bien même il en serait ainsi, la philosophie serait à tout le moins capable de fournir les concepts, et de décrire les *conditions* requises à la production d'un tel état de nature, afin de proposer des dispositifs expérimentaux susceptibles d'y satisfaire, comme Molyneux l'a fait lui-même, quoique involontairement[4]. Dans ce cadre, le problème

[1] Sur ce point, voir l'annexe 1 de la présente étude.

[2] Non pas que la spéculation fonctionne alors à vide, sans le secours des découvertes scientifiques : les théories de la perception du XVIII^{e} siècle, à l'instar de toute théorie digne de ce nom, se sont aidées des données de la science. Cependant, pour les penseurs des Lumières, ce ne sont pas ces données qui déterminent ce qu'est la vision à l'état pur, mais la philosophie.

[3] Cela pour des raisons qui, à ce stade de la réflexion, ne peuvent nous apparaître, mais qui pourront s'avérer manifestes après analyse des tentatives des philosophes du XVIII^{e} siècle.

[4] En 1693, le savant irlandais était loin de s'imaginer que son expérience de pensée pourrait donner lieu un jour à une expérience scientifique.

de Molyneux serait ce que Jean-Toussaint Desanti[1] appelle un « problème épistémologique », c'est-à-dire un problème qui, tout en se posant dans le cadre de ce que l'on appelle, de nos jours, « les sciences », ne peut recevoir de résolution à l'intérieur de ce seul cadre, mais nécessite, pour ce faire, l'application de concepts issus de la philosophie.

Quoi qu'il en soit, une question ne pourra manquer de se poser : parmi les théories de la perception du XVIII^e^ siècle, quelle est celle qui propose la résolution la plus satisfaisante du problème de Molyneux ? Car toutes les thèses philosophiques ne sont pas d'une égale valeur[2] : certaines peuvent ne pas être compatibles avec les connaissances empiriques disponibles, ou encore, avec les exigences philosophiques dans lesquelles elles s'inscrivent. Mais surtout, dans l'un et l'autre cas, puisqu'elle ne peut être résolue dans le cadre des seules disciplines scientifiques, la question de Molyneux ne saurait être qualifiée, à strictement parler, de « problème scientifique », et requiert d'être abordée en tant que problème de philosophie historiquement situé. Ce qui suppose, d'une part, de mettre au jour ses conditions d'émergence, et, d'autre part, d'analyser et d'évaluer les résolutions théoriques qui lui furent apportées aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles. Nous allons donc nous attacher à restituer le détail des résolutions strictement spéculatives du problème de Molyneux qui ont été produites de 1693, date de sa première formulation[3], à 1764, date à laquelle Thomas Reid, fondateur de l'école écossaise du sens commun, clôt le cycle de ses réponses théoriques[4]. Sans prétendre nous-même articuler les traitements philosophiques du problème de Molyneux à son approche expérimentale, il s'agit ainsi pour nous de proposer une contribution au projet unificateur et transdisciplinaire des sciences cognitives : la philosophie de l'âge classique et des Lumières, et non pas la seule philosophie contemporaine, peut ainsi travailler de concert avec les neurosciences à éclairer la façon dont l'homme, à travers ses perceptions, se rapporte au monde.

Maintenant qu'il apparaît nécessaire de revenir aux théories de la perception du XVIII^e^ siècle, une interrogation que nous avons déjà rencontrée peut être posée derechef : quel est ce champ, voire quels sont les champs, que le problème de Molyneux contribua à structurer ? S'il est essentiel de le déterminer, c'est, outre pour l'intérêt intrinsèque que présente un tel examen, parce qu'il est fort possible que les difficultés rencontrées par les scientifiques aujourd'hui soient dues, en partie du moins, à une méconnaissance de ces champs. Nous faisons donc l'hypothèse que c'est en élucidant ce point que la philosophie pourra contribuer au mieux aux discussions contemporaines sur le problème de Molyneux.

---

[1] J.-T. Desanti, *La Philosophie silencieuse ou critique des philosophies de la science*, Paris, Seuil, 1975, chap. II.

[2] Cf. J.-B. Mérian, *Parallèle de deux principes de psychologie*, dans *Choix des mémoires et abrégé de l'histoire de l'Académie de Berlin*, Berlin et Paris, Rozet, 1767, p. 345 : « Si l'on voit tant de décisions précipitées, tant d'opiniâtreté pour ou contre un dogme, tant d'admiration ou de mépris, également injustes ; ce n'est, peut-être, que parce qu'on ne balance pas assez les opinions qui divisent les sectes, et qu'on ne discerne pas le fort et le faible de chacune ».

[3] Nous verrons qu'il existe une formulation du problème datant de 1688, mais qui n'est pas celle qui a été retenue par les philosophes des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles.

[4] Dans le dernier chapitre de cette étude, nous nous attacherons à élucider les raisons de la disparition, à la fin du XVIII^e^ siècle, du problème *philosophique* posé par William Molyneux.

L'opposition empirisme/rationalisme

Les scientifiques qui s'intéressent aujourd'hui au problème de Molyneux prétendent, pour la plupart, que les champs dans lesquels celui-ci s'inscrit, que ce soit à titre de cause ou à celui d'effet, ne sont autres que ceux de l'empirisme et du rationalisme[1]. Est-ce bien cette opposition qui cristallise les différents enjeux du problème ? Il est permis d'en douter. En effet, les réponses au problème qui nous occupe ne varient pas en fonction du partage traditionnellement admis entre les philosophes rationalistes d'une part et empiristes d'autre part[2] : Condillac, Diderot et La Mettrie, réputés empiristes, ont répondu par l'affirmative à la question du savant irlandais, tandis que Molyneux lui-même, Locke et Berkeley y ont répondu par la négative[3]. Cependant, d'autres éléments nous incitent à attribuer un certain crédit à cette thèse suivant laquelle le problème de Molyneux touche à la distinction de l'empirisme et du rationalisme. D'abord, celle-ci est mobilisée par Kant pour éclairer une opposition théorique qui est historiquement datée à la période qui nous occupe, et qui concerne, de surcroît, deux des principales figures du problème de Molyneux :

> En un mot, *Leibniz intellectualisait* les phénomènes, de même que *Locke*, avec son système de *noogonie* (s'il m'est permis de me servir de ces expressions), avait *sensualisé* tous les concepts de l'entendement, c'est-à-dire qu'il les avait donnés comme n'étant rien que des concepts de réflexion empiriques ou abstraits[4].

En outre, le fait que les réponses qui furent apportées au problème de Molyneux ne varient pas en fonction du partage classiquement admis des doctrines entre rationalisme et empirisme ne signifie pas que ce ne soit pas un tel partage qui soit au cœur du problème : les chercheurs d'aujourd'hui ont parfois tendance à confondre ces deux points.

Ainsi, trois possibilités s'offrent à nous. Soit les réponses apportées à Molyneux varient bel et bien en fonction de la distinction empirisme/rationalisme, mais il importe de revoir la classification traditionnellement admise entre philosophes rationalistes d'un côté et philosophes empiristes de

---

[1] Cf. notamment M. Radeau, « Du ventriloque à l'embryon : une réponse à Molyneux », dans J. Proust (dir.), *Perception et intermodalité*, *op. cit*., p. 223 : « Les informations provenant de l'audition et de la vision sont-elles liées avant d'avoir pu expérimenter des associations objet entendu-objet vu ? Si telle avait été la question de Molyneux, Locke, Berkeley comme d'autres empiristes auraient répondu négativement, les innéistes positivement. Le concept de modalités sensorielles séparées remonte à Aristote qui cependant avait aussi celui de *sensus communis*, en rapport avec des propriétés communes aux différentes modalités. La controverse empirisme-innéisme se retrouve de nos jours dans deux théories du fonctionnement sensoriel. L'une, intégrative, défendue par Piaget (1977), assume que les sens fonctionnent séparément à la naissance et que les liaisons entre eux se développent grâce à l'expérience. L'autre, différenciative, suppose que les sens sont unis à la naissance et se dissocient par la suite (Gibson, 1966 ; Werner, 1957 ; Bower, 1974) ». Cf. également G. I. Giannoli, *op. cit*.

[2] Nombre de commentateurs soutiennent pourtant l'inverse. Cf. par exemple J.G. Simms, *William Molyneux of Dublin*, 1656-1698, Dublin, Irish Academic Press, 1982, p. 79.

[3] En revanche, il n'existe pas de réponses rationalistes négatives à Molyneux ; tout ce à quoi nous avons affaire, c'est à une attribution implicite – de la part de La Mettrie –, aux philosophes réputés rationalistes, de telles réponses négatives. Cf. La Mettrie, *Histoire naturelle de l'âme*, La Haye, Jean Neaulme (éd.),1745.

[4] *Critique de la raison pure*, dans *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (dir.), Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980, vol. I, I, première division, livre II, chap. III, Appendice : « De l'amphibologie des concepts de la réflexion », p. 996 (Ak III, 221). Nous indiquons entre parenthèses le volume et la page de l'édition de référence (notée Ak) : *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.

l'autre. Soit les réponses apportées à Molyneux ne varient pas en fonction de la distinction empirisme/rationalisme et ce n'est pas cette distinction qui est au cœur du problème. Enfin, soit les réponses apportées à Molyneux ne varient pas en fonction de la distinction empirisme/rationalisme, mais c'est cependant ce partage qui est au cœur du problème. Examinons successivement ces trois thèses.

1° Les réponses apportées au problème de Molyneux nous apprendraient le caractère erroné du partage que l'on a l'habitude de faire entre les rationalistes et les empiristes, étant admis qu'une réponse positive est nécessairement le fait d'un rationaliste et une réponse négative le fait d'un empiriste. Dans ce cadre, Condillac, en répondant positivement à Molyneux dans son *Essai*, s'inscrirait du côté du rationalisme. Diderot aussi serait un philosophie rationaliste[1], et La Mettrie également. L'histoire de la philosophie se serait ainsi totalement méprise dans la classification qu'elle transmit à la postérité et que nous avons tendance à faire nôtre aujourd'hui encore, de manière irréfléchie. Dans son ouvrage *Le Rationalisme de Descartes*[2], Jean Laporte adopte une telle posture : s'attachant à mettre à l'épreuve des textes le qualificatif de « rationaliste » qui colle à la philosophie de Descartes, il parvient à la conclusion que celle-ci présente au contraire tous les traits que nous attribuons traditionnellement à l'empirisme. Cependant, cette première thèse ne laisse pas de faire difficulté, dans la mesure où elle tend à faire fi du souci qu'ont eu des philosophes tels que Locke, Berkeley, Diderot et Condillac de se démarquer du rationalisme classique, et gomme ainsi les oppositions théoriques à l'œuvre dans les textes mêmes. La seconde thèse paraît dès lors s'imposer d'elle-même.

2° Les réponses apportées à Molyneux ne varient pas en fonction de la distinction traditionnelle empirisme/rationalisme, par conséquent ce n'est pas cette distinction qui est au cœur du problème. Cette thèse est notamment défendue par Joëlle Proust[3]. Cependant, ceux qui prétendent que le problème de Molyneux ne concerne pas une telle distinction partagent avec leurs adversaires des définitions et une méthode : ils se bornent à concevoir l'empirisme comme la doctrine selon laquelle les idées viennent des sens, et le rationalisme comme celle qui défend au contraire l'existence d'idées innées, et se disputent ensuite pour savoir si ce qui fait problème dans la question posée par Molyneux réside ou non dans l'opposition de ces deux doctrines. Mais ces définitions caractérisent-elles de façon

[1] C'est la thèse de J.W. Davis. Cf. « The Molyneux's problem », *op. cit*.
[2] Cf. J. Laporte, *Le Rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 2000.
[3] Cf. J. Proust, *Perception et intermodalité*, *op. cit*., p. 3 : « Le problème passe-t-il vraiment par l'opposition entre les empiristes, qui reconnaissent que toute connaissance procède de l'expérience, et les innéistes, qui le nient ? Nous allons voir qu'en fait, la réponse positive est tout aussi compatible avec l'empirisme que la réponse négative ; de même d'ailleurs qu'avec l'innéisme ». Et un peu plus loin, p. 5 : « Ainsi le point principal dont dépend la réponse à apporter à la question de Molyneux tient à l'existence d'un élément commun – "l'idée d'espace et de figure", ou information spatiale – présent à la fois dans le cube touché et le cube vu. Ce point est en lui-même indépendant de la position apportée quant à l'*origine* de cette idée ». Mais aussi E. Pacherie, *op. cit*. p. 290 : « […] ce qui est essentiel dans le problème de Molyneux n'est pas le débat entre innéisme et empirisme, mais la question de savoir si la perception spatiale est modale et, corrélativement, si la perception visuelle est ou non intrinsèquement spatiale ».

pertinente les deux champs que sont l'empirisme et le rationalisme ? Ne contribuent-elles pas à déformer les théories de la perception des XVII[e] et XVIII[e] siècles ? N'est-ce pas pour cette raison que Joëlle Proust ne les voit pas à l'œuvre dans le problème de Molyneux ? En outre, et quoi qu'on en dise, des définitions de l'empirisme et du rationalisme ont été produites dès le XVIII[e] siècle, et, de surcroît, par ceux-là mêmes qui se sont intéressés à la question du savant irlandais : à l'œuvre dès le Siècle des lumières, cette distinction traverse sans doute les différentes résolutions du problème de Molyneux.

3° Les réponses apportées à Molyneux ne varient pas en fonction de la distinction empirisme/rationalisme, mais c'est cependant cette distinction qui est au cœur du problème énoncé par le savant irlandais.

Lorsque Kant, dans l' « Amphibologie des concepts de la réflexion », définit le rationalisme et l'empirisme, il reprend[1] en fait un partage déjà effectué par Leibniz dans ses *Nouveaux essais sur l'entendement humain,* partage qui atteste, à lui seul, que la distinction de l'empirisme fonctionne telle quelle dès le début du XVIII[e] siècle[2] et ne se réduit pas à une reconstruction kantienne *a posteriori* :

> C'est comme quelques-uns ont cru qu'Archimède a trouvé la quadrature de la parabole en pesant un morceau de bois taillé paraboliquement, et que cette expérience lui a fait trouver la vérité générale ; mais ceux qui connaissent la pénétration de ce grand homme voient bien qu'il n'avait point besoin d'un tel secours. Cependant quand cette *voie empirique des vérités particulières* aurait été l'occasion de toutes les découvertes, elle n'aurait pas été suffisante pour les donner […][3].

Dans ces lignes, est ainsi nommée « empirique » la « voie » qui consiste à s'élever dans l'ordre de la connaissance du particulier au général[4]. Autrement dit, l'empirisme serait la posture théorique qui tirerait la connaissance de la sensation, quand le rationalisme partirait d'un savoir préconstitué dont l'expérience ne constituerait que la cause occasionnelle. Certes, la question des idées innées n'est pas absente de cette définition : nous savons que, pour Leibniz, de telles idées sont la condition de la connaissance scientifique, précisément parce que le particulier donné dans l'expérience

[1] Dans le dernier chapitre de notre étude, nous verrons cependant que Kant définit l'empirisme d'une façon plus subtile que Leibniz, définition qui se rapproche de celle formulée par Mérian. Cf. ci-dessous.

[2] Certes, l'adjectif, voire le substantif « empirique » se rencontre dans des textes antérieurs à celui de Leibniz. On le rencontre notamment dans le *Novum organum* de Bacon : « Les sciences ont été traitées ; ou par les empiriques ; ou par les dogmatiques. Les empiriques, semblables aux fourmis, ne savent qu'amasser et user […] ». *Novum organum*, traduction, introduction et notes par A. Lorquet, Paris, Librairie de L. Hachette et C[ie], 1857, I, 95, p. 51. Cependant, ainsi que l'attestent ces célèbres lignes, le terme « empirique » ne renvoie pas alors au passage du particulier au général, c'est-à-dire ne qualifie pas la méthode analytique, mais à la simple accumulation sans ordre de données d'expérience. Les *Nouveaux essais* introduisent donc bien une définition originale de la « voie empirique ».

[3] Cf. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (désormais abrégés « *Nouveaux essais* »), Paris, GF-Flammarion, 1990, livre IV, chap. VII, § 11, p. 328 (nous soulignons).

[4] Sur ce point, voir A. Charrak, *Empirisme et théorie de la connaissance. Réflexion et fondement des sciences au XVIII[e] siècle*, Paris, Vrin, 2009, p. 122 : « […] la "voie empirique" ne désigne plus, dans cette page, l'état des bêtes ou des hommes qui s'en tiennent à une régularité apparente dans les matières de fait, mais une certaine démarche savante. Ainsi l'empirisme de Philalèthe se constitue-t-il en une position méthodologique et philosophique *via* l'intervention de Théophile ».

est incapable de procurer à l'entendement la modalité propre aux énoncés de la science, à savoir la nécessité. Mais poursuivons.

À première vue, le partage effectué par Jean-Bernard Mérian, secrétaire de l'Académie de Berlin et historien de la philosophie, se révèle être très proche de celui de Leibniz :

> Il y en a qui établissent pour principe *la faculté de sentir*, d'autres, *la force de représenter*. En nommant essence une idée fondamentale, d'où l'on déduit tout ce qu'un sujet renferme, l'essence de l'âme, suivant les uns, consiste dans la *sensation* ; suivant les autres, dans la *représentation*. Les premiers nous définiront des *êtres sentants* ; les seconds, des *êtres qui représentent*[1].

Si Mérian, quant à lui, n'emploie pas le terme d'empirisme, ni celui de rationalisme, il établit cependant, tout comme Leibniz, une opposition entre deux postures philosophiques, et, à l'instar du philosophe de Hanovre, les distingue relativement à l'origine qu'elles attribuent à la connaissance : sensation d'un côté, représentation de l'autre. Ainsi, le partage effectué par Mérian recoupe celui de Leibniz, qui déjà recoupait celui de Kant.

Seulement, le but que se propose Mérian dans l'ouvrage dont sont tirées ces quelques lignes consiste précisément à relativiser un tel partage : « Mais, après tout, y aurait-il une opposition réelle entre ces deux théories ?[2] », interroge-t-il avant de laisser entendre que les « spiritualistes » (tel Leibniz) estiment que les connaissances viennent des sens tout aussi bien que les « matérialistes » (tel Condillac)[3]. D'après Mérian, tout se passe en somme comme si l'opposition entre un rationalisme ardent défenseur des idées innées et un empirisme qui en récuse l'existence avait certes une existence au Siècle des lumières, mais dans les seuls esprits de leurs sectateurs. Est-ce à dire que la distinction de ces deux postures théoriques soit un fantasme produit non seulement par le criticisme kantien, mais aussi par tout le XVIII^{e} siècle ?

Ce qu'entend montrer le secrétaire de l'Académie de Berlin, c'est, bien plutôt, qu'une telle distinction dissimule une opposition réelle, à l'œuvre dans les textes, dont la querelle sur le fameux *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* ne constitue que la forme appauvrie et caricaturée[4]. Pour Mérian, ce n'est pas tant par l'attribution, à la sensation, du statut d'origine des connaissances que les empiristes se démarquent des rationalistes, que par leur refus de considérer les perceptions qui sont aujourd'hui les nôtres comme naturelles ou originaires. Or, selon lui, c'est le problème de Molyneux qui occasionna un tel refus :

---

[1] Cf. J.-B. Mérian, *Parallèle de deux principes de psychologie*, *op. cit*., p. 346.
[2] *Ibid*., p. 161-162.
[3] *Ibid*., p. 164 : « Les matérialistes croient avoir tout gagné quand on leur accorde que toutes les facultés de l'âme se réduisent aux sens ; et les spiritualistes croient nuire essentiellement à leur cause en faisant cette concession. Préjugé de part et d'autre ». Nous devons la connaissance de ce passage, ainsi que de celui de Leibniz précédemment cité, à André Charrak.
[4] C'est aussi l'avis d'André Charrak, *op. cit*., p. 76 : « […] pour prendre la vraie mesure du rapport qu'entretiennent les philosophes des Lumières avec Descartes […], il faut dépasser l'opinion suivant laquelle leur position philosophique se résumerait à affirmer que toutes nos idées sont données ou factices, récusant l'innéisme. C'est à une autre hauteur que se joue le véritable renversement du cartésianisme ».

> La question proposée par Molyneux […] réveilla l'attention des philosophes, et leur fit approfondir cette matière [*sc.* celle de la perception] plus qu'elle ne l'avait été. Cette question, et la réponse que Molyneux y a faite, supposent que la figure qu'on voit, et la figure qu'on touche, pourraient bien être des choses différentes[1].

Mérian estime donc que la véritable opposition qui, en théorie de la connaissance, structure tout le XVIII^e^ siècle, touche à l'hétérogénéité des sensations et à l'historicité perceptive qui se trouve engagée par leur progressive unification, et que cette opposition s'est élaborée au travers des différentes résolutions du problème de Molyneux. C'est cette thèse que nous faisons nôtre et souhaitons établir dans la présente étude[2]. Nous entendons ainsi dépasser la définition triviale de l'empirisme, selon laquelle celui-ci fait des sensations l'origine des idées, au profit de celle qui fut, en son temps, proposée par Mérian : l'empirisme des Lumières désigne ce faisceau de philosophies qui ont pensé l'histoire du sensible. C'est donc une entreprise de redéfinition que nous allons mener, laquelle, nous l'espérons, permettra à la science d'éclairer ses tentatives actuelles de résolution du problème de Molyneux.

Le problème de Molyneux nous invite ainsi à statuer d'une façon inédite sur « le problème de la connaissance[3] » : la perception est-elle un phénomène sans histoire, et le progrès du connaître celui du seul jugement, à qui il incombe de découvrir, à distance de la sensibilité, les fondements de la phénoménalité, ou bien fait-elle elle-même l'objet d'une genèse[4], de telle sorte que progresser dans le savoir consiste d'abord à apprendre à percevoir ? À l'image de la méthode que les empiristes du XVIII^e^ siècle ont adoptée en s'attachant à résoudre le problème de Molyneux (à savoir, l'analyse[5]), le chemin que nous avons choisi de suivre consistera à remonter, dans une première partie, à l'origine de la perception, jusqu'à atteindre une première sensation[6], pure de toute scorie judicative et de toute

---

[1] *Sur le problème de Molyneux*, *op. cit*., huitième mémoire, p. 170.

[2] Selon nous, les huit mémoires de Jean-Bernard Mérian ne suffisent pas à l'établir, dans la mesure où le secrétaire de l'Académie de Berlin ne parvient à produire une histoire raisonnée ni de l'état de nature perceptif ni des différentes conceptions de l'historicité perceptive à l'œuvre au XVIII^e^ siècle.

[3] Pour reprendre le titre qu'Ernst Cassirer a donné à son ouvrage. Cf. E. Cassirer, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, Paris, Cerf, 2004.

[4] L'idée de genèse renvoie à une historicité singulière : à la différence de l'expérience sédimentée, elle ne désigne pas l'effet produit par un ensemble d'états stables et de perfection croissante (par exemple, l'expérience acquise par le pianiste grâce au jeu régulier et répété de différents morceaux), mais le processus en vertu duquel un état se transforme dans un autre (analogue, par exemple, à la croissance d'un être vivant).

[5] Cf. Condillac, *Essai*, *op. cit*., seconde partie, section seconde, chap. III, § 36, p. 371 : « […] on voit que l'ordre qu'on doit suivre dans la recherche de la vérité est le même que j'ai déjà eu occasion d'indiquer en parlant de l'analyse. Il consiste à remonter à l'origine des idées, à en développer la génération et à en faire différentes compositions ou décompositions, pour les comparer par tous les côtés qui peuvent en montrer les rapports ».

[6] La distinction que nous faisons jouer ici entre sensation et perception ne recoupe pas nécessairement celles qui sont à l'oeuvre dans les différents ouvrages que nous étudierons. Dans la mesure où celles-ci ne sont pas identiques, et varient en fonction des auteurs, voire des différents textes d'un même auteur, il nous a semblé opportun de recourir à une distinction stable afin d'appréhender ce qui se joue dans l'empirisme des Lumières – ce qui ne revient pas, selon nous, à le déformer, bien au contraire. En effet, par-delà la variabilité de ces concepts (variabilité dont nous signalerons les modalités et les enjeux au cas par cas), un même partage est à l'œuvre au XVIII^e^ siècle : celui qui distingue l'impression dont l'esprit est affecté suite à l'action des objets sur le corps (impression que nous nommons « sensation »), du mixte constitué d'un tel sentiment et du ou des jugements qui lui sont associés (composé que nous nommons « perception »). Nous n'adhérons donc pas à la remarque de Renaud Barbaras selon laquelle l'empirisme classique estime que les « perceptions […] se réduisent aux sensations ». *La Perception. Essai sur le sensible*, Paris, Hatier, 1994, p. 14.

expérience du voir, puis à retracer, dans une seconde partie, l'histoire, ou plutôt, *les* différentes histoires de la perception.

Première partie

Atteindre l'origine : démêler le jugement de la sensation

> [Locke] *était si loin d'embrasser dans toute son étendue le système de l'homme, que, sans Molyneux, peut-être n'eût-il jamais eu occasion de remarquer qu'il se mêle des jugements aux sensations de la vue.*
>
> Condillac[1]

> […] *comment retrouverons-nous la première trace de nos pensées ? N'y a-t-il pas même de la témérité à vouloir remonter jusque-là ? Si la chose était moins importante, on aurait raison de nous blâmer ; mais elle est peut-être, plus que tout autre, digne de nous occuper : et ne sait-on pas qu'on doit faire des efforts toutes les fois qu'on veut atteindre à quelque grand objet ?*
>
> Buffon[2]

> *Le* Traité des sensations *est le seul ouvrage où l'on ait dépouillé l'homme de toutes ses habitudes.*
>
> Condillac[3]

Que la distinction du rationalisme et de l'empirisme ne partage pas les réponses au problème de Molyneux en positives d'un côté et négatives de l'autre ne signifie pas qu'elle n'en constitue pas le cœur et, par là même, ce qui permet d'en appréhender l'unité à travers ses différents enjeux. Bien qu'elle passe *à l'intérieur même* d'un tel partage des résolutions du problème, en cela que certaines d'entre elles sont positives tout en étant résolument empiristes, c'est bien une telle distinction que fait jouer la question du savant irlandais.

D'abord, sa formulation en 1693 fut conditionnée par ce que l'on appelle le « rationalisme classique ». Loin d'être un objet que la raison produit dans son prétendu exercice naturel, nécessaire et atemporel, la question du savant irlandais constitue un problème historiquement déterminé, dont il est possible de retracer les conditions d'émergence. Nous nous efforcerons ainsi d'établir que William Molyneux n'aurait pu formuler son fameux énoncé avant que la science moderne, et plus précisément l'optique keplérienne, ne soit venue dissocier les deux modalités sensorielles que sont la vue et le toucher et, par là même, ces deux opérations que sont la sensation et le jugement. De ce cadre conceptuel émergea une théorie de la vision qui fut considérée, au siècle suivant, comme la première

[1] *Extrait raisonné du Traité des sensations*, *op. cit*., p. 6.
[2] *Histoire naturelle de l'Homme,* dans *Œuvres choisies de Buffon*, Paris, Didot Frères, Fils et Cie (éd.), 1859, t. I, p. 304.
[3] *Extrait raisonné du Traité des sensations*, *op. cit*., p. 7.

réponse, évidemment anticipée, que reçut le problème de Molyneux : celle de Descartes, dont le rationalisme réside en ce qu'elle rend compte d'un phénomène, la vision, à l'aide d'un dispositif géométrique – l'institution de nature – dont nul ne peut avoir l'aperception. Mais, pour que la question du savant irlandais apparût comme un authentique *problème*, il fallut que la théorie cartésienne de la vision subisse un certain nombre de critiques, au premier rang desquelles figurent celles de Gassendi : celui-ci signala, contre Descartes, qu'un aveugle-né est proprement incapable de percevoir les couleurs[1]. Cependant, loin de lui l'idée de douter que les figures visibles, tels le cube et la sphère présentés à l'aveugle de Molyneux, puissent différer des figures tactiles correspondantes. Mais en 1690, John Locke, dans son *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, déclara vouloir suspendre toute considération sur les causes inapparaissantes des perceptions. Comment, dès lors, être encore assuré que la vision constitue l'effet instantané d'un dispositif mécanique, et suscite des sensations analogues à celles du tact ? N'est-elle pas plutôt celui, progressif**,** d'un jugement d'expérience ? Il y a bien un moyen de s'en assurer : s'enquérir des perceptions visuelles d'un aveugle-né à la vue nouvellement recouvrée. En effet, l'éventuel écart entre ce que celui-ci percevra par la vue et ses perceptions issues du tact signerait la dimension historique de la perception, puisqu'il signifierait que seule l'expérience nous permet aujourd'hui, à nous voyants, d'apparier dans l'instant ces deux « séries sensibles[2] ». Et voilà posé le problème[3] de Molyneux. La suspension de toute considération sur l'inapparaissant commande ainsi de partir de l'expérience et, de là, de concevoir une genèse de la perception, démarche qui est précisément celle de la posture que Jean-Bernard Mérian qualifie de « matérialiste » et qui a été caricaturée par Leibniz sous le nom de « voie empirique ». Ainsi, la question du savant irlandais ne s'inscrit pas seulement dans le cadre de la science moderne : en tant que *problème*, elle s'enracine aussi dans le programme empiriste énoncé dans l'*Essay* de Locke.

Si le problème de Molyneux fut ainsi conditionné *et* par les thèses de Kepler et de Descartes *et* par le précepte méthodologique que Locke formula en 1690, il constitua, pour les philosophes des Lumières, *l'occasion* de mettre en œuvre un tel précepte, c'est-à-dire d'élaborer des théories qui considèrent nos perceptions d'hommes faits non pas comme les effets immédiats de dispositifs géométriques, mais comme des phénomènes dont l'origine se trouve dans une sensation épurée de tout jugement. S'il est vrai que ceux que l'on nomme « empiristes » font de la sensation l'origine des

[1] Il peut paraître surprenant que l'auteur de la *Dioptrique* ait soutenu le contraire : comme nous l'expliquerons en temps voulu, la possibilité, pour un aveugle de naissance, de percevoir les couleurs, est pourtant impliquée par la théorie cartésienne de la vision.

[2] Selon l'heureuse expression de Geneviève Brykman, qui, plus précisément, parle d' « hétérogénéité des séries sensibles » à propos de la différence spécifique des *genres* de sensations chez Berkeley. Cf. *Berkeley et le voile des mots*, Paris, Vrin, 1993, p. 113.

[3] Comme l'indique la définition du terme proposée dans l'*Encyclopédie*, il est nécessaire, pour qu'un problème se pose, de se trouver confronté à deux résolutions concurrentes. Cf. art. « Problème », dans *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*. Mis en ordre et publié par M. Diderot […], et quant à la partie mathématique, par M. d'Alembert, Paris, Briasson, David, Le Breton, Durand ; puis Neuchâtel, S. Faulche, 1751-1765, vol. 13, p. 401 : « Problème, en terme de logique, signifie une question douteuse, ou une proposition qui paraît n'être ni absolument vraie, ni absolument fausse, mais dont le pour et le contre sont également probables, et qui peuvent être soutenus avec une égale force ».

connaissances, c'est donc en un sens dont il faut mesurer l'originalité : d'après eux, il ne s'agit pas seulement de dire que toutes nos idées générales ont été abstraites de la sensation, mais que la sensation constitue une origine qu'il convient de reconstituer. Le problème de Molyneux offre ainsi la possibilité de mettre en œuvre le versant proprement *régressif*[1] de la genèse : que voit-on la première fois que l'on ouvre les yeux ? De là, trois voies se sont tracées[2].

Selon une première approche, résolument critique à l'égard des théories géométriques de la perception, Locke et Berkeley se sont attachés à montrer que la sensation, loin d'être l'effet d'un jugement géométrique, constitue le matériau dont le jugement se sert pour élaborer ses objets. Ainsi, selon eux, nos perceptions d'adultes sont pétries d'un certain nombre de jugements inaperçus qui ont progressivement recouvert nos sensations originaires. Cependant, une telle voie, qui se dessine entre 1694 et 1733[3], ne laisse pas de faire difficulté : peut-on admettre que nos perceptions renferment des jugements inaperçus, quand le précepte qu'il s'agit de suivre impose de dériver les connaissances de contenus strictement apparaissants ?

C'est la raison pour laquelle La Mettrie, Condillac et Diderot, entre 1745 et 1749[4], suivent une autre voie, et refusent que nos perceptions actuelles soient constituées de jugements inconscients : d'après eux, le sens de la vue suffit à nous faire connaître les corps. Loin que la sensation primitive, pour ce qui est de la vision, consiste en un ensemble de couleurs plus ou moins figurées, elle s'identifie peu ou prou à ce que nous voyons actuellement.

Mais l'invention, par Condillac, d'une statue de marbre s'éveillant tour à tour aux différentes sensations, révéla l'échec de cette seconde voie qui, en définitive, conduit à la quasi-négation de la genèse. Autrement dit, l'analyse régressive, ou encore la séparation de nos sensations actuelles d'avec les jugements qu'elles charrient, n'y a pas été correctement menée : bien qu'elles renferment des

---

[1] Sur une telle appellation pour désigner la remontée à l'origine des connaissances à laquelle procèdent les empiristes, et sa réciproque, à savoir le versant progressif de l'analyse, voir Michèle Crampe-Casnabet, « introduction », dans Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Paris, Alive, 1998, p. 11 : « D'abord il s'agit, à partir des idées déjà constituées, de parvenir régressivement aux éléments simples dont elles sont issues. Une fois ces éléments atteints, il s'agit ensuite de tracer le processus génétique ou généalogique qui permet de comprendre comment, des plus simples aux plus complexes, nos connaissances ont pu se former. […] Ce double mouvement régressif et génétique, dont Condillac estime que dans un sens et dans l'autre il reste de même nature, caractérise ce qu'il faut entendre par méthode d'analyse ».

[2] Si, de ce fait, nous souscrivons entièrement à la thèse de M. Crampe-Casnabet selon laquelle « au XVIII[e] siècle, la philosophie empiriste prend des formes dont on peut dire qu'elles ne sont pas unifiables » (*ibid*., p. 17), nous ne pouvons adhérer à la distinction qu'elle établit entre deux voies de l'empirisme, l'une idéaliste, incarnée par Berkeley et Condillac et l'autre matérialiste, dont Diderot, Helvétius et d'Holbach seraient les principaux représentants ; comme nous le verrons, Condillac est un matérialiste convaincu, mais, surtout, il existe selon nous *trois*, et non deux voies de l'empirisme, qui, de surcroît, se distinguent du point de vue non pas de leur ontologie, mais de la métaphysique (ou théorie de la connaissance) qu'elles mettent en œuvre. À l'aide des réponses qui furent apportées au problème de Molyneux, Marco Mazzeo distingue également trois types de théories (cf. « Il problema di Molyneux e l'unità dei sensi : perché Herder a ragione », dans *Visione, percezione e cognizione nell'età dell'illuminismo*, *op. cit*.) : l'une, qui affirme l'hétérogénéité des sensations (Berkeley et Condillac), l'autre, qui la refuse et fonde leur homogénéité sur le langage et la géométrie (Leibniz et Diderot), et la dernière, qui fait de l'expérience le seul fondement d'une telle homogénéité (Herder). Selon nous, le principal inconvénient de cette tripartition consiste à réunir dans une même voie des théories qui ne relèvent pas de la même posture philosophique, à savoir celles de Leibniz et de Diderot.

[3] 1694, date de la seconde édition de l'*Essay Concerning Human Understanding* de Locke, dans laquelle figure pour la première fois la réponse lockéenne au problème de Molyneux, et 1733, date de la publication de la *New Theory of Vision Vindicated And Explained*, dans laquelle Berkeley, donc, défend et explique son *Essay Towards a New Theory of Vision* de 1709.

[4] 1745, date de la publication de l'*Histoire naturelle de l'âme* de La Mettrie, et 1749, de la *Lettre sur les aveugles* de Diderot, ouvrages entre lesquels a été publié, en 1746, *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Condillac.

objets, les sensations primitives ne les font pas connaître, et doivent, pour se faire, se transformer en jugements. C'est la leçon du *Traité des sensations* (1754), dans lequel Condillac, nous le verrons, parvient à atteindre une sensation authentiquement originaire en concevant celle-ci comme une fiction. Il apparaîtra ainsi qu'une distinction entre deux postures philosophiques s'effectue, de façon privilégiée, au travers des résolutions successives du problème de Molyneux[1], et qu'être empiriste au XVIII[e] siècle ne consiste pas à considérer les objets des sens comme des agrégats d'atomes sensibles[2], mais, bien plutôt, comme des effets de jugements.

[1] Nous savons que c'est déjà là la thèse de J.-B. Mérian, dans ses mémoires *Sur le problème de Molyneux*, *op. cit*. Francine Markovits a signalé l'importance de Mérian dès 1984, lorsqu'elle édite ces fameux mémoires et les accompagne d'une très riche postface, intitulée « Mérian, Diderot et l'aveugle ». En des termes neufs, elle rappelle cette importance dans un article récent : « Mérian opère un décentrement du problème, car il le déplace […] d'un philosophe à un débat entre deux types de philosophie ». « Une figure paradoxale des Lumières : l'aveugle », dans M. Chottin (dir.), *L'Aveugle et le Philosophe, ou comment la cécité donne à penser*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2009, p. 46).

[2] C'est notamment la thèse de Renaud Barbaras : selon lui, les empiristes estiment que « l'objet n'est […] qu'une collection de sensations », *op. cit*., p. 14.

Chapitre I : Les conditions d'émergence du problème de Molyneux

À distance d'une conception qui envisage les problèmes de philosophie comme des entités atemporelles ou qui, à tout le moins, réduit la dimension historique de leur formulation à la simple explicitation d'une interrogation déjà envisagée sous d'autres formes[1], il nous est apparu que la question posée par William Molyneux en 1693 n'aurait pu faire figure de « problème[2] » avant la fin du XVII[e] siècle[3]. Question typiquement moderne, elle émerge depuis un triple contexte historiquement situé à l'âge classique : l'optique keplérienne, la théorie cartésienne de la vision, et les critiques qui furent adressées à cette dernière[4]. Ce triple contexte permet de comprendre en quoi la question de Molyneux est un problème qui concerne, lors de son émergence en particulier, l'articulation de la sensation et du jugement.

Lorsque Kepler découvre que l'objet de la vision n'est pas la chose vue, ni un double de cette chose, mais une simple image (la peinture rétinienne), indissociablement la vue devient irréductible au toucher et le jugement irréductible à la sensibilité. En effet, dès lors que l'œil n'est plus conçu comme un organe *sensible*, en contact immédiat avec la chose, mais comme un vecteur d'image, ce qui est vu n'est plus la chose même que l'on touche. Il est donc requis de *juger* afin de combler l'écart ainsi creusé entre les sensations visibles et les sensations tactiles. Mais si l'organe du sens est désormais privé de sensibilité, *a fortiori* se trouve-t-il incapable de produire un tel jugement : c'est donc à l'esprit qu'il revient de juger de la conformité (ou non) des sensations visuelles et tactiles.

Si, par sa distinction de l'objet vu et de l'objet touché et par son refus d'attribuer au sens le jugement perceptif, l'optique keplérienne a ainsi conditionné[5] l'émergence de la question posée par Molyneux, elle n'a cependant jamais été considérée par les philosophes du XVIII[e] siècle comme

---

[1] Il s'agit notamment de la thèse du philosophe canadien Claude Panaccio, qui soutient contre Alain de Libéra que le problème des universaux n'est pas propre au Moyen Âge, mais constitue un questionnement en quelque sorte consubstantiel à l'esprit humain qui, de ce fait, se pose aujourd'hui aussi bien qu'autrefois – ainsi que l'atteste le nominalisme de la philosophie analytique, dont la parenté avec la thématique médiévale serait frappante. Cf. C. Panaccio, *Les Mots, les Concepts et les Choses – La Sémantique de Guillaume d'Occam et le Nominalisme d'aujourd'hui*, Montréal-Paris, Bellarmin-Vrin, 1991 et A. de Libéra, « Retour de la philosophie médiévale ? », dans *Le Débat*, 72 (1992), p. 155-169. Voir, sur ce point, l'article de Chirine Raveton, dont nous ne partageons pas les conclusions, mais qui est néanmoins fort instructif : « Pourquoi et comment étudier la philosophie médiévale ? », *Klésis*, 2009 (11), p. 42-52.

[2] Ainsi que Molyneux lui-même qualifie sa question sitôt qu'il la soumet à Locke. Cf. *The Correspondence of John Locke*, *op. cit*., vol. IV, lettre de W. Molyneux à J. Locke du 2 mars 1693 : « Je conclurai mon ennuyeux propos par un amusant *problème* […] » (nous soulignons).

[3] Il s'agit également de la thèse défendue par Francine Markovits : « […] "le problème de l'aveugle" est en quelque sorte "daté" de l'époque de Locke et de Molyneux ». Cf. « Une figure paradoxale des Lumières : l'aveugle », *op. cit*., p. 43.

[4] Notre approche des problèmes philosophiques hérite ainsi de celle d'Alain de Libéra, qui s'oppose « à cette variété nuisible du réalisme qu'est la croyance en l'existence de "problèmes philosophiques permanents" ». *L'Art des généralités*, Paris, Aubier, 1999, p. 630. Et Chirine Raveton, à laquelle nous devons cette citation, de commenter : « En effet, les problèmes philosophiques ne naissent pas selon lui d'un questionnement sur le monde, mais de la lecture des textes et des systèmes philosophiques », *op. cit*., p. 47. Selon nous, le problème de Molyneux est paradigmatique de cette idée d'émergence indissociablement intertextuelle et culturelle.

[5] Sur l'importance du contexte culturel, et plus précisément scientifique, dans la constitution des philosophies, voir P.F. Moreau, « Histoire de la philosophie », *Canal U*, vidéothèque numérique de l'enseignement supérieur, 15/10/2007.

susceptible de lui apporter réponse : parce qu'elle achoppe sur la question de savoir comment l'âme en vient à rencontrer l'image rétinienne, ou comment la sensation émerge d'un dispositif strictement optique, elle n'offre qu'une théorie embryonnaire de la vision. Descartes, le premier, résolut cette question, en soutenant que ce n'est pas l'image rétinienne qui suscite la vision, mais les mouvements imprimés aux nerfs par cette image. Le fait d'avoir ainsi complété et corrigé l'optique keplérienne conduisit Descartes à élaborer une conception originale des rapports entre sensation et jugement et, de ce fait, la première théorie susceptible de résoudre le problème de Molyneux. Tandis que chez Kepler, le jugement qui participe à la vision échoue à combler parfaitement l'écart entre l'apparence visuelle de l'objet et sa réalité matérielle, chez Descartes, un dispositif rectifie tout ce que l'image rétinienne peut porter de déformations et défigurations. Descartes comble ainsi l'écart que son « premier maître en optique[1] » avait introduit entre figures visibles d'un côté, et figures tactiles de l'autre : selon lui, qu'il soit vu ou bien touché, un objet peut occasionner dans l'âme des idées de figure strictement identiques. Cette homogénéité des idées issues des différents sens, conditionnée par un dispositif de type géométrique, justifie la dimension positive de la réponse que Descartes, d'après Berkeley et Voltaire, aurait donnée au problème de Molyneux.

C'est une telle homogénéité que certains adversaires de Descartes, interpellés par la figure[2] de l'aveugle aux bâtons qui lui sert de ressort, commencent à faire vaciller avant même que Molyneux ne forge sa supposition. S'il s'avère que l'aveugle vit dans un monde d'objets différents des nôtres, n'est-ce pas toute la théorie cartésienne du sensible et la figure de l'aveugle aux bâtons sur laquelle elle s'appuie qui demandent à être intégralement repensées ? Il s'agit en somme d'établir ici que la question posée par Molyneux en 1693 prit racine dans ce que l'on nomme « le rationalisme classique », et constitua un *problème* dans la stricte mesure où Locke[3], dans son *Essay* de 1690, ébranla la façon dont ce rationalisme concevait la perception sensible.

L'optique keplérienne : le partage de la sensation et du jugement

Kepler, le premier, dissocie les sensations visuelles et tactiles au point d'affirmer que la vision, loin d'accéder directement aux choses du monde, est médiatisée par des images. Un tel partage

[1] Cf. lettre à Mersenne du 31 mars 1638, dans *Œuvres*, établies par Adam et Tannery en 11 tomes (titre abrégé par la suite en AT), Paris, 1897-1909, rééd. par Vrin et CNRS, 1964-1974 ; 1996, t. II, p. 86.

[2] À la suite de Francine Markovits, nous employons ce terme afin de souligner la double facette de l'aveugle tel qu'il est mobilisé par les philosophes, à partir de Locke en particulier : l'aveugle est un personnage, une singularité dans laquelle s'incarnent des positions philosophiques. Cf. F. Markovits, « Une figure paradoxale des Lumières : l'aveugle », *op. cit*., p. 44 : « Pourquoi l'idée de figure : l'Aveugle est un cas, un exemple, mais il manifeste une nouvelle partition des diverses positions philosophiques ».

[3] Dans cette petite histoire de la naissance de l'empirisme, John Locke fait donc figure, indissociablement, d'héritier et d'initiateur.

est en même temps celui de la sensibilité et du jugement qui, désormais, possèdent des compétences bien distinctes : concevoir l'organe de la vue comme un mécanisme producteur d'images, c'est aussi cesser de concevoir le jugement comme une modalité du sens. Juger est le fait de l'esprit. Ainsi, nous voudrions montrer ici comment la dissociation de la vue et du toucher réalisée par Kepler est à l'origine d'un tel questionnement, et comment elle constitua ainsi le « terreau » dans lequel prit racine le problème de Molyneux.

Le problème de Molyneux avant Kepler : l'illusion de l'atemporalité

Dans l'ouvrage qu'elle consacre au problème de Molyneux, Marjolein Degenaar indique que les thèses keplériennes font partie de son « *background*[1] », sans préciser les raisons d'un tel statut. Cependant, à remonter l'histoire de l'optique au-delà de Kepler, de curieuses affinités apparaissent entre l'énoncé du problème et ses traitements dix-huitiémistes d'une part, et certains textes de l'Antiquité et du Moyen Âge d'autre part. Mais ces affinités, troublantes au premier regard, révèlent rapidement l'abîme qui sépare le cadre conceptuel antique et médiéval de celui qui a vu naître le problème de Molyneux. À notre sens, c'est donc de bon droit que Marjolein Degenaar estime que l'optique keplérienne a conditionné la formulation du problème de Molyneux, et toutes nos prétentions se borneront ici à donner à sa remarque la portée qu'elle mérite : la question posée par William Molyneux, en tant qu'elle suppose que soient clairement distinguées les deux modalités sensorielles que sont la vue et le toucher, n'aurait pu être formulée dans le cadre des théories pré-keplériennes de la vision.

Il est troublant de lire sous la plume de Lucrèce, au I^er^ siècle après Jésus-Christ, ces quelques lignes qui, à notre connaissance pour la première fois dans l'histoire de la philosophie, traitent de la reconnaissance visuelle d'une figure géométrique – en l'occurrence un carré – d'abord appréhendée par le toucher dans l'obscurité :

> Ajoutons ceci : quand nous manions un objet dans les ténèbres, nous l'identifions à celui que nous voyons à la lumière éclatante du jour ; c'est donc nécessairement la même cause qui émeut le toucher et la vue. Maintenant donc, si, palpant un objet dans l'obscurité, nous avons l'impression d'un carré, le carré que nous apercevrons à la lumière, que pourra-t-il être sinon l'image de cet objet ? C'est donc

[1] Cf. M. Degenaar, *op. cit*. p. 18.

dans les images que semble résider le principe de la vision, et sans elles nul objet ne peut nous apparaître[1].

L'affinité entre ces lignes du *De natura rerum* et l'énoncé du problème de Molyneux se révèle, à l'examen, purement illusoire : loin de questionner, comme le fait Molyneux, le transfert des sensations tactiles aux sensations visuelles, Lucrèce part de *l'effectivité* d'un tel transfert et démontre, de là, l'existence des simulacres. La reconnaissance des figures n'est pas mise à l'épreuve, mais posée au principe de l'argumentation. La question de Molyneux aurait-elle seulement été douée de sens pour un Lucrèce ? Cela est bien peu probable, car le disciple d'Épicure s'attache à montrer que la vision se réduit à une espèce de toucher ; or, ce que présuppose à tout le moins l'énoncé du savant irlandais, c'est une différenciation de ces deux modalités sensorielles. Ce court passage du *De natura rerum* vise en effet à démontrer une nouvelle fois l'existence des simulacres, fines pellicules qui sont au principe de la vision. Puisque, dans l'obscurité, nous reconnaissons par le tact l'objet que nous connaissons par la vue, alors nécessairement la même entité qui ébranle le tact ébranle aussi la vue. Mais quelle est cette entité, demande Lucrèce ? Seule l'expérience inverse, celle du transfert des sensations tactiles aux sensations visuelles, est à même de nous l'enseigner : si nous reconnaissons à la lumière du jour l'objet que nous avons palpé dans les ténèbres, ce que nous voyons-là ne peut être qu'une image de cet objet, une pellicule matérielle qui s'en est détachée pour venir frapper nos yeux. Ainsi, tandis que la vision seule ne peut nous révéler l'existence des simulacres, trop ténus pour être visibles à l'œil nu, et que le transfert des sensations visuelles aux sensations tactiles nous enseigne uniquement l'identité des objets visuels et tactiles (le carré que je vois est le même que le carré que je touche), le transfert inverse, parce qu'il joint à la reconnaissance le sentiment de l'éloignement des corps, nous apprend *de surcroît* que ce que nous voyons ne peut être qu'une pellicule de matière émanée de l'objet que nous avons touché. Or, une telle conception réduit la vue à une espèce du genre « toucher » : si, dans la vision, des images matérielles détachées des corps pénètrent nos organes sensoriels, voir revient à toucher des yeux la partie superficielle des choses que nous voyons. Le tact diffère alors uniquement de la vision en ceci qu'il appréhende les couches les plus profondes des corps ; c'est pourquoi nous appréhendons la dureté par le tact, mais non par la vue. Ainsi, lorsque Lucrèce et Épicure appellent « simulacres », « idoles » ou « images » ces fines pellicules de matière, ils désignent de véritables choses (et non des « images » au sens où nous l'entendons aujourd'hui), qui ne diffèrent des corps dont elles proviennent que quantitativement, parce qu'elles sont constituées d'un plus petit nombre d'atomes. Les simulacres avec lesquels nous entrons en contact dans la vision possèdent donc des propriétés qui sont non seulement spécifiquement, mais aussi numériquement, identiques à celles des corps dont ils se sont détachés, au point qu'ils pourraient être envisagés, en termes modernes, comme les attributs de leur substance :

[1] Lucrèce, *De la nature*, Paris, Gallimard, texte établi et traduit par Alfred Ernout, 1985, livre IV, p. 153.

> Et l'image, que nous saisissons par une appréhension de la pensée ou par les organes des sens, soit de la forme soit de ses caractères concomitants, *est la forme même du solide* […][1].

Que la vision s'effectue à l'intérieur du corps humain ne l'empêche donc pas de consister en un contact direct avec les objets du monde. Par conséquent, pour Lucrèce, la question de savoir si un aveugle-né reconnaîtrait par la vue des figures qu'il aurait auparavant appris à connaître par le tact serait revenu à demander s'il reconnaîtrait *par le toucher* les choses qu'il connaissait *par le toucher*, ce qui est manifestement absurde. Tant que ce qui est senti est la chose même sans médiation aucune, il ne peut y avoir de doute ni quant à l'identification des figures ni quant à leur reconnaissance, puisque quel que soit l'organe sollicité, c'est toujours une même chose qui est sentie.

Outre celui de révéler par contraste l'un des prérequis à l'émergence du problème de Molyneux (à savoir, la distinction de la vue et du toucher), le texte de Lucrèce a le mérite d'éclairer l'une des réponses qui lui fut apportée : celle de Berkeley. L'argument de Lucrèce implique en effet que la non-reconnaissance par la vue de l'objet préalablement touché aurait *a contrario* signifié que le « carré visuel » n'aurait pas été l'image du « carré tactile », mais un objet indépendant de ce carré. Or, c'est dans cette perspective que Berkeley considère les résultats obtenus par le chirurgien William Cheselden, d'après lesquels le jeune homme opéré de la cataracte ne put reconnaître aucune figure, comme une confirmation de l'hétérogénéité des sensations visuelles et tactiles[2] – thèse qui constitue l'un des principaux ressorts de son immatérialisme[3]. Lucrèce, inversement, considère la reconnaissance visuelle de figures initialement examinées par le tact[4] comme une preuve de l'homogénéité des sensations visuelles et tactiles et, par suite, de l'existence de ces pellicules de matière qu'il nomme « simulacres ». Il est ainsi surprenant de découvrir que le matérialiste et l'immatérialiste partagent une thèse massive, celle suivant laquelle l'expérience sensible, parce qu'elle consiste en une relation directe avec les choses – qu'il s'agisse d'atomes ou d'idées – instruit la teneur ontologique du réel. Ce que Locke notamment, parce qu'il introduit une entité – l'idée – entre la chose et l'esprit, n'admet pas : pour le philosophe anglais, ce n'est pas parce que nous ne reconnaissons pas à la lumière un objet que nous avons identifié dans l'obscurité qu'il ne s'agit pas dans les deux cas d'un seul et même objet : l'expérience sensible n'impose aucune nécessité aux choses. Cependant, l'abîme qui sépare les théories lucrétienne et berkeleyenne de la vision n'en est pas moins profond, et apparaît même d'autant plus grand qu'il repose sur un tel point d'accord.

---

[1] *Lettre à Hérodote*, dans Épicure, *Lettres, maximes et sentences*, Paris, Le Livre de Poche, 1994, p. 158.

[2] *La Théorie de la vision (ou langage visuel montrant la présence immédiate et la providence d'une déité) défendue et expliquée*, dans *Œuvres*, *op. cit.*, t. II, § 71, p. 253. Rappelons que cet ouvrage fut publié en 1733, suite à la parution, dans le *Daily Post Boy* du 9 septembre 1732, d'une lettre d'un auteur anonyme destinée à réfuter nombre de thèses de la NTV, qui venait d'être rééditée.

[3] Nous expliquerons ce point dans le chapitre consacré à Berkeley, ainsi que dans celui portant sur Diderot.

[4] Reconnaissance, rappelons-le, qu'il tient pour un fait, dans la mesure où il ne songe pas un instant qu'elle puisse être le fruit de l'expérience.

Si le problème de Molyneux aurait été inconcevable pour Lucrèce, il semble en revanche qu'il aurait pu susciter l'intérêt d'Euclide, fondateur de l'optique géométrique. Demander si un aveugle-né récemment opéré de la cataracte serait à même de distinguer un cube d'une sphère, n'est-ce pas en effet mettre l'optique géométrique à l'épreuve, en doutant de la capacité des rayons de lumière à susciter la vision ? Car si les lignes droites que forment les rayons lumineux sont au principe de la vision, il n'y a, semble-t-il, aucune raison pour qu'elles ne montrent pas à l'aveugle les figures qui se trouvent devant lui. En somme, c'est l'efficace accordée à la géométrie de la vue qui semble conditionner la réponse au problème de Molyneux. C'est du moins la façon dont Voltaire a interprété la question du savant irlandais :

> Tout cela [*sc*. la question de savoir si les lignes et les angles optiques constituent ce par quoi nous voyons] ne pouvait être éclairci, et mis hors de toute contestation, que par quelque aveugle-né à qui on aurait donné le sens de la vue. Car si cet aveugle, au moment qu'il eut ouvert les yeux, eût jugé des distances, des grandeurs et des situations, il eût été vrai que les angles optiques, formés tout d'un coup dans sa rétine, eussent été les causes immédiates de ses sentiments[1].

Le problème de Molyneux concerne ainsi, au XVIII^e^ siècle, le rôle de la géométrie dans le processus sensoriel : la vision est-elle ou non conditionnée par un processus mathématisable ? Déterminer si les rayons lumineux sont ou non les causes immédiates de la vision est fondamental non seulement pour la théorie de la connaissance, mais aussi pour la science de la nature : selon la formule de Michel Fichant dans l'article qu'il consacre à la *Dioptrique* de Descartes, « la géométrisation physique du regard a pour enjeu et pour terme la géométrisation de la nature elle-même, objet de ce regard[2] ».

Or, dès le IV^e^ siècle avant Jésus-Christ, Euclide élabore une optique géométrique, fondée sur l'identification du rayon de lumière à une ligne droite et supportée par un ensemble de règles régies par le principe de proportionnalité : d'après le mathématicien grec, lorsque les angles qui s'inscrivent au fond de l'œil s'accroissent, l'objet perçu s'accroît d'autant, et inversement[3]. Euclide paraît ainsi soutenir la thèse exacte que Voltaire isole comme la condition d'une réponse positive au problème de Molyneux. Et le principal argument de Voltaire pour réfuter cette thèse consiste précisément à contester l'idée d'une proportionnalité entre la position des angles dans le fond de nos yeux et la manière dont les objets nous apparaissent par la vue, de sorte que l'auteur des *Eléments* semble refuser les principes mêmes de l'optique euclidienne :

---

[1] *Éléments de la philosophie de Newton*, dans *Les Œuvres complètes de Voltaire*, T. Besterman et W.H. Barber (éd.), Oxford, The Voltaire Foundation, 1992, deuxième partie, chap. VII, p. 318.
[2] M. Fichant, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris, PUF, 1998, chap. II, « La géométrisation du regard. Réflexion sur la *Dioptrique* de Descartes », p. 34.
[3] Les premières lignes de l'ouvrage d'Euclide formulent ce principe de proportionnalité. Cf. *Euclidis optica, opticorum recensio theonis catoptrica*, *cum scholiis antiquis*, I.L. Heiberg, Lipsiae in aedibus B.G. Teubnerl (éd.), 1895.

> Non seulement les proportions de ces angles, et de ces lignes, ne peuvent en aucune manière être la cause immédiate du jugement que je forme des objets ; mais en plusieurs cas ces proportions ne s'accordent point du tout avec la façon dont nous voyons les objets[1].

Voltaire ne songe pas à Euclide lorsqu'il écrit ces lignes, mais à Descartes et à Malebranche, qui auraient ainsi adopté le principe de proportionnalité cher à l'optique des Anciens. Le problème soulevé par Molyneux serait donc à l'œuvre, à l'état latent, dès l'Antiquité. Tout se passe en effet comme si le mathématicien grec lui avait donné implicitement une première réponse, positive en l'occurrence, qui aurait été réactivée au XVII[e] siècle, pour être contestée au siècle suivant. Les critiques que subit en son temps l'optique euclidienne paraissent de surcroît conforter une telle conception anhistorique du problème de Molyneux, puisqu'elles annoncent trait pour trait celles que Berkeley et Voltaire adressent à l'optique cartésienne : lorsque Ptolémée[2], au deuxième siècle de notre ère, entreprend une refonte partielle des travaux d'Euclide, ce qu'il rejette au premier chef n'est autre que le fameux principe de stricte proportionnalité entre la situation des angles optiques et les apparences visuelles. D'après Ptolémée[3], un objet dont on connaît la grandeur demeure pour la vue identique à lui-même selon qu'il s'éloigne ou se rapproche, ce qui atteste que la seule variation des angles ne permet pas de rendre compte des sensations de la vue.

Cependant, cette apparence de proximité théorique, entre les doctrines d'Euclide et de Descartes d'un côté et les critiques de Ptolémée, de Berkeley et de Voltaire de l'autre, dissimule en réalité l'immense bouleversement conceptuel qui s'est opéré entre ces deux grands moments de l'histoire de l'optique. En effet, s'il est incontestable que le mathématicien grec effectua la première géométrisation de cette science, il ne l'est pas moins qu'il géométrisa une physique erronée. Euclide pense encore, à la suite de Platon[4], que le rayon qui rend possible la vision sort de l'œil pour aller palper les objets au-dehors, à la façon d'un bras démesurément long. Il se situe en somme dans le cadre de ce que l'on a appelé les « théories du feu interne », ou de l'*émission* des rayons à partir de l'œil, par opposition aux « théories du feu externe », ou de l'*intromission* de l'objet à l'intérieur de l'œil. Or, le concept de rayon visuel émis par l'œil n'est aucunement l'équivalent de celui, beaucoup plus récent, de rayon lumineux pénétrant à l'intérieur de l'œil. Le rayon visuel n'est pas un rai de lumière qui éclaire les choses[5]. Il désigne un prolongement de l'organe, la continuité de sa sensibilité, au point que l'optique géométrique de l'Antiquité considère que la sensation visuelle s'effectue *à*

---

[1] *Éléments de la philosophie de Newton, op. cit.,* deuxième partie, chap. VI, p. 314.
[2] Claudius Ptolemaeus, communément appelé Ptolémée (né vers 90 et mort vers 168) est un astronome et astrologue grec qui vécut en Égypte.
[3] Cf. Ptolémée, *L'Optique de Ptolémée*, édition critique et exégétique augmentée d'une traduction française et de compléments par A. Lejeune, Leiden, New York, Kobenhavn (etc.), A.J. Brill (éd.), 1989.
[4] Cf. Platon, *Timée*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1950, tome II, p. 463, 45 b : « Lors donc qu'il y a la lumière du jour tout autour du rayon visuel, alors celui-ci s'épanche semblable vers son semblable et se combine avec lui ; un corps unique, approprié au nôtre, se constitue tout le long de la droite issue des yeux, en quelque direction que le feu jailli de l'intérieur aille buter contre celui qui arrive des objets extérieurs ».
[5] L'optique antique ne conçoit pas la lumière comme une entité physique à part entière.

l'extérieur de l'enveloppe corporelle[1]. Par suite, tout comme dans la théorie épicurienne du « feu externe », et davantage encore puisque n'intervient pas même, dans ce cadre, la distinction entre la chose et sa pellicule matérielle, la vision est conçue comme un contact avec l'objet vu : le rayon visuel se projette en direction des choses, palpe leurs faces accessibles en ligne droite, et les identifie dans le temps mis par les rayons visuels pour l'atteindre, c'est-à-dire en un instant. Le questionnement inauguré par Berkeley n'aurait donc pas eu de raison d'être à l'époque d'Euclide : si les rayons visuels servent à porter la sensibilité de l'organe au-delà du corps, et si la vision consiste en une relation immédiate avec son objet, la question de savoir si les rayons lumineux assimilés à des lignes constituent ou non la cause de la sensation est un non-sens, puisqu'ils sont le *lieu même* de cette sensation. Dans le cadre de l'optique euclidienne, cette question aurait été équivalente à cette autre, dont l'absurdité est manifeste : la main qui tâte un objet est-elle ce qui fait que nous sentons cet objet ?

Au II^e^ siècle après Jésus-Christ, la science optique accomplit de nouveaux progrès, qui paraissent annoncer, après la géométrisation des rayons lumineux, une autre thèse cartésienne décisive à la compréhension des premiers traitements du problème de Molyneux : celle selon laquelle la distance des objets est perçue, non pas à l'aide des images qui s'impriment au fond de nos yeux, mais à l'aide d'un calcul fondé sur les angles des rayons lumineux qui occasionnent l'impression d'une telle image[2]. Il s'agit de la fameuse doctrine de la « géométrie naturelle » :

> Nous connaissons, en second lieu, la distance par le rapport qu'ont les deux yeux l'un à l'autre. Car, comme notre aveugle, tenant les deux bâtons AE, CE, dont je suppose qu'il ignore la longueur, et sachant seulement l'intervalle qui est entre ses deux mains A et C, et la grandeur des angles ACE, CAE, peut de là, comme par une géométrie naturelle, connaître où est le point E ; ainsi, quand nos deux yeux, RST et rst, sont tournés vers X, la grandeur de la ligne Ss, et celle des deux angles XSs et XxX, nous font savoir où est le point X[3].

Or, William Molyneux, avant d'écrire à Locke sa lettre du 2 mars 1693, dans laquelle figure l'énoncé de son problème que l'on retrouve à l'identique dans , avait envoyé au philosophe anglais une première version de son « amusant problème », dans un courrier daté du 7 juillet 1688. Locke, on ne sait exactement pour quelle raison, ne répondit jamais à cette première lettre. Tel est le problème qui y était énoncé :

---

[1] Sur ce point, voir G. Simon, *Sciences et savoirs aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles*, Villeneuve-d'Ascq, P.U. du Septentrion, 1996, p. 22 : « Nous sommes ici en présence d'un objet de pensée [*sc.* le rayon visuel] qui n'a aucun équivalent dans notre culture : un flux quasi matériel doué de réceptivité mentale – chez Ptolémée, il se teinte de la couleur de ce qu'il touche et par là la ressent – opérant hors des limites de notre corps comme une chose parmi les choses, selon des lois géométriques. Nous sommes aussi amenés à relativiser la notion bachelardienne faussement claire d'esprit scientifique. Nous comprenons mieux que deviennent possibles, rationnellement possibles, des phénomènes que nous considérons aujourd'hui comme des superstitions ».

[2] Nous verrons dans le chapitre consacré à Descartes que, selon lui, ce n'est pas exactement de cette façon que la distance est perçue par la vue.

[3] *Dioptrique*, AT tome VI, discours sixième, p. 137.

> Voici un problème proposé à l'auteur de l'*Essai philosophique concernant l'entendement*. On a placé entre les mains d'un aveugle-né un globe et un cube, à peu près de la même grosseur. Il sait, parce qu'il l'a appris ou parce qu'on le lui a dit, lequel est appelé « globe » et lequel est appelé « cube », de sorte qu'il les distingue aisément par la sensation du toucher. On lui retire ensuite les deux objets pour les poser sur une table. Supposons alors qu'il recouvre la vue. Saura-t-il reconnaître le globe et le cube par la vue seule, et avant de les toucher ? Et pourra-t-il savoir, avant de tendre les mains et à nouveau par la vue seule, s'il serait capable de les atteindre, qu'ils soient distants de 20 ou de 1 000 pieds[1] ?

La seule différence entre les deux versions consiste ainsi dans la formulation explicite, que l'on trouve en 1688 mais pas en 1693, de la question de savoir si l'aveugle en question serait capable de percevoir les distances des objets. Il est probable qu'une telle substitution s'explique par le caractère redondant de la première formulation : dès lors que l'on demande si un aveugle sera en mesure de reconnaître, après avoir recouvré la vue, un cube et une sphère, et non pas simplement un carré et un cercle, l'on entend savoir, entre autres choses, s'il percevra l'éloignement de ces objets, puisque la distance désigne aussi bien l'écart entre le sujet et l'objet que l'écart entre deux points de l'objet, c'est-à-dire son relief[2].

Or, il se trouve que l'idée de calcul fondé sur les lignes optiques n'apparaît pas avec Descartes, mais se rencontre déjà chez Ptolémée. D'après le savant grec, la grandeur réelle de l'objet n'est pas immédiatement perçue par la vue. Pour la connaître, il faut procéder à un calcul, qui consiste à comparer la grandeur et la distance apparentes de l'objet. Aussi l'intelligence de la sensation suppose-t-elle, d'après le savant grec, un véritable calcul, qui paraît équivaloir à celui dont Berkeley et Voltaire rejettent la possibilité dans le cadre de leur réponse négative au problème de Molyneux.

Mais une fois de plus, cette parenté relève de la simple apparence : le calcul dont Berkeley et Voltaire nient l'existence n'est pas celui que Ptolémée place au fondement de la perception des grandeurs. Le calcul dénoncé par les philosophes du XVIII^e^ siècle, en effet, l'est au titre de *producteur* de la sensation, ou à tout le moins de la perception visuelle : ce que Berkeley et Voltaire n'admettent pas, c'est la « géométrisation du regard » évoquée précédemment, c'est-à-dire le fait que la vision puisse être conditionnée par un calcul. Or, en ce sens, Ptolémée, ne géométrise pas la vision. Le calcul qu'il place au fondement de la perception des objets n'engendre aucune sensation : il ne donne pas à voir leurs grandeurs réelles, mais les donne à penser. L'optique ptoléméenne n'aurait donc pu susciter, davantage que celle d'Euclide, l'émergence du problème de Molyneux – bien qu'elles constituèrent toutes deux autant de jalons qui permirent aux théoriciens des temps futurs d'élaborer leurs doctrines.

[1] Cf. *The Correspondence of John Locke*, *op. cit*., vol. III, p. 482-483.
[2] Berkeley, qui fait du motif de la vision de la distance l'un des principaux enjeux de la version définitive du problème de Molyneux, ne s'y est pas trompé.

En revanche, le savant d'origine arabe Ibn al-Haytham, connu en occident sous le nom d'Alhazen[1], paraît mettre en place, dès le X^e^ siècle de notre ère, le cadre conceptuel dans lequel émergea le problème de Molyneux. Grâce au dispositif de la chambre noire, Alhazen découvre en effet que la vision s'effectue par l'intromission dans l'œil de rayons lumineux, et accomplit ainsi le passage de la théorie du rayon visuel à celle du rayon lumineux :

> Il s'avère en outre que pour voir un objet quelconque, il faut que celui-ci ou bien émette lui-même de la lumière, ou bien en reçoive d'un autre objet[2].

La lumière, désormais, n'est plus une ressource du sujet sentant, mais une propriété des corps lumineux qui atteint l'organe de la vue et y imprime leurs images. Dès lors, la vision cesse d'être conçue comme une palpation *à l'extérieur du corps*.

Il semblerait donc que le savant égyptien ait procédé, bien avant Kepler, à la spécification du dispositif oculaire qui, seule, pouvait rendre signifiante la question de Molyneux. De surcroît, sa théorie de l'intromission des rayons lumineux a pour conséquence, somme toute paradoxale, de supprimer du champ du proprement visible les propriétés que Locke qualifiera[3] plus tard de qualités premières (figure, grandeur, mouvement). Tandis que Ptolémée, grâce à son concept de rayon visuel, pouvait attribuer à la seule sensation nombre d'attributs de l'objet[4], Alhazen, parce qu'il lui substitue celui de rayon lumineux, est contraint d'admettre que les propriétés géométriques des corps ne peuvent pas être contenues dans cette propriété purement qualitative qu'est la lumière : l'œil affecté du rayon lumineux ne l'est que de lumière et de couleurs, et non pas de figures, de grandeurs et de situations. Cette thèse d'Alhazen n'est-elle pas aussi celle de Berkeley, qui soutient que la couleur et la lumière sont les seuls objets propres et immédiats de la vue[5] ? Ne conduit-elle pas l'un et l'autre de ces auteurs à soutenir que les propriétés géométriques des corps ne sont pas vues, mais jugées ? Les motifs de la distinction des sens et du partage de la sensation et du jugement seraient ainsi solidairement à l'œuvre dès le X^e^ siècle après Jésus-Christ. Pourquoi, dès lors, plus de sept siècles se sont-ils écoulés avant que la question de Molyneux ait été formulée ? Certes, il fallut attendre le début du XIII^e^ siècle et sa traduction latine sous le titre *De perspectiva* pour que l'ouvrage d'Alhazen, écrit en 1030, soit connu des intellectuels européens. Mais nous avons simplement réduit l'écart de deux siècles. Nous

[1] Alhazen (965-1039) est un mathématicien, physicien et philosophe égyptien. Il est l'un des fondateurs de la physique quantitative et de l'optique physiologique.
[2] *The Optics of Ibn al-Haytham Translated With Introduction And Commentary by A.I. Sabra*, London, The Warburg Institute University of London, 1989, livre I, chap. II, p. 8.
[3] Cf. *Essay*, *op. cit*., livre II, chap. VIII, § 9, p. 89-90.
[4] Les rayons visuels délivrent la direction de l'objet grâce à leur position à l'égard de l'axe du cône visuel, sa forme grâce à leur situation les uns par rapport aux autres, sa distance et son relief grâce à leur longueur, son mouvement grâce au changement de leur direction. On dit que les esprits visuels proviennent du devant du cerveau et remplissent les cavités des deux premiers nerfs qui lui sont joints, avant d'atteindre le nerf commun et de le remplir à son tour ; ils se répandent ensuite dans les deux autres nerfs et atteignent le cristallin auquel ils transmettent leur pouvoir visuel.
[5] Cf. NTV, *op. cit*., section 158, p. 281.

allons plutôt tenter de répondre à la question suivante : qu'est-ce qui a manqué à l'optique d'Alhazen pour n'avoir pas suscité la formulation du problème de Molyneux ?

En dépit de la véritable mutation qu'elle accomplit, la science d'Alhazen n'appartient pas au cadre conceptuel de l'optique moderne. Elle continue en effet de concevoir l'œil comme un organe sensible. Alhazen, s'il renonce au concept de rayon visuel entendu comme prolongement de la sensibilité de l'organe, ne renonce pas à cette sensibilité même[1]. D'après lui, c'est l'œil qui sent l'image de l'objet imprimé en son fond sur le cristallin, et non pas l'esprit. Aussi la vision est-elle toujours conçue, à ce moment-là de l'histoire de l'optique, sur le modèle du toucher, c'est-à-dire du contact avec l'objet. En somme, tant que ce qui sent est lui-même sensible, la sensation qui en résulte continue d'être de nature tactile, conçue comme une relation directe avec la chose sentie, quand bien même l'organe n'est plus en contact direct avec elle. Bien plus, le cristallin sur lequel (croit-on encore) est imprimée l'image, parce qu'il est un corps transparent, réduit celle-ci au rang de fenêtre ouverte sur la chose, appréhendée directement par l'organe du sens – de telle sorte que c'est finalement la forme même de la chose qui est sentie :

> […] les formes se transportent depuis cette surface [*sc*. celle du cristallin] et passent à travers le cristallin et le corps sentant qui se trouve dans la cavité du nerf commun, tout en conservant tout du long l'ordre qui étaient le leur sur la surface du cristallin ainsi qu'au niveau des objets[2].

L'image imprimée sur le cristallin porte l'exacte ressemblance de la chose, jusqu'aux couleurs mêmes, qu'Alhazen considère comme des propriétés objectives[3]. Il n'est donc pas question de se demander si ce que l'on voit ressemble à ce que l'on touche, puisque voir et toucher consistent aussi bien l'un que l'autre à appréhender directement l'objet perçu.

Cependant, nous l'avons dit, le savant égyptien accorde le statut d'objets propres et immédiats de la vue – pour employer le vocabulaire de Berkeley – aux seules lumières et couleurs, et considère les propriétés géométriques des corps comme des effets de jugement : comment peut-il dès lors considérer l'objet de la vue comme identique à l'objet réel ? Autrement dit, si la lumière et les couleurs sont les seules visibles *per se*, comment peut-il soutenir que la vision offre un accès immédiat aux choses ? Réduire les visibles *per se* à la lumière et à ses variations colorées contraint Alhazen à attribuer à l'âme des jugements perceptifs inaperçus. Or, le rapport du senti au juger n'est-il pas l'une des dimensions essentielles du problème de Molyneux ?

---

[1] Cf. Alhazen, *op. cit.*, livre I, chap. V, p. 57 : « On dit que les esprits visuels proviennent du devant du cerveau et remplissent les cavités des deux premiers nerfs qui lui sont joints, avant d'atteindre le nerf commun et de le remplir à son tour ; ils se répandent ensuite dans les deux autres nerfs et atteignent le cristallin auquel ils transmettent leur pouvoir visuel ».
[2] *Ibid*., livre II, chap. III, p. 139.
[3] *Ibid*., livre I, chap. IV, p. 64.

C'est ici que les travaux de Philippe Hamou nous sont particulièrement utiles. Dans *Voir et connaître à l'âge classique*, celui-ci souligne que la problématique, d'origine cartésienne, des rapports sensation/jugement est tout autre que celle des auteurs médiévaux, et parle à ce sujet d'une « similitude trompeuse[1] » : si l'idée d'inférence s'effectuant à partir des données de la vue est effectivement présente chez Alhazen, tout comme chez la plupart des « perspectivistes »[2], jamais ce jugement n'est mis au compte d'une faculté intellectuelle distincte de la faculté sensitive. Pour ces théoriciens du Moyen Âge, c'est l'organe de la vue qui possède une faculté judicative et effectue les inférences. L'aptitude du sens n'est donc aucunement concurrencée par celle de l'entendement, qui se contente de recevoir une sensation déjà finement travaillée par l'organe du sens. Par conséquent, bien que les couleurs et la lumière, dans l'optique d'Alhazen, soient les seules qualités objectives à se charger d'esprits visuels, les propriétés géométriques des corps n'en sont pas moins *données par le sens*. L'attribution d'une faculté judicative à l'organe du sens aboutit ainsi à une thèse paradoxale : les figures des corps, chez Alhazen, sont délivrées par le sens de la vue tout en n'étant non pas vues, mais jugées.

C'est pourquoi la perception de la distance n'est guère problématique non plus chez Alhazen, dans la mesure où celui-ci ne saurait y voir la marque ni d'une insuffisance du sens de la vue, ni d'une hétérogénéité entre les sensations visuelles et les sensations tactiles. Chez Alhazen, *le contact avec la chose vue passe ainsi par un jugement effectué à même l'organe*. Si le sens est porteur de jugement, c'est qu'il est encore conçu comme organe doué de sensibilité, fonctionnant comme un sujet. Seul le passage à la conception (moderne) de l'œil comme organe dépourvu de sensibilité permettra l'émergence de la question de l'articulation de la sensation et du jugement, parce que ces opérations devront dès lors être rapportées à des facultés distinctes : la sensibilité et l'entendement. Ce passage de l'organe sensible à l'organe sensoriel, parce qu'il a pour conséquence de distinguer la vue du tact, signifiera aussi la nécessité d'une application du jugement à la sensation : si voir n'est pas toucher des yeux les choses, il est alors nécessaire de juger pour rendre la sensation visuelle adéquate à la chose que l'on touche.

Kepler et la dissociation vision/toucher

Les *Paralipomènes à Vitellion*[3] de Johannes Kepler constituent l'arrière-plan scientifique du problème de Molyneux. Car, dans son ouvrage de 1604[1], le mathématicien impérial conçoit l'œil non

[1] Cf. P. Hamou, *Voir et connaître à l'âge classique*, Paris, PUF, 2002, p. 92.
[2] *Ibid.,* p. 37 : « Le fondement philosophique de la doctrine "perspectiviste" est le concept baconien de "multiplication des espèces". Le terme d' "espèce" doit s'entendre d'abord dans son sens étymologique comme image, forme ou aspect visuel d'une chose ».
[3] Cf. J. Kepler, *Les Paralipomènes à Vitellion*, introduction, traduction et notes par Catherine de Buzon (thèse de troisième cycle), École des hautes études en sciences sociales, Université Paris I Panthéon-Sorbonne.

pas comme un *organe sensible*, mais comme un instrument qui médiatise la sensation sans être le lieu de la sensibilité – c'est-à-dire comme un *organe sensoriel*. Dispositif médiatisé par une image, la vision cesse d'être conçue comme une espèce de toucher, en contact direct avec la chose sentie. Dès lors, l'objet de la vue n'est plus le même que celui du tact. Aussi n'est-il plus absurde de demander avec Molyneux si la vision à l'état de nature, épurée de toute expérience, délivre des objets analogues à ceux du tact : la vision se réalise désormais dans des apparences hétérogènes aux sensations issues du tact. Que l'organe de la vue ne soit plus conçu comme organe sensible le condamne de surcroît à ne plus être en mesure de juger : c'est donc l'esprit qui sera en charge de conformer, autant que faire se peut, les apparences visuelles aux objets qui les ont occasionnées. Avec Kepler, à la vision s'adjoint désormais une faculté irréductible au sens, à savoir le jugement.

La conception de l'œil comme organe sensoriel prend racine dans la théorie keplérienne de la chambre noire, que le mathématicien impérial ne considère plus, à l'instar de ses prédécesseurs[2], comme le moyen de substituer à la vision directe, défaillante dans bien des cas[3], une vision indirecte épurée des défauts du sens, mais, au contraire, comme la représentation artificielle de la vision directe[4]. Le bouleversement introduit par Kepler dans l'histoire de l'optique prend donc racine dans un simple, mais décisif changement de point de vue sur un dispositif connu de longue date[5]. Kepler s'aperçoit ainsi que la chambre noire offre une schématisation fonctionnelle de l'œil humain : la pupille est comparable au trou par lequel les rayons de lumière pénètrent dans le dispositif, le cristallin au ballon que l'on place devant l'orifice pour que convergent les rayons, la rétine à l'écran sur lequel s'inscrit l'image. Dans ce cadre, il n'est plus nécessaire de supposer l'organe de la vue doué d'une quelconque sensibilité. Le dispositif de la chambre noire suggère en effet que l'œil peut recevoir l'image qui s'imprime en son fond sans devoir pour autant la sentir.

La nature de la lumière, substance immatérielle selon Kepler, vient confirmer cette hypothèse. Parfaitement conscient de la rupture qu'il instaure, le mathématicien impérial se démarque ainsi de l'optique de Vitellion, moine polonais du XIII^{e} siècle, qui, pour l'essentiel, s'était réapproprié les thèses d'Alhazen :

---

[1] Comme le souligne Philippe Hamou, *op. cit*., p 72-73, le but de l'ouvrage est d'ordre essentiellement pratique : « L'intérêt de Kepler pour l'optique doit se comprendre comme dérivé primitivement de ses préoccupations d'astronome : la tâche qu'il se propose lorsqu'il commence à rédiger ses "compléments à Vitellion" est de découvrir les causes des erreurs de la vision, afin surtout de ne pas errer dans l'assignation des grandeurs et des distances des astres ».

[2] Il faut cependant nuancer ce point. Comme le souligne Philippe Hamou, *op. cit*., note, p. 74 : « Avant Kepler, Giambattista Della Porta et Léonard de Vinci avaient proposé une telle comparaison, mais ni Porta, ni Vinci n'avaient une compréhension suffisamment fine du phénomène de propagation lumineux. Vinci estime par exemple que le cristallin a pour fonction de redresser l'image inversée projetée dans l'œil, pour la communiquer droite au siège de la sensation ».

[3] Notamment celui de l'observation des astres.

[4] Dans la chambre noire, la lumière apparaît séparée du corps lumineux duquel elle émane, et se meut de façon indépendante d'un tel corps, en vertu des lois de la géométrie : grâce à ce dispositif, tout se passe donc comme si l'on isolait la vision et on l'observait en train de s'accomplir.

[5] Cf. P. Hamou, *op. cit*., p. 73 : « Le phénomène de la chambre obscure est connu depuis longtemps. Les Anciens en avaient décrit certaines occurrences naturelles et, depuis au moins la Renaissance, l'objet appartient à la panoplie de l'astronome ».

> […] si aucun des sens n'est plus admirable et plus subtil que la vision, en parler ainsi [*sc*. à la manière de Vitellion] est indigne. Car c'est dire qu'elle fait passer la sensation de la lumière dans les tuniques par un contact. Je l'admettrais s'il s'agissait d'une sensation de chaleur, et si la vision ne s'accomplissait pas dans l'instant. Mais la lumière et les couleurs, qui ne dégagent que très peu de chaleur et qui pénètrent dans l'œil en un instant, sont bien trop subtiles pour être perçues par une tunique corporelle sous le rapport d'un contact[1].

Ce n'est donc pas seulement, comme il est devenu habituel de le dire, le changement radical introduit par Kepler dans la manière d'envisager l'organe de la vue qui conditionne l'irréductibilité de la vue au toucher, mais aussi celui qui a trait à la nature de la lumière : tandis qu'Alhazen considérait encore celle-ci comme une propriété de certains corps, Kepler en fait une substance indépendante et immatérielle[2]. Par suite, ce que l'œil reçoit en son fond n'est pas une partie de la chose, mais une entité qui, à la fois, rend visible et signe à jamais l'éloignement des corps[3]. La vision ne se réalise pas sur le mode de la rencontre avec son objet : la lumière qui pénètre dans l'œil, parce qu'elle n'est pas faite de matière, n'y est pas sentie. Ainsi, l'insensibilité organique est pour Kepler aussi bien imputable à l'absence de sensible au cœur de l'organe, qu'à la structuration proprement instrumentale de l'œil.

Mais qu'est-ce qui peut bien être le sujet de la perception, dès lors que l'œil, désormais privé de sensation, ne peut remplir une telle fonction ? D'après Kepler, il ne peut s'agir que de l'esprit :

> Ce n'est donc pas la tunique, ni même le nerf, mais l'esprit ou quelque chose de plus divin peut-être, qui reçoit la lumière et la perçoit[4].

Car il doit bien exister, entre le senti et le sentant, une certaine communauté de nature. Le nerf optique, d'une solidité équivalente à celle des tuniques rétiniennes et cristallines, ne saurait être le lieu de la sensibilité. Les humeurs, quant à elles, sont certes d'une plus grande subtilité que les nerfs, mais Kepler a démontré qu'elles ne pouvaient recevoir aucune « espèce », c'est-à-dire aucune image d'objet[5]. En somme, seule une substance elle-même immatérielle pourra s'unir à la lumière : seul l'esprit sera à même de voir. Ainsi s'éclaircit l'origine de la fameuse déclaration par laquelle Descartes

---

[1] J. Kepler, *op. cit.*, chap. V, p. 387.
[2] *Ibid*., chap I : « De la nature de la lumière ».
[3] Cf. P. Hamou, *op. cit*., p. 77 : « Il faut désormais admettre que dans la théorie de la vision nous avons affaire non pas directement aux choses mais aux effets naturels que les choses ont sur nos organes, et cela est lourd d'implications non seulement pour la théorie de la vision mais aussi pour la théorie de la connaissance et le statut épistémologique du sensible ». Outre l'invention de la lunette astronomique, qui motiva l'assimilation des yeux à des lunettes naturelles, Philippe Hamou, pour rendre compte d'un tel changement de paradigme, mentionne la découverte de la perspective picturale, *op. cit*., p. 51 : « L'expérience des tableaux perspectifs conduisait ceux qui l'éprouvaient à se demander si voir n'était pas au fond toujours lire ou interpréter quelque chose comme une peinture. En d'autres termes, la théorie de la vision était comme invitée à s'installer sur le terrain moderne d'une théorie de la représentation et du signe ».
[4] *Ibid.,* chap. V, p. 387.
[5] *Ibid.*

inaugure le quatrième discours de la *Dioptrique* : « c'est l'âme qui sent, et non le corps[1] » : s'il n'est pas question, pour Descartes, de soutenir que c'est parce que la lumière est une substance immatérielle que l'âme seule peut la sentir[2], sa thèse de l'insensibilité organique n'en constitue pas moins la traduction, sur le plan métaphysique, de ces lignes des *Paralipomènes*. Ainsi, l'auteur de la *Dioptrique* de 1637 a retenu de Kepler le motif de la mécanisation de l'œil, tout en abandonnant ses réflexions quasi mystiques sur la nature de la lumière.

La spécification de l'organe de la vue ainsi réalisée par le mathématicien impérial produit aussitôt une différenciation entre les sensations visuelles et les sensations tactiles : si voir ne consiste pas à toucher des yeux la chose que l'on voit, mais à appréhender des *images*, si l'on en a fini du réalisme direct hérité de l'Antiquité, les sensations issues de la vue deviennent *ipso facto* susceptibles de ne plus ressembler aux sensations issues du tact – ce qui demeurait impossible tant que l'œil et la main se saisissaient d'un seul et même corps. Parce qu'elle implique l'irréductibilité des sensations visuelles aux sensations tactiles, l'optique keplérienne confère ainsi à la question de Molyneux une pertinence à laquelle elle n'aurait pu auparavant prétendre : il n'est désormais plus absurde de demander si les sensations visuelles, assimilées à des images, nous donnent à voir les objets tels que le tact nous les donne à palper. Mais un œil privé de sensibilité l'est aussi bien de la faculté de juger : simple vecteur d'image, réductible à un dioptre, l'œil ne calcule plus, ne raisonne plus.

La façon radicalement originale dont Kepler conçoit l'organe de la vue se traduit aussitôt par un bouleversement quant à la nature de l'image figurant en son fond. D'ores et déjà, le *lieu* d'une telle image n'est plus le même, puisque le cristallin cesse d'être l'endroit où viennent buter les rayons lumineux, pour devenir ce par quoi l'image de l'objet vient s'imprimer sur la rétine[3]. C'est ainsi que le *statut physique* de cette image en vient à se modifier : si la chambre noire est la reproduction agrandie de l'œil, et qu'à l'écran correspond non pas le cristallin, corps transparent, mais la rétine, véritable toile, l'image de l'objet ne peut plus se réduire à une sorte de fantôme, doué d'aucune autre fonction que d'autoriser le contact avec cet objet, mais constitue une véritable entité physique, existant indépendamment de la perception que l'on en peut avoir. Un tel bouleversement est absolument décisif, puisque, outre de condamner définitivement le réalisme direct, il vient inscrire les figures des choses parmi les objets propres de la vue :

[1] Descartes, *Dioptrique*, *op. cit.*, p. 109.
[2] La question de la nature de la lumière est précisément ce que Descartes met entre parenthèses au début de l'ouvrage, dans la mesure où une telle nature est inutile à la détermination de la façon dont elle participe à la vision : « Or, n'ayant ici autre occasion de parler de la lumière, que pour expliquer comment ses rayons entrent dans l'œil, et comment ils peuvent être détournés par les divers corps qu'ils rencontrent, il n'est pas besoin que j'entreprenne de dire au vrai quelle est sa nature […] ». *Ibid*., discours premier, p. 83.
[3] Cf. J. Kepler, *op. cit*., p. 388-389 : « Enfin il est évident pour le sens que la représentation, ou l'image, de l'objet opposé apparaît dans le noir de l'œil. Démocrite l'Ancien, selon Aristote, *De sensibilibus*, chap. II, disait donc que la vision se fait par le moyen de cette image ou de cette représentation ; Vitellion a dit qu'elle se fait par un éclairage confus du cristallin. Et moi je dis que la vision se fait par cette peinture manifeste et démontrée de manière incontestable ».

> Alors que jusqu'à maintenant l'image était un être de raison, appelons désormais peintures les figures des objets qui apparaissent réellement sur un papier ou sur un autre écran[1].

Pour la première fois dans le cadre de la théorie de l'intromission du rayon lumineux, la lumière trace au fond de l'œil des figures qui deviennent susceptibles d'être vues, et non simplement jugées ou rendues visibles sous l'impulsion du jugement. Tout à fait paradoxalement, c'est lorsque l'image qui s'imprime dans l'œil cesse d'y être sentie que les figures qu'elle contient acquièrent le statut de sensibles *per se*. Mais le paradoxe n'est qu'apparent : c'est précisément parce que l'œil n'est plus, désormais, doué de sensibilité, que les figures qu'il était impuissant à sentir se voient pourvues, à titre d'effets d'une substance géométrisée, de la possibilité d'être vues. Puisque la peinture rétinienne n'est pas tant, pour Kepler, la cause de l'inexplicable vision, que son objet[2], voir consiste à percevoir non pas les choses ou leurs doubles, mais la lumière figurée elle-même. Une telle visibilité des figures vient creuser l'écart entre le voir et le toucher, écart que la conception de l'œil comme organe sensoriel avait déjà introduit. Tandis que les perspectivistes, en faisant des figures des effets de jugement, rendaient paradoxalement effectif le contact avec la chose même, Kepler, parce qu'il accorde aux figures une visibilité antérieure à tout jugement, crée la possibilité d'un hiatus entre les figures visibles et les figures tactiles. Car les figures qui seront vues seront celles-là mêmes qui s'impriment sur l'image rétinienne, et non pas les figures des corps tels que le tact peut les appréhender.

Que les figures obtiennent ainsi le statut de sensibles *per se* implique une requalification du rôle du jugement à l'égard des paramètres visuels. Non seulement le jugement, chez Kepler, devient le fait de l'esprit et non plus de l'œil, creusant ainsi un écart entre ce qui relève du sens et ce qui relève de l'entendement, mais il perd ce faisant l'une de ses principales prérogatives : celle de susciter la vision des figures. Si, chez Alhazen, était dévolue au jugement la tâche d'appréhender et d'engendrer la visibilité de toutes les qualités premières des corps, l'optique keplérienne réduit la participation du jugement à l'appréhension de leur distance, de leur « plage », c'est-à-dire de leur situation, et de leur « quantité », c'est-à-dire de leur grandeur. La figure des corps fait désormais exception à ce dispositif de production des qualités visuelles, parce qu'elle est la seule à être en quelque sorte « contenue » dans la lumière : les rayons lumineux, d'après Kepler, viennent buter au fond de l'œil de telle sorte qu'à chaque rai de lumière correspond sur la rétine un point qui, relié à tous les autres, forme la figure de l'objet sur lequel les rayons se sont réfractés[3]. En revanche, les autres qualités premières sont chez Kepler, comme elles l'étaient chez ses prédécesseurs, conditionnées par le jugement.

---

[1] J. Kepler, *op. cit*., p. 364.

[2] La vision correspond à la sensation de la rétine affectée d'esprits visuels : « […] telle est la peinture, telle est la vision ». J. Kepler, *op. cit*., p. 395.

[3] *Ibid.,* p. 312 : « Il y a en effet conservation d'un rapport tel que les droites menées de points singuliers des objets visibles en un point déterminé à l'intérieur de l'enceinte de l'œil devront concourir selon un angle pratiquement égal à celui selon lequel les parties singulières sont dépeintes à l'intérieur ; de sorte que même les points les plus petits ne sont pas oubliés, et qu'ainsi plus grande est la subtilité de la vision d'un homme et plus grande aussi est la subtilité de cette peinture dans son œil ».

Outre le *sujet* du jugement, qui n'est plus le sens mais l'esprit, c'est la manière dont ce jugement opère qui change radicalement sous l'impulsion du mathématicien impérial. Ainsi, la distance est pour lui tout aussi inapparaissante qu'elle l'était déjà pour Alhazen ; seulement, pour la première fois, un jugement fondé sur la connaissance des lignes et des angles optiques vient résorber son invisibilité première, et la donner à sentir : nous connaissons par habitude, explique Kepler, la distance qui sépare nos deux yeux, et leur rotation nous permet d'évaluer les angles que cette distance forme avec les rayons réfléchis des objets. Nous avons dès lors « toute la géométrie du triangle[1] » et pouvons ainsi calculer, et par conséquent voir l'éloignement des objets[2]. Ce n'est donc ni Descartes, ni encore moins Ptolémée ou Alhazen, qui ont introduit le calcul distanciométrique dans la théorie de la vision, mais Johannes Kepler. Si Ptolémée conçoit bien une inférence qui s'applique aux lignes optiques, elle n'a pas pour fonction de donner à voir les distances, mais de donner à connaître les grandeurs réelles des corps. Si, en revanche, Alhazen admet l'existence d'un jugement qui, d'inapparaissant qu'il était, fait passer un paramètre – en l'occurrence la distance – au rang de sensible, jamais le savant arabe n'a estimé qu'une telle inférence était de nature mathématique. C'est, d'après lui, l'expérience seule qui confère à la distance sa visibilité. Pour la première fois avec Kepler, un jugement géométrique donne à voir les situations, les distances et les grandeurs des corps. Et pour la première fois, le jugement qui participe à la perception n'est pas mis au compte de la sensibilité de l'organe, mais d'une faculté de l'esprit, le sens commun[3]. Au jugement d'entendement est ainsi dévolu le rôle de produire, autant que faire se peut, la correspondance entre l'apparence visuelle et la réalité matérielle de l'objet, telle qu'elle peut être appréhendée par le tact – correspondance qui demeure imparfaite, car les figures visibles ne sont pas identiques aux figures tangibles. Par exemple, un cercle vu de côté imprimera une ellipse sur la rétine, et donnera donc à voir une figure dissemblable à la figure réelle, que le sens du toucher, en revanche, sera capable d'appréhender. Mais n'avons-nous pas dit qu'un tel écart entre les sensations visuelles et les sensations tactiles constituait la principale condition d'émergence du problème de Molyneux ? Pourquoi, dans ce cas, a-t-il fallu près d'un siècle pour que le savant irlandais pose la question de la diversité des sensibles ?

Car l'argument[4] avancé par Kepler, selon lequel une substance matérielle ne peut appréhender une substance immatérielle, signe en même temps l'incomplétude de sa théorie de la vision. En effet, si l'esprit est seul à même de voir *parce qu'il est de même nature que la lumière*, la vision ne pourra consister en autre chose qu'en l'union de ces deux substances immatérielles, dont il est précisément impossible de rendre compte dans le cadre conceptuel élaboré par le mathématicien impérial : comment la lumière issue de l'image rétinienne pourrait-elle rejoindre l'esprit, quand le chemin

[1] *Ibid*., chap. III, p. 138.
[2] Sur ce point, voir G. Simon, *Archéologie de la vision*, Paris, Éditions du Seuil, 2003, troisième partie.
[3] J. Kepler, *op. cit*., p. 138.
[4] Argument qui n'est autre que la forme primitive de celui qui inaugure le problème de l'union de l'âme et du corps : comment deux substances essentiellement distinctes peuvent-elles agir l'une sur l'autre ?

menant jusqu'à lui n'est fait que de tuyaux obscurs[1] ? Et se peut-il que l'esprit descende jusqu'à l'œil pour saisir l'image imprimée par la lumière en son fond ? Ce que Kepler présente comme une alternative apparaît ainsi plutôt comme une véritable aporie :

> Je dis donc qu'il y a vision quand une représentation de l'ensemble de l'hémisphère du monde situé devant l'œil, et d'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 amenée par ces esprits à l'intérieur des cavités du cerveau qu'elle comparaît devant le tribunal de l'âme ou de la faculté visuelle, ou bien si c'est la faculté visuelle qui, telle un Questeur délégué par 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 disserter[2].

Kepler, parce qu'il a substitué à la rencontre des deux entités matérielles de l'ancienne optique (l'œil et l'espèce), l'union de deux substances immatérielles (l'esprit et la lumière), se trouve ainsi réduit à ne pouvoir expliquer ce que ses prédécesseurs considéraient comme parfaitement compréhensible. Dans la mesure où elle ne comporte pas, à proprement parler, de théorie de la vision, l'optique de Kepler n'offre donc pas le cadre conceptuel suffisant à la formulation du problème de Molyneux. C'est sans doute ce qui explique que Berkeley et Voltaire ne lui attribuent pas la paternité de la réponse anticipée qu'ils découvrent en revanche, à l'état latent, sous la plume de Descartes[3].

La théorie cartésienne de la vision : évincer le jugement, restaurer le visible

Sans Descartes, Molyneux n'aurait pu formuler son fameux problème. Parce que la *Dioptrique* de 1637 offre une théorie de la vision véritablement achevée, cet ouvrage put être interprété, et ce (explicitement) dès le début du XVIII[e] siècle, comme offrant une réponse positive au problème du

[1] J. Kepler, *op. cit*., p. 308 : « Je ne pense pas en effet qu'il faille écouter Vitellion lorsqu'il estime, dans la proposition 20 du livre III, que ces représentations lumineuses poursuivent leur voie plus avant, à travers le nerf, jusqu'en un point au milieu du chemin où les nerfs de chacun des deux yeux se réunissent par une sorte de nœud, puis derechef se séparent dans les cavités du cerveau propres à chacun. 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 tout genre des humeurs et des autres choses transparentes, s'est déjà entièrement soustrait lui-même aux lois optiques ? »
[2] *Ibid*., p. 308-309.
[3] Soulignons cependant que le principe de la dissemblance, qui fondera, chez Descartes, la théorie de la perception, a été aperçu par Kepler à propos de la musique, mais pour être rapidement écarté. Cf. A. Charrak, « Les causes et les effets de la musique selon Kepler », dans F. Malhomme et A.-G. Wersinger (éd.), *Musikè et aretè : la musique et l'éthique de l'Antiquité à l'âge moderne*. *Actes du colloque international tenu en Sorbonne les 15-17 décembre 2003*, Paris, Vrin, 2007, p. 233.

savant irlandais. Qu'il nous soit permis de citer à nouveau ces quelques lignes des *Éléments de la philosophie de Newton* :

> Tout cela [*sc.* la question de savoir si les lignes et les angles optiques constituent ce par quoi nous voyons] ne pouvait être éclairci, et mis hors de toute contestation, que par quelque aveugle-né à qui on aurait donné le sens de la vue. Car si cet aveugle, au moment qu'il eut ouvert les yeux, eût jugé des distances, des grandeurs et des situations, il eût été vrai que les angles optiques, formés tout d'un coup dans sa rétine, eussent été les causes immédiates de ses sentiments[1].

Dans un texte célèbre des *Réponses aux sixièmes objections*, Descartes distingue « trois degrés du sens », ou encore trois éléments constitutifs de la perception sensible. C'est en suivant cette tripartition que nous lirons les pages qu'il consacre à la théorie de la vision dans le sixième discours de la *Dioptrique*[2]*,* parce que ce texte des *Réponses* envisage sous le prisme de la distinction sensation/jugement ce que Descartes exposait en 1637 sous celui de la pluralité des qualités de la vue : Descartes s'attache à distinguer, dans les *Réponses aux sixièmes objections*, ce qui, dans la perception, relève de la détermination physique (premier degré du sens), de la sensation de l'âme (second degré) et du jugement d'entendement (troisième degré). À l'aide de cette tripartition, nous voudrions montrer que Descartes, dans la *Dioptrique*, résout l'aporie de Kepler et élabore une théorie de la vision qui peut effectivement être lue comme une première réponse – positive – au problème de Molyneux.

Contrairement à ce que l'on pourrait croire à première vue, Descartes n'établit pas, dans ce texte, que les qualités des corps sont jugées bien plutôt que senties. L'auteur de la *Dioptrique* montre comment nous *voyons* les figures, les grandeurs, les situations et les distances des objets, serait-ce à l'aide d'un jugement : à l'aide d'un dispositif bien particulier, celui de l'institution de nature, Descartes parvient à combler l'écart existant entre l'image rétinienne isolée par Kepler, et la façon dont, de fait, nous percevons le monde par la vue. Ce dispositif lui permet du même coup de retrouver l'homogénéité perdue entre les sensations visuelles et tactiles. Pour Kepler, l'objet de la vue n'était autre que l'image rétinienne, dont certains défauts pouvaient être compensés par un jugement producteur de visibilité, mais non pas le principal, celui qui concerne la figure. Pour Descartes, si la vision est bien médiatisée par l'image rétinienne, celle-ci ne constitue pas *l'objet de la vue* : au moyen d'un dispositif divinement institué, la vision s'émancipe de cette « peinture » et donne accès à des sensibles qui sont communs à ceux du tact.

Dans les *Réponses aux sixièmes objections*, Descartes, tout en présentant la théorie de la vision qu'il expose à l'occasion de la distinction des trois degrés du sens comme la simple reprise de celle de

[1] Voltaire, *op. cit*., deuxième partie, chap. VII, p. 318.

[2] Cet ouvrage est le premier des trois « essais » (les deux autres étant *Les Météores* et *La Géométrie*) qui suivent et constituent l'application des règles énoncées dans le *Discours de la méthode* (1637). La théorie de la vision qu'il présente essentiellement dans le sixième discours n'est pas sa fin, mais le moyen d'améliorer la fabrication des lunettes et, par là même, d'accroître les connaissances astronomiques.

la *Dioptrique*[1], élabore une conception originale des rapports sensation/jugement : désormais, toutes les qualités premières, et non plus seulement la distance et la situation des corps, sont considérées comme des visibles *per se* : le jugement ne produit plus aucune visibilité ; loin d'être antérieur à la sensation et de la susciter, il lui succède et corrige dans l'esprit ses imperfections. Alors que cette nouvelle théorie du visible aurait pu réintroduire un écart entre la vue et le toucher, elle vient bien plutôt le combler d'une façon résolument neuve – non plus au niveau du sensible, mais du seul entendement : si les sensations visuelles ne correspondent plus tout à fait aux sensations tactiles, le jugement est cependant susceptible de rectifier, au niveau de l'esprit, l'écart qui les sépare.

Entre ces deux textes, le matériau du jugement passe de l'inaperçu au perçu : dans la *Dioptrique*, le jugement prend appui sur les figures de l'image rétinienne, dans les *Réponses*, il prend appui sur les vérités géométriques auxquelles parvient l'entendement dans son exercice naturel : tout se passe comme si Descartes avait perçu la difficulté qu'il y a à faire d'une entité inapparaissante la matière de l'acte judicatif. Cependant, dans ce texte plus tardif, la perception demeure suscitée sans reste par un dispositif qui fonctionne géométriquement (l'institution de nature). C'est cette conception qui semblera proprement inacceptable aux empiristes des Lumières.

Le premier degré du sens : les mouvements géométrisables

Si Kepler laisse aux philosophes la question de savoir comment la peinture rétinienne est aperçue par l'âme, Descartes, dans la *Dioptrique*, rompt avec le présupposé selon lequel cette peinture constitue l'objet de la vision et soutient que les mouvements figurables que, d'après lui, elle imprime sur le cerveau *via* les nerfs, suffisent à nous donner les différentes sensations de la vue[2]. Ce niveau

[1] Cf. Descartes, *Réponses aux sixièmes objections*, AT tome IX-1, p. 237 : « Et même j'ai fait voir, dans la *Dioptrique*, […] ».

[2] Cf. Descartes*, Dioptrique*, *op. cit*., discours premier, p. 84-85 : « Vous ne trouverez pas étrange non plus, que par son [la lumière] moyen nous puissions voir toutes sortes de couleurs ; et même vous croirez peut-être que ces couleurs ne sont autre chose, dans les corps qu'on nomme colorés, que les diverses façons dont ces corps la reçoivent et la renvoient contre nos yeux : si vous considérez que 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 moindres que nous font celles qui sont entre le rouge, le jaune, le vert, et toutes les autres couleurs ; et toutefois que ces différences ne sont autre chose, en tous ces corps, que les diverses façons de mouvoir, ou de résister aux mouvements de ce bâton. En suite de quoi vous aurez occasion de juger, qu'il n'est pas besoin de supposer qu'il passe quelque chose de matériel depuis les objets jusqu'à nos yeux, pour nous faire voir les couleurs et la lumière, ni même qu'il y ait rien en ces objets, qui soit semblable aux idées ou aux sentiments que nous en avons : tout de même qu'il ne sort rien des corps, que sent un aveugle, qui doive passer le long de son bâton jusqu'à sa main, et que la résistance ou le mouvement de ces corps, qui est la seule cause des sentiments qu'il en a, n'est rien de semblable aux idées qu'il en conçoit ». Ainsi, c'est prioritairement pour réfuter la thèse suivant laquelle la vision s'effectue par contact que Descartes mobilise la figure de l'aveugle aux bâtons – de telle sorte que ses comparaisons entre les perceptions tactiles d'un aveugle et celles d'un voyant, loin de se situer dans le prolongement de la tradition antique et médiévale qui reconduit la vision au toucher, font au contraire rupture avec elle.

strictement physique de la production des perceptions, qui prend fin au niveau des mouvements cérébraux, est ce que Descartes appelle « le premier degré du sens » :

> 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[1].

Ainsi, au lieu de chercher à concevoir, à l'instar de Kepler, comment l'image rétinienne peut être vue par l'âme, Descartes s'attache à démontrer la vanité d'une telle recherche[2] et conclut à l'impossibilité d'une vision par voie de ressemblance[3] : ce n'est pas une image semblable à son objet qui engendre les sensations de la vue, mais les seuls mouvements qu'elle transmet[4]. Par là, l'auteur de la *Dioptrique* rejette l'idée d'une inscription corporelle de la vision : alors que Kepler faisait encore l'hypothèse d'une « descente de l'âme » à l'intérieur du corps afin qu'elle y contemple l'image rétinienne, Descartes, parce qu'il estime impossible ce dispositif de redoublement du regard, mécanise entièrement le corps propre et le prive non seulement de la faculté de sentir, mais aussi de la capacité d'accueillir en son sein cette faculté. Les thèses cartésiennes ne conditionnèrent donc pas uniquement la dimension problématique de l'énoncé de Molyneux ; elles contribuèrent d'abord à compléter son « *background* » proprement physique en élaborant le premier schéma explicatif de la vision compatible avec la mécanisation du dispositif oculaire effectuée par Kepler. Mais l'élaboration, par Descartes, de ce schéma explicatif signifia en même temps que les défauts de l'image rétinienne cessaient de faire obstacle à l'identification des objets.

Le « premier degré du sens » ne suffit cependant pas à résoudre l'aporie keplérienne : si l'image rétinienne disparaît des nerfs au profit de simples mouvements, comment une sensation peut-elle naître dans l'âme conséquemment à ces impulsions mécaniques ? Autrement dit, Descartes n'a-t-il pas supprimé l'image telle que la concevait Kepler pour rencontrer une difficulté plus grande que celle à laquelle s'était heurté le mathématicien impérial ?

---

[1] Descartes, *Réponses aux sixièmes objections*, *op. cit*., p. 236.

[2] Cf. Descartes, *Dioptrique*, *op. cit.,* discours quatrième, p. 112 : « 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 jusqu'au cerveau, ainsi que font communément nos 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 par ces objets, et reçues par les organes des sens extérieurs, et transmises par les nerfs jusqu'au cerveau ».

[3] *Ibid*., p. 112-113 : « 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 jusqu'au-dedans de notre cerveau, il faut au moins 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 […] ».

[4] Descartes restera fidèle à cette conception jusqu'à la fin de sa vie. Cf. *Les Passions de l'âme*, AT tome XI, art. 13, p. 338 : « […] j'ai expliqué en la *Dioptrique*, comment tous les objets de la vue, ne se communiquent à nous que par cela seul qu'ils meuvent localement, par l'entremise des corps transparents qui sont entre eux et nous, les petits filets des nerfs optiques, qui sont au fond de nos yeux, et ensuite les endroits du cerveau d'où viennent ces nerfs : qu'ils les meuvent, dis-je, en autant de diverses façons, qu'ils nous font voir de diversités dans les choses ».

Le second degré du sens : les sensations de l'âme

La réponse de Descartes est bien connue : les mouvements qui parviennent jusqu'au cerveau suite à l'impulsion donnée au nerf optique par l'image imprimée sur la rétine deviennent des sensations de l'âme en vertu d'une institution, par laquelle Dieu a établi des rapports déterminés entre tel mouvement déterminé et telle sensation visuelle[1]. Autrement dit, à la phase strictement mécanique qui prend fin au niveau de la glande pinéale succède, dans le processus sensoriel, une phase que l'on a pu qualifier de « sémiotique »[2], en cela qu'elle pense les rapports du physique au psychique comme des relations de signification conçues par analogie avec le langage humain[3]. D'après le texte des *Réponses aux sixièmes objections*, tout ce qui relève des effets d'une telle institution divine appartient au « second degré du sens » :

> Le second contient tout ce qui résulte immédiatement en l'esprit, de ce qu'il est uni à l'organe corporel ainsi mu et disposé par ses objets […][4].

Parce qu'il borne l'effectivité des lois optiques au mécanisme oculaire, là où Kepler tentait de concevoir un transport de l'image au-delà de la rétine, Descartes élabore une théorie de la vision qui, paradoxalement, fait fond sur l'essentiel des thèses du mathématicien impérial – notamment la conception strictement instrumentale de l'organe du sens.

Mais que donnent à voir, d'après Descartes, les lois de l'union de l'âme et du corps ? Le détail de ce « second degré du sens » révèle que celui-ci, loin de se contenter de fournir à la théorie keplérienne de la vision le maillon métaphysique qui lui faisait défaut, élabore une conception inédite de l'articulation de la sensation et du jugement, qui, certainement, l'aurait conduit à répondre par l'affirmative au problème de Molyneux.

Descartes énumère une pluralité de sentiments qui délimitent le domaine du sensible en le distinguant de celui du physique et de celui de l'intelligible, et qui semblent se réduire à ce que la tradition réunira sous le nom de qualités secondes :

---

[1] Cf. Descartes, *Dioptrique*, *op. cit*., discours sixième, p. 130 : « Or, encore que cette peinture, en passant ainsi jusqu'au-dedans de notre tête, retienne toujours quelque chose de la ressemblance des objets dont elle procède, il ne se faut point toutefois persuader, ainsi que je vous ai déjà tantôt assez fait entendre, que ce soit par le moyen de cette ressemblance qu'elle fasse que nous les sentons, comme s'il y avait derechef d'autres yeux en notre cerveau, avec lesquels nous la puissions apercevoir ; mais plutôt, que ce sont les mouvements par lesquels elle est composée, qui, agissant immédiatement contre notre âme, d'autant qu'elle est unie à notre corps, sont institués de la nature pour lui faire avoir de tels sentiments ».

[2] Cf. par exemple P. Hamou, « Sens et fonction du modèle linguistique dans la *Nouvelle théorie de la vision* », dans D. Berlioz (dir.), *Berkeley, langage de la perception et art de voir,* Paris, PUF, 2003, p. 53.

[3] Nous nous attacherons au détail de la comparaison perception/langage dans la seconde partie de cette étude, pour établir que loin d'impliquer l'idée d'un apprentissage du voir, celle-ci est solidaire d'une conception anhistorique de la vision.

[4] Descartes, *ibid.*

> […] et tels sont les sentiments de la douleur, du chatouillement, de la faim, de la soif, des couleurs, des sons, des saveurs, des odeurs, du chaud, et autres semblables, que nous avons dit, dans la sixième Méditation, provenir de l'union et pour ainsi dire du mélange de l'esprit avec le corps[1].

Appliquées au seul cas de la vision, ces lignes signifieraient ainsi que les mouvements imprimés sur le cerveau *via* le nerf optique susciteraient en l'âme des sensations de lumière et de couleurs, mais non pas de figure, de situation, de grandeur et de distance, qui, par conséquent, ne relèveraient pas du second, mais du troisième degré du sens – autrement dit, seraient jugées et non pas vues. Descartes aurait procédé à l'éviction d'une autre thèse keplérienne, celle de la visibilité des figures, ruinant ainsi la prétention à l'objectivité propre à la sensibilité, puisque la vue ne délivrerait en fait que de la lumière et des couleurs.

Une telle lecture de ce texte des *Réponses* peut essentiellement prendre appui sur deux déclarations de Descartes. D'une part, l'auteur de la *Dioptrique* précise que seules les couleurs et la lumière constituent les objets propres de la vue[2]. D'autre part, il souligne qu'il a montré, dans cet opus, « que la grandeur, la distance et la figure ne s'aperçoivent que par le raisonnement, en les déduisant les unes des autres[3] ». C'est la raison pour laquelle Philippe Hamou fait sienne cette interprétation de la pensée cartésienne : Descartes n'aurait distingué la sensibilité du jugement que pour mieux les articuler au sein même de la vision, et soutenir que ce que l'on croit voir, c'est-à-dire des figures, des grandeurs, des situations, est en réalité jugé, ou encore que voir consiste tout autant à sentir (des couleurs) qu'à juger (des figures, des grandeurs, des situations)[4]. À distance d'une telle lecture[5], Richard Glauser estime, à notre avis de bon droit, qu'au « second degré du sens » n'appartiennent pas seulement les qualités dites « secondes », mais également celles que l'on qualifie de « premières ». Sa démonstration consiste à prendre appui sur le texte des *Réponses* et à souligner que le troisième degré du sens, auquel Descartes attribue ce qui relève en propre du jugement, suppose la visibilité des qualités premières :

> Si les qualités spatiales ne sont donc pas les seuls objets du troisième degré, elles ne sont pas non plus propres au seul troisième degré. Au moins certaines d'entre elles sont également, en un sens, les objets

[1] *Ibid.*
[2] Cf. *Dioptrique*, *op. cit*., discours sixième, p. 130 : « Et premièrement, touchant la lumière et les couleurs, *qui seules appartiennent proprement au sens de la vue* […] » (nous soulignons).
[3] *Réponses aux sixièmes objections*, *op. cit*., p. 237.
[4] Cf. P. Hamou, *op. cit*., p. 93 : pour Descartes, « […] la perception des propriétés spatiales relève du raisonnement et non directement de la sensation ». L'auteur va jusqu'à faire de l'idée innée de l'étendue la condition d'une telle « perception » – tandis que selon nous, le dispositif de l'institution de nature permet précisément de faire l'économie de l'innéisme : « […] l'idée claire et distincte de l'étendue, idée innée que l'esprit découvre en lui-même, exhibe dans sa "réalité objective" l'essence même de cette extériorité obscurément ressentie par les sens : l'extension mathématique tridimensionnelle », *Ibid*., p. 101 ; et quelques lignes plus loin : Descartes ferait sienne cette « […] thèse très déterminée selon laquelle la perception des propriétés spatiales particulières résulte d'une forme d'inférence et requiert la saisie intuitive préalable de l'essence abstraite de l'étendue », p. 101-102. Il s'agit également de la thèse soutenue par Jean-Pierre Cavaillé : « […] la distance, la grandeur, les figures des objets ne sont pas "vues", mais "imaginées" par une imagination qui est une intellection toute géométrique ». *Descartes. La Fable du monde,* Paris, Vrin, 1991, p. 117.
[5] Lecture qui, soulignons-le, est aussi celle de Cassirer : « C'est seulement le jugement d'entendement qui transforme en objets, interprète comme objets, les sensations données immédiatement […] ». *Le Problème de la connaissance*, *op. cit*., t. I, p. 360.

> d'une perception du deuxième degré, donc non judicative. Car on trouve au second degré non seulement la couleur et la lumière, mais encore « l'étendue de cette couleur », « sa terminaison » (c'est-à-dire sa figure) et sa situation ». C'est dire, par conséquent, qu'il existe également une perception des qualités premières au niveau du deuxième degré[1].

Pour reprendre l'exemple de la perception visuelle d'un bâton, qui vient illustrer la distinction cartésienne des trois degrés du sens et auquel Richard Glauser se réfère dans ces lignes, si la détermination de « quelque chose touchant la grandeur, la figure et la distance[2] » de cet objet relève *stricto sensu* du jugement et non pas du sens, le matériau de cette « détermination[3] », à savoir « l'étendue de cette couleur, de sa terminaison et de la relation de sa situation avec les parties de mon cerveau[4] » relève clairement du second degré du sens, et appartient donc au domaine du proprement sensible. Ce n'est pas là contredire la caractérisation de la lumière et des couleurs comme « objets propres de la vue », dans la mesure où celle-ci signifie que de tels sensibles ne sauraient être perçus par l'un des autres sens – et non qu'ils viennent borner le domaine du visible[5]. Aussi le dispositif de l'institution de nature a-t-il pour fonction d'expliquer la manière dont il est possible de *voir* les qualités des corps, et de rendre ainsi à la vue les paramètres que Kepler, à la suite de ses prédécesseurs, attribuait encore au jugement. La question qui se pose est dès lors la suivante : les qualités premières perçues par la vue sont-elles identiques à celles du tact ou bien, comme Kepler l'estime pour la figure, radicalement différentes ?

Il est tout à fait remarquable que Descartes, afin d'expliquer la façon dont s'effectue la vision des différents paramètres visuels, suive, dans la *Dioptrique*, l'ordre qu'avait adopté Kepler dans ses *Paralipomènes* : tous deux débutent leur examen par les couleurs, puis envisagent successivement la situation, la distance et la grandeur des objets. Mais Descartes distingue, outre les qualités visuelles énumérées par Kepler, la lumière, qu'il place en première position, et la figure, par laquelle il clôt la série :

> Toutes les qualités que nous apercevons dans les objets de la vue, peuvent être réduites à six principales, qui sont : la lumière, la couleur, la situation, la distance, la grandeur et la figure[6].

Il s'agit de comprendre les raisons de ces modifications. Nous avons vu que pour le mathématicien impérial, la figure n'est autre chose que l'effet de la réfraction dans l'œil de la lumière,

---

[1] R. Glauser, *Berkeley et les philosophes du XVII^e siècle*. *Perception et scepticisme*, Sprimont, P. Mardaga (éd.), 1999, p. 72.
[2] *Réponses aux sixièmes objections*, *op. cit*., p. 237.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] Mais une telle lecture ne revient-elle pas à siphonner le troisième degré du sens ? Autrement dit, que reste-t-il au jugement, si les grandeurs, les figures et les distances ne sont pas moins vues que la lumière et les couleurs ? Nous montrerons, au moment d'aborder le dernier degré de la perception, que ces paramètres ne sont jugés *qu'après avoir d'abord été sentis*.
[6] *Descartes, Dioptrique*, *op. cit*., discours sixième, p. 130.

de telle sorte que sa vision n'est que celle de cette substance immatérielle et des couleurs qu'elle engendre au contact des corps. Plus précisément, la figure s'aperçoit, d'après Kepler, en même temps que les couleurs, puisqu'elle n'est autre que la lumière réfractée et empreinte de la couleur des corps. Descartes, quant à lui, distingue la vision de la lumière de celle des différentes couleurs, parce qu'il estime que celles-ci sont déterminées par les différences de nature qui existent entre les mouvements qui les signifient, tandis que la lumière dépend de la seule quantité de ces mouvements[1]. Rapportées à leur origine véritable, à savoir le mouvement cérébral, lumière et couleur ne peuvent plus être confondues, mais relèvent désormais de deux causalités distinctes.

En outre, Descartes se démarque franchement du mathématicien impérial lorsqu'il rend compte, dans la *Dioptrique*, de la visibilité de la situation et de la distance des corps : pour la première fois depuis le Moyen Âge, ces objets de la vue sont mis au compte de la seule sensibilité – autrement dit, ne sont pas considérés comme des effets de jugements. C'est ce qui autorisera Descartes à imputer aux sens[2] les apparences trompeuses qu'ils occasionnent en l'âme : si les situations et les distances des corps étaient exclusivement jugées, ou, à tout le moins, rendues visibles sous l'impulsion du jugement, il ne serait plus possible, en toute rigueur, de rendre nos sens responsables de nos jugements erronés. Cependant, non seulement la distance et la situation appartiennent au champ du visible, mais ils constituent encore des sensibles *per se*, dépourvus de tout fondement judicatif. C'est là le bénéfice du refus cartésien de faire de l'image rétinienne la cause ou l'objet de la vision : tandis que Kepler était contraint de faire intervenir le jugement dans la perception de la distance et de la situation des objets – qui, en tant que tels, n'apparaissent pas sur l'image rétinienne ; Descartes, parce qu'il estime que ce sont des impulsions mécaniques qui se transforment en sensations de l'âme, peut se passer du jugement et mettre au compte de l'institution de nature ce que son « maître » attribuait au jugement d'entendement, à savoir : la production de la visibilité.

C'est ainsi que la vision de la situation des objets, c'est-à-dire la position qu'ils occupent à l'égard de notre corps, n'est pas un effet de jugement, mais nous apparaît *via* les mouvements qui se produisent en notre cerveau lorsque nous nous déplaçons et fixons sur eux notre attention[3]. De la même façon, la distance des corps n'est pas vue parce qu'elle a d'abord été jugée à l'aide du calcul distanciométrique, mais parce que le changement qui survient dans la figure de l'œil, lorsque nous regardons attentivement un objet, produit dans le cerveau des mouvements institués de la nature pour

[1] Cf. Descartes, *Dioptrique*, *op. cit*., discours sixième, p. 130-131 : « […] il faut penser que notre âme est de telle nature, que la *force* des mouvements, qui se trouvent dans les endroits du cerveau d'où viennent les petits filets optiques, lui fait avoir le sentiment de la lumière ; et la *façon* de ces mouvements, celui de la couleur » (nous soulignons).

[2] Cf. Descartes, *Méditations métaphysiques*, AT tome IX-1, première méditation, p. 14 : « Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et assuré, je l'ai appris des sens, ou par les sens : or j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs […] ».

[3] Cf. Descartes, *Dioptrique*, *op. cit*., discours sixième, p. 134-135 : « Car cette situation, se changeant tant soit peu, à chaque fois que se change celle des membres où ces nerfs sont insérés, est instituée de la Nature pour faire, non seulement que l'âme connaisse en quel endroit est chaque partie du corps qu'elle anime, au respect de toutes les autres ; mais aussi qu'elle puisse transférer de là son attention à tous les lieux contenus dans les lignes droites qu'on peut imaginer être tirées de l'extrémité de chacune de ces parties, et prolongées à l'infini ».

nous donner à voir tel degré d'éloignement[1]. Descartes, dans ces pages, s'attache à rendre compte de la manière dont sont *vues* les différentes qualités visuelles, et le dispositif de l'institution de nature lui permet précisément de faire l'économie du jugement keplérien. C'est dans ce cadre qu'il mobilise la figure de l'aveugle aux bâtons, qui lui permet notamment de souligner que la perception de la situation peut très bien se passer de la réflexion du sujet :

> Comme, lorsque l'aveugle […] tourne sa main A vers E, ou C aussi vers E, les nerfs insérés en cette main causent un certain changement en son cerveau, qui donne moyen à son âme de connaître, non seulement le lieu A ou C, mais aussi tous les autres qui sont en la ligne droite AE ou CE, en sorte qu'elle peut porter son attention jusqu'aux objets B et D, et déterminer les lieux où ils sont, *sans connaître pour cela ni penser aucunement à ceux où sont ses deux mains*[2].

L'institution de nature supplée au jugement devenu inutile : la figure de l'aveugle aux bâtons est là pour l'attester. Le rôle ainsi dévolu à cette légalité divine est encore manifeste lorsque Descartes indique que nous pouvons « *voir* » les distances des objets à l'aide de leur degré de luminosité et de la plus ou moins grande distinction de leur figure[3]. Il ne s'agit pas de dire que ces qualités proprement visibles nous permettent de *déduire*, et par là même de *voir* l'éloignement des objets, comme s'ils étaient d'abord perçus comme de simples modifications de l'âme avant d'être repoussés au dehors : Descartes indique que c'est la position des rayons lumineux au fond de nos yeux qui nous fait voir les objets à distance, de sorte que ceux-ci nous apparaissent *dans le même temps*, en vertu de l'institution de nature, plus ou moins distinctement figurés et à telle distance déterminée de notre corps – la plus ou moins grande distinction de la figure étant la marque, mais non la cause, de la vision de l'éloignement des objets. *A contrario*, lorsque Descartes, dans la suite de ce texte, désigne comme *cause* occasionnelle de la perception les qualités proprement visuelles, tel le degré de luminosité, c'est à une perception intellectuelle, et non pas sensible, qu'il se réfère[4] : la sensation visuelle d'une forte luminosité permet de *juger* écrit-il, et non pas de *voir*, qu'un objet est plus proche qu'un autre à la luminosité plus faible. Descartes se démarque ainsi nettement de Kepler : pour l'auteur de la *Dioptrique*, aucun jugement ne suscite la visibilité des distances et des situations. La géométrie qui,

---

[1] *Ibid*., p. 137 : « La vision de la distance ne dépend, non plus que celle de la situation, d'aucunes images envoyées des objets, mais, premièrement, de la figure du corps de l'œil ; car, comme nous avons dit, cette figure doit être un peu autre, pour nous faire voir ce qui est proche de nos yeux, que pour nous faire voir ce qui en est plus éloigné, et à mesure que nous la changeons pour la proportionner à la distance des objets, nous changeons aussi certaine partie de notre cerveau, d'une façon qui est instituée de la Nature pour faire apercevoir à notre âme cette distance ».

[2] *Ibid*., p. 135.

[3] *Ibid*., p. 138 : « Nous avons encore une autre façon d'apercevoir la distance, à savoir par la distinction ou confusion de la figure, et ensemble par la force ou débilité de la lumière. Comme, pendant que nous regardons fixement vers X, les rayons qui viennent des objets 10 et 12 ne s'assemblent pas si exactement vers R et vers T, au fond de notre œil, que si ces objets étaient aux points V et Y ; *d'où nous voyons* qu'ils sont plus éloignés, ou plus proches de nous, que n'est X » (nous soulignons).

[4] *Ibid*. : « Puis, de ce que la lumière, qui vient de l'objet 10 vers notre œil, est plus forte que si cet objet était vers V, nous le *jugeons* être plus proche ; et de ce que celle qui vient de l'objet 12, est plus faible que s'il était vers Y, nous le *jugeons* plus éloigné » (nous soulignons).

chez le mathématicien impérial, servait de matériau au jugement dans la production des sensations, est devenue, chez Descartes, l'instrument par lequel les lois de l'union opèrent à l'insu du sujet.

Cependant, lorsque Descartes invoque le second moyen qui est à notre disposition pour percevoir les distances par la vue, il paraît se réapproprier le calcul distanciométrique inauguré par Kepler et réintroduire le jugement qu'il venait à peine d'évacuer. Il s'impose de citer à nouveau le célèbre passage :

> Nous connaissons, en second lieu, la distance par le rapport qu'ont les deux yeux l'un à l'autre. Car, comme notre aveugle, tenant les deux bâtons AE, CE, dont je suppose qu'il ignore la longueur, et sachant seulement l'intervalle qui est entre ses deux mains A et C, et la grandeur des angles ACE, CAE, peut de là, comme par une Géométrie naturelle, connaître où est le point E ; ainsi, quand nos deux yeux, RST et rst, sont tournés vers X, la grandeur de la ligne Ss, et celle des deux angles XSs et XsS, nous font savoir où est le point X[1].

Lorsque le premier moyen de percevoir la distance, faute du changement requis dans la figure de l'œil, ne peut être mis en œuvre – dans le cas d'une immobilité du corps propre ou de l'objet observé – le processus de traduction des mouvements en sensations de l'âme ne peut plus s'effectuer, de sorte qu'il ne reste plus qu'à « imaginer » l'éloignement des objets. Descartes est tout à fait clair sur ce point : la perception dont il s'agit alors est « une imagination toute simple[2] », et non pas une vision. L'auteur de la *Dioptrique* ne s'attache donc plus seulement, dans ces lignes, à établir que la vision ne repose pas sur des images, mais également à décrire tous les moyens dont nous disposons pour *percevoir* les qualités objectives, cette perception fût-elle sensible, imaginative ou strictement intellectuelle[3]. Bien que cette « imagination toute simple » « ne laisse point d'enfermer en soi un raisonnement », qui n'est autre, effectivement, que le calcul distanciométrique décrit par Kepler, il n'empêche que ce raisonnement donne à *imaginer*, et non pas à *voir* des distances. L'intervalle qui sépare nos deux yeux, et les angles formés par cet intervalle et les rayons lumineux issus de l'objet, ne suscitent dans le cerveau aucun mouvement institué de la nature pour donner lieu à une sensation. Rien, dans ces pages de la *Dioptrique*, ne vient corroborer la thèse, pourtant fort répandue chez les philosophes du XVIII[e] siècle[4], selon laquelle une géométrie innée serait, chez Descartes, à l'origine de la visibilité des objets : si l'aveugle aux bâtons, lorsqu'il calcule la distance des corps, procède « *comme* par une géométrie naturelle[5] », c'est précisément qu'il n'use pas d'une telle géométrie innée,

[1] *Ibid*., p. 137.
[2] *Ibid*., p. 138.
[3] Pour Descartes, la perception n'est pas nécessairement sensible. Cf. *Les Passions de l'âme*, *op. cit*., art. XIX, p. 343 : « Nos perceptions sont aussi de deux sortes, et les uns ont l'âme pour cause, les autres le corps. Celles qui ont l'âme pour cause sont les perceptions de nos volontés, et de toutes les imaginations ou autres pensées qui en dépendent ». Les empiristes du XVIII[e] siècle réuniront sous ce terme les seules perceptions sensibles.
[4] Mais aussi, nous l'avons souligné, chez les lecteurs des XX[e] et XXI[e] siècles.
[5] Descartes, *Dioptrique*, *op. cit*., p. 137.

et si nous, voyants, procédons comme les arpenteurs qui, « par le moyen de deux différentes stations, […] mesurent des lieux inaccessibles[1] », c'est que le raisonnement que nous effectuons pour imaginer l'éloignement des objets est le fruit d'une habileté acquise, et non de la possession d'idées ou de théorèmes naturellement présents dans nos âmes. Rien n'est ainsi plus éloigné de la pensée cartésienne que de conditionner la perception à des idées innées : le dispositif de l'institution de nature, parce qu'il donne à penser comment un mouvement d'ordre physique peut susciter une sensation, permet précisément d'éviter que ce soit une idée innée qui conditionne la perception. Et tout ce qui vient pallier les limites de cette institution se signale également par son aptitude à faire l'économie de l'innéisme[2].

Par ailleurs, lorsque Descartes signale le dernier moyen dont nous disposons pour percevoir les distances des corps, il prend soin de distinguer explicitement la vision de l'imagination :

> Enfin, quand nous imaginons déjà d'ailleurs la grandeur d'un objet, ou sa situation, ou la distinction de sa figure et de ses couleurs, ou seulement la force de la lumière qui vient de lui, cela peut nous servir, *non pas proprement à voir, mais imaginer sa distance*[3].

Et Descartes de prendre l'exemple de deux bateaux sur la mer vus de loin, qui, parce que l'un d'eux est plus proche du rivage que l'autre, paraissent être de la même taille alors même que l'un est plus petit que l'autre : il nous est possible, écrit-il, à l'aide de la distinction et du degré de luminosité de leur figure, de *juger* de leur éloignement – mais non pas de *voir* un tel écart de distance[4]. Ainsi, pour ce qui est de la distance et de la situation des objets, tout ce que peut le raisonnement, c'est nous mener d'une imagination à l'autre, ou d'un jugement à une imagination, ou encore d'une sensation à un jugement, mais jamais de l'une quelconque de ces perceptions à une sensation proprement dite. Mais il n'en demeure pas moins que les distances et les situations perçues par la vue sont semblables à celles qui sont appréhendées par le tact.

Descartes, dans la *Dioptrique*, soumet cependant la visibilité de *certains* paramètres à l'effectuation d'un jugement géométrique[5]. Lorsqu'il en vient à l'examen de la grandeur et de la figure, les distinctions qu'il a établies entre voir, imaginer et juger, vacillent. N'écrit-il pas en effet que la grandeur des objets « s'estime par la connaissance, ou l'opinion, qu'on a de leur distance, comparée

---

[1] *Ibid*., p. 138.
[2] Une fois assimilé le rationalisme à l'innéisme, et une fois constaté que l'innéisme n'intervenait pas dans ses différentes résolutions, on a pu aisément, mais néanmoins faussement, soutenir que le problème de Molyneux ne concernait pas la distinction empirisme/rationalisme.
[3] Descartes*, Dioptrique*, *op. cit*., p. 138-139 (nous soulignons).
[4] Il est alors manifeste que l'éloignement des objets n'est pas seulement jugé : les deux bateaux sont d'abord visuellement perçus à la même distance avant d'être situés par l'esprit l'un par rapport à l'autre. Par ailleurs, l'institution de nature nous donne à voir les bateaux dans le lointain, mais nous les fait paraître chacun à une égale distance de nos yeux, c'est que les lois divinement instituées n'ont pas pour finalité la connaissance de la nature, mais la conservation de nos corps. Or, les objets, dès lors qu'ils sont éloignés, n'engagent généralement pas notre survie.
[5] Il s'agit donc là d'un résidu keplérien.

avec la grandeur des images qu'ils impriment au fond de l'œil[1] » et que cette estimation engendre une authentique vision[2] ? Que « la figure se juge par la connaissance, ou opinion, qu'on a de la situation des diverses parties des objets, et non par la ressemblance des peintures qui sont dans l'œil », et que de ce jugement, là aussi, émerge une vision[3] ? Aurions-nous ainsi besoin de raisonner pour voir les grandeurs et les figures des objets, là où, dans le cas de leurs situations et de leurs distances, le dispositif de l'institution de nature nous permet de faire l'économie du jugement ?

C'est précisément parce qu'il entend rejeter le principe de ressemblance sur lequel Kepler fondait encore sa théorie de la vision, et souligner l'absence de proportionnalité entre les données de l'optique géométrique et le vécu perceptif, que Descartes est contraint de réintroduire ici l'une des principales thèses keplériennes – celle suivant laquelle le jugement du sujet intervient pour corriger la peinture rétinienne et donner à sentir la chose représentée. Dans ces quelques lignes, Descartes conteste en effet l'identité établie par Kepler entre la figure imprimée sur l'image rétinienne et la figure perçue par la vue. Pour le mathématicien impérial, si je vois un cercle, c'est qu'une telle figure est également visible sur ma rétine ; pour Descartes, il est au contraire manifeste que la figure vue n'est pas numériquement, ni non plus spécifiquement identique à la figure rétinienne : je vois un cercle quand bien même un ovale s'inscrit sur ma rétine[4]. Or, cette vision du cercle provient, d'après Descartes, d'un jugement issu de la connaissance de la situation des diverses parties de cet objet eu égard à la position de mon corps dans l'espace : si, face à un cercle, un ovale s'inscrit sur ma rétine, je puis cependant juger que cette apparence est relative à la situation de l'objet, et qu'il doit en réalité s'agir d'un cercle – jugement qui suscite *ipso facto* une vision de cercle.

La vision des grandeurs suscite une difficulté plus grande encore. Voici la manière dont Descartes en rend compte : si, alors même que l'image qu'ils impriment sur ma rétine est cent fois plus grande qu'auparavant, je ne perçois pas les objets qui s'approchent de moi cent fois plus grands qu'ils n'étaient, mais quasiment de la même grandeur[5], c'est que j'ai comparé cette image avec la distance à laquelle ils se trouvent, et pu ainsi juger que ces objets n'avaient pas grossi, mais s'étaient

[1] *Ibid*., p. 140.
[2] *Ibid*. : « Au reste, *pour la façon dont nous voyons* la grandeur et la figure des objets […] » (nous soulignons).
[3] *Ibid*.
[4] *Ibid*., p. 140-141 : « […] ces peintures [qui se font dans l'œil] ne contiennent ordinairement que des ovales et des losanges, lorsqu'elles nous font voir des cercles et des carrés ». Cf. D. Kambouchner, *L'Homme des passions. Commentaires sur Descartes*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 144 : « On sait aussi que notre âme, en appliquant à ces images (auxquelles elle doit bien avoir rapport de quelque manière) une sorte de "géométrie naturelle", pourra dans une certaine mesure annuler ou renverser cette déformation, et rendre ou assigner d'emblée aux objets de sa vue la vraie figure, comme aussi (plus approximativement) la distance, la grandeur et la situation qu'ils doivent posséder par nécessité géométrique ». Aussi devons-nous préciser le point d'application de cette fameuse « géométrie naturelle » : paradoxalement, lorsque Descartes en fait mention (à propos de la perception de la distance), elle ne signifie rien d'autre que la dimension géométrique des lois de l'union, et c'est uniquement à propos de la figure et de la grandeur des corps, qu'elle renvoie à un usage, *par le sujet percevant*, de connaissances mathématiques appliquées à l'image rétinienne. Cependant elle n'implique, dans ce cas y compris, aucune connaissance innée de quoi que ce soit : Descartes s'attache au contraire à montrer qu'un « simple » calcul est à même de délivrer les idées qu'une philosophie paresseuse aurait jugées inhérentes à l'âme.
[5] Il s'agit là du principe de constance qui, nous le savons, a déjà été formulé par Ptolémée.

simplement approchés[1]. La vision de la grandeur repose donc, comme chez Kepler, sur un jugement de comparaison[2].

Pour ce qui est des grandeurs et des figures perçues par la vue, leur identité avec celles qui sont appréhendées par le tact s'effectue, pour Descartes, au moyen du dispositif qui, d'après Kepler, est à l'œuvre au niveau des distances et des situations : celui du jugement du sujet prenant pour matériau les données inapparaissantes de l'image rétinienne.

Aussi paraît-il difficile d'unifier la théorie cartésienne de la vision telle qu'elle est exposée dans ce sixième discours de la *Dioptrique*[3] : d'un côté, au jugement keplérien vient se substituer le dispositif de l'institution de nature, qui permet d'attribuer au sens de la vue la capacité de corriger les défauts de l'image rétinienne, mais, d'un autre côté, le jugement semble toujours conditionner la visibilité d'un certain nombre de paramètres (la figure et la grandeur). Les rapports que Descartes entretient avec les thèses de Kepler sont donc pour le moins ambigus : certains paramètres visuels dont le mathématicien impérial faisait des effets de jugement (la distance et la situation) deviennent chez Descartes les simples effets du mécanisme sensoriel secondé de l'institution de nature. En revanche, la figure visible, que Kepler assimile à celle qui s'imprime sur l'image rétinienne, devient, dans la *Dioptrique*, l'effet d'un jugement.

De tels glissements conduisent Descartes à réduire l'écart que Kepler avait creusé entre le sens de la vue et celui du toucher : grâce aux lois de l'union instituées par Dieu, la vue devient apte à montrer la situation et la distance des corps, et ces paramètres permettent au sujet de voir la figure et la grandeur des corps[4]. Dès lors, ce sens permet d'accéder à des qualités identiques à celles qui sont

---

[1] *Ibid*., p. 140 : « […] leur grandeur s'estime par la connaissance, ou l'opinion, qu'on a de leur distance, comparée avec la grandeur des images qu'ils impriment au fond de l'œil ; et non absolument par la grandeur de ces images, ainsi qu'il est assez manifeste de ce que, encore qu'elles soient, par exemple, cent fois plus grandes, lorsque les objets sont fort proches de nous, que lorsqu'ils en sont dix fois plus éloignés, elles ne nous les font point voir pour cela cent fois plus grands, mais presque égaux, au moins si leur distance ne nous trompe ».

[2] Mais comment admettre une telle perception sans reconnaître, avec Kepler, que la vision consiste dans la contemplation par l'âme de telles images ? Descartes n'a-t-il pas montré que l'image rétinienne ne pouvait constituer l'objet de la vision ? Comme nous le verrons ultérieurement, c'est sur ce point précis que les critiques empiristes s'avéreront les plus efficaces.

[3] C'est ce que jugeait déjà Maurice Merleau-Ponty : « Ainsi la vision se dédouble : il y a la vision sur laquelle je réfléchis, je ne puis la penser autrement que comme pensée, inspection de l'Esprit, jugement, lecture de signes. Et il y a la vision qui a lieu, pensée honoraire ou instituée, écrasée dans un corps sien, dont on ne peut avoir idée qu'en l'exerçant, et qui introduit, entre l'espace et la pensée, l'ordre autonome du composé d'âme et de corps. L'énigme de la vision n'est pas éliminée : elle est renvoyée de la « pensée du voir » à la vision en acte », *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 54.

[4] Si Descartes écrit, à propos de la vue, « qu'il arrive *quelquefois* qu'elle nous trompe », *Dioptrique*, *op. cit*., discours sixième, p. 141, quand par exemple dans le rêve se produisent dans notre cerveau des mouvements identiques à ceux que produiraient les objets s'ils étaient présents, il n'en estime pas moins que *la plupart du temps*, le sens de la vue autorise une connaissance adéquate des corps de la nature. La *Dioptrique* offre à l'instrumentation optique la théorie dont elle a besoin pour que l'observation des astres puisse bénéficier des conditions idéales offertes par la vision ordinaire. Dans ce cadre, la connaissance visuelle constitue le vecteur essentiel de la connaissance de la nature : « Toute la conduite de notre vie dépend de nos sens, entre lesquels, celui de la vue étant le plus universel et le plus noble, il n'y a point de doute que les inventions qui servent à augmenter sa puissance ne soient des plus utiles qui puissent être. Et il est malaisé d'en trouver aucune qui l'augmente davantage que celle de ces merveilleuses lunettes qui, n'étant en usage que depuis peu, nous ont déjà découvert de nouveaux astres dans le ciel, et d'autres nouveaux objets dessus la terre, en plus grand nombre que ne sont ceux que nous y avions vus auparavant : en sorte que, portant notre vue beaucoup plus loin que n'avait coutume d'aller l'imagination de nos pères, elles semblent nous avoir ouvert le chemin, pour parvenir à une connaissance de la Nature beaucoup plus grande et plus parfaite qu'ils ne l'ont eue ». *Ibid*., discours premier, p. 81. Nous souscrirons donc à cette remarque de Merleau-Ponty sur la *Dioptrique* de Descartes : « La ressemblance est le résultat de la perception, non son ressort » (*op. cit*., p. 41), tout

perçues par le tact. Chez Kepler au contraire, si les distances, grandeurs et situations visibles peuvent finir par correspondre, grâce au jugement qui s'y applique, aux distances, grandeurs et situations tactiles, en revanche, les figures visibles, parce qu'elles ne présupposent aucun jugement, demeurent essentiellement différentes des figures tactiles : si, face à un cercle vu de biais, un ovale s'imprime sur ma rétine, je ne verrai jamais autre chose qu'un ovale. En somme, Descartes a appliqué aux figures le dispositif que Kepler avait réservé aux autres paramètres visuels.

À l'aune des thèses de la *Dioptrique*, il est ainsi tout à fait vraisemblable que Descartes aurait répondu par l'affirmative au problème de Molyneux : en recouvrant la vue, l'aveugle-né aurait, selon lui, perçu deux figures solides, parce qu'il aurait pu *voir*, à l'aide d'un jugement de nature géométrique, le cube et la sphère qu'il connaissait déjà par l'attouchement.

Lorsqu'il revient, dans ses *Réponses aux sixièmes objections*, sur son opus de 1637, Descartes, sous couvert d'établir une continuité entre les deux textes, énonce en réalité une thèse nouvelle, qui n'en consomme pas moins sa rupture avec *Les Paralipomènes à Vitellion* : la figure et la grandeur visibles n'y sont plus considérées comme des effets de jugement, mais comme les stricts produits de l'institution de nature.

Considérons le cas de la figure : ainsi que nous l'avons indiqué, la « terminaison » de la couleur doit nécessairement faire partie du « second degré du sens » pour que l'on puisse déterminer de là – c'est-à-dire juger – la figure réelle des corps. Or, tout ce qui appartient au second degré du sens se définit comme « ce qui résulte immédiatement en l'esprit, de ce qu'il est uni à l'organe corporel ainsi mu et disposé par ses objets[1] » : la figure visible est donc ici conçue comme un objet immédiat de la vue, et non comme l'effet d'une inférence. La question qui se pose est dès lors la suivante : cette figure est-elle semblable à celle de l'objet tel qu'il s'imprime sur ma rétine – par exemple un ovale, s'il s'agit d'un cercle vu de côté – ou bien est-elle celle-là même qui est accessible au toucher – en l'occurrence un cercle – de telle façon que les lois divinement instituées rectifieraient les données physiologiques soumises aux lois de la perspective ? Le texte des *Réponses* permet d'opter pour la première branche de l'alternative : si c'est la *situation* de l'objet qui me permet de *juger* de sa figure réelle, sa figure visible ne peut être autre chose que la liaison des points de l'objet que cette situation détermine : face à un cercle vu de biais, je ne verrai rien d'autre qu'un ovale. Descartes a donc finalement renoncé à la conception des sensibles communs à la vue et au toucher qui était encore la sienne en 1637 : désormais, les sensations visuelles de figure, mais aussi de grandeur, n'émergent plus d'une inférence effectuée par le sujet dans le but de corriger les lois optiques de production des

---

comme à la thèse de Jean-Luc Marion selon laquelle « Son [*sc.* à Descartes] apport le plus propre consiste bien plus dans sa théorie de la dissemblance. Conduire la ressemblance jusqu'à son fondement dernier, la dissemblance, sans rien concéder à la ressemblance (pas même la matérialité de l'intermédiaire), pour que l'essence de la représentation se déploie à plein, comme une connaissance du semblable par la dissemblance […] ». *Sur la théologie blanche de Descartes,* Paris, PUF, 1981, p. 244.

[1] *Réponses aux sixièmes objections*, *op. cit*., p. 236.

images rétiniennes, et de retrouver ainsi des figures spécifiquement identiques à celles que lui délivre le sens du toucher. Ces sensations demeurent dépendantes des lois optiques : le bâton paraît brisé à la vue, mais droit au toucher. Mais se peut-il que la figure qui sera ensuite jugée – « cet ovale que je vois est en réalité un cercle » – produise *en retour* une vision – celle du cercle – de telle sorte que vision et toucher finissent malgré tout par coïncider ? En somme, un aveugle à qui l'on rendrait la vue verrait-il, selon le Descartes de 1641, des figures spécifiquement identiques à celles que le tact lui donnait à connaître ?

Le troisième degré du sens : le jugement d'entendement

L'enfant qui ignore le phénomène de la réfraction estime qu'un bâton plongé dans l'eau *est* brisé, mais l'adulte, délivré des préjugés de l'enfance, ne le perçoit pas moins brisé : bien entendu, le jugement, dans ce cas, ne modifie pas la sensation. « Quand l'eau courbe un bâton, ma raison le redresse[1] », écrit La Fontaine dans l'une de ses *Fables*. Mais il n'empêche que l'eau continue de le courber quand ma raison me fait connaître sa rectitude. Cet exemple est paradigmatique de la manière dont Descartes conçoit désormais l'articulation de la sensation et du jugement. Ainsi que l'atteste la radicalité de la distinction du senti et du jugé à l'œuvre dans ces pages, et initiée dans la seconde méditation, en aucun cas, désormais, juger ne permet de voir. Si, souvent, nous croyons voir ce que nous ne faisons que juger, tels ces hommes que Descartes regarde passer depuis sa fenêtre et que sa vue lui révèle comme de simples manteaux montés sur des ressorts[2], il est manifeste que le jugement, s'il conditionne « l'intelligence du sensible[3] », ne suscite pas son apparaître. Descartes semble ainsi s'être aperçu des difficultés posées par les thèses de la *Dioptrique* : comment les hommes pourraient-ils raisonner sur les figures de l'image rétinienne, alors que la plupart d'entre eux ne connaissent ni l'existence de cette image ni les théorèmes requis pour effectuer de tels calculs ?

La vision d'un bâton, c'est-à-dire la sensation visuelle de sa couleur, de sa situation, et par là de sa figure et de sa grandeur apparentes, enfin de sa distance, doit être soigneusement distinguée de sa grandeur, de sa figure et de sa distance réelles, connues du seul jugement :

> Car, que de ce sentiment de la couleur, dont je sens l'impression, je vienne à juger que ce bâton qui est hors de moi est coloré, et que de l'étendue de cette couleur, de sa terminaison et de la relation de sa situation avec les parties de mon cerveau, je détermine quelque chose touchant la grandeur, la figure et

[1] Cf. Fables, Paris, Gallimard, 1991, livre VII, fable XVII, « Un animal dans la Lune », p. 223.
[2] Cf. Descartes, *Méditations métaphysiques*, *op. cit*., seconde médiation, p. 25.
[3] Pour reprendre le très beau titre donné par Pierre Guenancia à son ouvrage. Cf. *L'Intelligence du sensible*, *essai sur le dualisme cartésien*, Paris, Gallimard, 1998.

> la distance de ce même bâton, quoiqu'on ait accoutumé de l'attribuer au sens, et que pour ce sujet je l'ai rapporté à un troisième degré de sentiment, c'est néanmoins une chose manifeste que cela ne dépend que de l'entendement seul[1].

Distinguer le second et le troisième degré du sens, c'est ainsi disjoindre deux facultés que Kepler, parce qu'il estimait encore qu'un jugement pouvait engendrer une sensation, n'avait pas totalement séparées. Désormais, le jugement ne précède pas la sensation, mais toujours lui succède et évalue après coup sa conformité à la réalité des choses : je *vois* hors de moi un bâton coloré, mais je *juge* que se trouve à *telle distance déterminée* un bâton, et qu'il possède *telle* figure et *telle* grandeur *particulières*. Chez Kepler, de telles déterminations sont, certes, tout autant jugées qu'elles le sont chez Descartes, mais ces jugements produisent leur visibilité, ce qui revient finalement à attribuer aux sens une certaine capacité judicative : la sensation, en tant qu'effet de jugement, dit bien quelque chose du réel. Avec Descartes, la sensation se tait. La figure est déduite de la situation du corps, tout comme sa grandeur peut l'être de sa distance et de sa grandeur apparentes : voilà pourquoi l'auteur des *Réponses* affirme que ces qualités « ne s'aperçoivent que par l'entendement seul[2] ». Cette déclaration ne signifie pas l'invisibilité des qualités premières des corps, mais l'invisibilité des qualités *telles qu'elles sont jugées par l'entendement*[3]. Le bâton plongé dans l'eau ne paraîtra jamais droit à la vue.

Dès lors que du processus d'élaboration de la sensation, disparaît le jugement au profit de l'institution de nature, dès lors, en somme, que ce qui était conçu comme effet de jugement devient produit du dispositif sensoriel, les sensations visuelles cessent de se conformer aux sensations tactiles : face à un cercle vu de biais, je ne vois pas un cercle, mais un ovale. Que le jugement, chez Descartes, ne fasse plus partie du dispositif de l'institution de nature réinstaure ainsi un léger écart entre la vue et le toucher : tandis que *La Dioptrique*, grâce à la préséance du jugement sur la sensation des figures et des grandeurs, avait permis la réduction totale d'un tel écart, la suppression d'un tel jugement tend à rétablir la conception keplérienne d'une différence entre les figures visibles et les figures tactiles. Si ce que je vois n'est pas exactement semblable à ce que je touche, il devient nécessaire de juger pour rétablir dans l'esprit l'identité des objets : si, face à un cercle vu de biais, je ne vois pas un cercle mais un ovale, il me faut *juger* qu'il s'agit bien d'un cercle. Le jugement ne précède plus la sensation mais lui succède, de telle sorte que l'identité des objets visibles et tactiles ne se réalise plus au niveau du sensible, mais du seul entendement. Ainsi, selon Descartes, la rectitude du bâton plongé dans l'eau n'est pas connue ou « déterminée » par le sens du toucher, mais par l'entendement, qui, parce qu'il connaît le phénomène de la réfraction, peut juger de là que c'est la sensation tactile, et non l'apparence visible, qui correspond à la réalité des choses. Parce que la vision que nous avons des choses est avant

[1] Descartes, *Réponses aux sixièmes objections*, *op. cit*., p. 237.
[2] *Ibid.*
[3] C'est également le sens de cette autre déclaration de Descartes : « […] nous *remarquons* en ces mêmes objets plusieurs propriétés, comme la grandeur, la figure, le nombre, etc., qui existent en eux […] de même sorte que nos sens ou *plutôt* notre entendement nous les fait apercevoir […] ». *Principes de la philosophie*, AT tome IX-2, première partie, article 70, p. 5.

tout relative à leur situation à l'égard de notre corps, le jugement d'entendement doit bien souvent venir rectifier les apparences : je vois un ovale, mais, parce que je compare la situation de cet objet avec sa figure apparente, je juge que c'est un cercle. Dans ce cadre, l'exemple du bâton plongé dans l'eau, loin d'incarner sous la plume de Descartes l'illusion d'optique par excellence, est bien plutôt paradigmatique des phénomènes de la vue. Ce n'est pas uniquement dans certaines circonstances particulières[1] que les sensations nous induisent en erreur, mais toutes les fois que nous portons des jugements sur la réalité des choses sans prendre en compte le point de vue singulier sous lequel elles nous apparaissent.

Cependant, que le jugement soit en charge de rectifier les défigurations perspectives que l'image rétinienne donne à voir n'introduit guère d'hétérogénéité entre les sensations visuelles et les sensations tactiles. Si un cercle peut produire en moi une image d'ovale, une telle sensation, parce qu'elle repose sur le dispositif de l'institution de nature, ne laisse pas de délivrer, tout comme le tact, l'ensemble des qualités des corps : la transformation des impulsions mécaniques en sensations de l'âme se traduit par l'émergence d'une représentation tridimensionnelle du monde. Il convient enfin de remarquer qu'un tel dispositif fonctionne géométriquement : simplement, ce n'est plus le sujet percevant, mais la nature en lui qui désormais calcule.

Il est ainsi fort probable que Descartes, tout autant dans ses *Réponses aux objections* que dans la *Dioptrique*, aurait répondu par l'affirmative à la question de Molyneux[2] – si ce n'est cependant pour les mêmes raisons. L'aveugle, dans ce texte plus tardif, n'aurait certes pas *vu*, en recouvrant l'usage de sa faculté visuelle, qu'un cube et une sphère se trouvaient face à lui sur une table : sa vue ne lui aurait pas montré les objets qu'il avait l'habitude de manipuler, mais des figures en perspective – le cube lui serait ainsi apparu comme un solide irrégulier. Cependant, parce qu'il aurait appliqué son jugement à sa sensation et effectué des comparaisons géométriques, il aurait pu combler un tel écart entre figures tactiles et figures visibles, et identifier les objets qu'on lui proposait d'examiner.

Ainsi, entre la *Dioptrique* et les *Réponses aux objections*, Descartes procède à l'unification de sa théorie de la vision. Tandis que dans l'ouvrage de 1637, deux visibles, la figure et la grandeur,

[1] Ainsi que la première méditation le suggère de prime abord : « Mais, encore que les sens nous trompent quelquefois, touchant les choses peu sensibles et fort éloignées, il s'en rencontre peut-être beaucoup d'autres, desquelles on ne peut pas raisonnablement douter, quoi que nous les connaissions par leur moyen : par exemple, que je sois ici, assis auprès du feu, vêtu d'une robe de chambre, ayant ce papier entre les mains, et autres choses de cette nature ». *Méditations métaphysiques*, *op. cit*., p. 14.

[2] C'est aussi l'avis de M. Brandt Bolton, qui, dans l'un de ses articles, entreprend également de restituer les conditions d'émergence du problème de Molyneux et qui, tout comme nous, fait de l'opposition de Gassendi aux thèses cartésiennes l'arrière-plan théorique de sa formulation. Cependant, d'après elle, le problème de Molyneux concerne avant tout la question des idées innées – thèse que nous ne partageons pas, non plus que celle selon laquelle l'aveugle-né de Descartes aurait répondu *dans l'instant* à la question du savant irlandais : « Selon la perspective cartésienne, rien en principe n'empêchera l'homme imaginé par Molyneux de voir aussitôt le globe et le cube, étant donné que la distance fait partie des paramètres que nous percevons à l'aide d'une triangulation, que nous savons, de manière innée, effectuer spontanément. Au contraire, une perspective telle que celle de Gassendi implique que le temps et l'expérience sont nécessaires pour voir les formes et les distances des choses ». Cf. « The real Molyneux's question and the basis of Lockes's answer », dans *Locke's Philosophy : Content And Context*, G.A.J. Rogers (dir.), Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 95.

résultaient encore d'un jugement d'entendement, les *Réponses* les résorbent parmi les effets de l'institution de nature, tout en distinguant nettement de tels effets des qualités objectives telles qu'elles sont ensuite jugées par l'esprit. La vision, en 1641, n'est plus considérée comme un effet de jugement. Cependant, ces deux textes demeurent éminemment solidaires. Les théories qu'ils mettent en œuvre ont en commun de faire du jugement d'entendement la source de la vérité sensible : dans la *Dioptrique*, le jugement, lorsqu'il engendre la visibilité des figures et des grandeurs, corrige la peinture rétinienne qui ne peut offrir qu'une image déformée du réel, et dans les *Réponses*, il rectifie dans l'esprit la sensation de l'objet suscitée par l'institution de nature. Par suite, dans l'une et l'autre conception, la vue et le toucher occasionnent dans l'âme des idées semblables : dans la *Dioptrique*, le jugement comble les défauts des données physiologiques et produit une *figure visible* exactement conforme à la figure de l'objet tactile ; dans les *Réponses*, il corrige l'écart perspectif des sensations tactiles et visuelles en suscitant dans l'esprit une *idée* commune à la vue et au toucher. C'est ainsi que Descartes a bien vite dissipé le danger, introduit par Kepler, de l'écart entre les données visuelles et les données tactiles : si voir n'est pas toucher, si, par conséquent, il faut juger pour s'assurer de ce que l'on voit, il n'en demeure pas moins que la vision, si l'on juge bien, suscite dans l'esprit les mêmes idées que le toucher.

Il paraît ainsi légitime de qualifier de « rationaliste » la théorie cartésienne de la perception : la sensation y est conçue comme l'effet d'un dispositif inapparaissant fondé sur des processus géométriques. À elle seule, elle incarne la posture que le problème de Molyneux viendra mettre en question : demander si un aveugle-né est à même d'identifier visuellement les objets qu'il connaissait par le tact, n'est-ce pas retirer ses bâtons à l'aveugle de la *Dioptrique* et douter de l'aptitude de l'institution de nature à engendrer des sensations visuelles homogènes à celles du tact ? Seulement, la question posée par le savant irlandais n'aurait pu être formulée avant que ne soient adressées à l'aveugle aux bâtons un certain nombre de critiques, préalables nécessaires à la remise en cause de l'homogénéité des « séries sensibles ».

Du rationalisme à l'empirisme : l'aveugle aux bâtons à l'épreuve

Quelques décennies avant que William Molyneux n'imagine de rendre la vue à un aveugle-né, Gassendi et La Mothe Le Vayer forgent une figure d'aveugle destinée à concurrencer celle de la *Dioptrique* : contre Descartes, pour lequel la vision est réductible à ses schèmes géométriques d'engendrement, et qui, de ce fait, produit des sensations homogènes à celles du toucher, ces deux philosophes donnent la parole à des aveugles non plus typiques, mais singularisés et, sur la foi de leur

témoignage, soulignent que le tact ne permet pas de saisir les sensibles propres à la vision – en particulier, bien évidemment, les couleurs. Selon Descartes au contraire, l'aveugle aux bâtons ne manque rien de ce que les couleurs sont réellement, dans la mesure où celles-ci sont réductibles à leur détermination physique. De surcroît, ainsi que nous le verrons, l'aveugle-né est, selon lui, susceptible de percevoir la dimension proprement sensible des couleurs. C'est ce que Gassendi et La Mothe n'admettent pas, au motif qu'il faut être doué de la vue pour percevoir les couleurs[1]. Bien avant que Locke et Berkeley ne s'y attachent, la théorie cartésienne de la vision est ainsi critiquée au nom de ce que l'on considère d'ordinaire comme le trait caractéristique de l'empirisme : le fait de *situer* l'origine des idées dans la sensation[2]. Mais précisément, tel n'est pas, à notre sens, le propre de l'empirisme, qui se spécifie bien plus nettement par sa tentative effective de *dérivation* des idées depuis un fait primitif qui doit être attesté dans et par l'expérience. Ce qui n'est pas la même chose, puisque l'on peut très bien soutenir que les idées viennent des sens tout en ne déployant aucune genèse, c'est-à-dire en ne tâchant nullement de remonter à une sensation originaire, ni d'établir comment nos perceptions actuelles en dérivent. Dans ce cadre, la fiction de Molyneux, héritière de ces figures inédites d'aveugles, paraît le plus nettement conditionnée par la naissance, dans l'*Essai concernant l'entendement humain* de Locke, de « l'empirisme de la genèse[3] ».

Cela dit, les critiques qui furent ainsi adressées à la figure cartésienne de l'aveugle aux bâtons, en tant qu'elles supposent une contestation de l'optique géométrique, n'ont pas moins participé à l'émergence de ce qui se signale comme le véritable empirisme.

Gassendi et La Mothe Le Vayer : premières critiques

Bien avant la fin du XVII^{e} siècle, la théorie cartésienne de la vision exposée dans la *Dioptrique* essuie de nombreuses critiques, dont plusieurs ont pour trait essentiel de contester la

[1] Ce qui nous apparaît aujourd'hui comme un truisme ne l'était pas au XVII^{e} siècle.

[2] Gassendi et La Mothe Le Vayer ne sont pas les seuls philosophes à mobiliser la figure de l'aveugle-né dans le but d'établir que les idées ne sont pas innées. Cf. par exemple Hobbes, *Troisièmes objections*, objection cinquième, AT tome IX-1, p. 140 : « Nous n'avons donc point en nous ce semble aucune idée de Dieu ; mais tout ainsi qu'un aveugle-né, qui s'est plusieurs fois approché du feu, et qui a senti la chaleur, reconnaît qu'il y a quelque chose par quoi il a été échauffé, et, entendant que cela s'appelle du feu, conclut qu'il y a du feu, et néanmoins n'en connaît pas la figure ni la couleur, et n'a, à vrai dire, aucune idée ou image du feu qui se présente à son esprit ; de même l'homme, voyant qu'il doit y avoir quelque cause de ses images ou de ses idées […] est enfin conduit à une fin ou à une supposition de quelque cause éternelle […] et néanmoins il n'a point d'idée qu'il puisse dire être celle de cet être éternel, mais il nomme ou appelle du nom de Dieu cette chose que sa foi ou sa raison lui persuade ». Cependant, Gassendi et La Mothe sont les seuls à avoir recours à cette figure dans le cadre précis d'une critique de la théorie cartésienne de la vision et dont les aveugles peuvent, à ce titre, être considérés comme des ancêtres de l'aveugle de Molyneux.

[3] Selon l'expression d'André Charrak. Cf. *Empirisme et théorie de la connaissance*, *op. cit*., p. 17 : « L'empirisme de la genèse » y est défini « comme méthode de recherche de l'origine des connaissances et comme analyse de leur développement successif ». Il se distingue de l'empirisme de la constitution : « […] nous croyons utile de distinguer deux voies à l'intérieur même de l'empirisme des Lumières, selon que les auteurs relevant de cette tradition s'efforcent d'exposer la genèse des connaissances ou la constitution et le statut des objets des différentes sciences positives ». *Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIII^{e} siècle. La Philosophie seconde des Lumières*, Paris, Vrin, 2006, p. 116.

pertinence des comparaisons sur lesquelles elle repose. C'est ainsi que Gassendi et La Mothe Le Vayer opposent à la figure de l'aveugle aux bâtons un personnage inédit[1] : un aveugle sans bâton mais doué de *logos*, dont le témoignage sera authentifié par l'affirmation de sa réalité historique, assortie de tout un ensemble de détails biographiques. Donner la parole à un aveugle *réel* et l'interroger sur ce qu'il perçoit : voilà sans doute l'unique moyen de réfuter la thèse cartésienne selon laquelle les sensations visuelles sont homogènes aux sensations tactiles. Car il y a tout à parier, à l'inverse de ce que veut nous faire croire Descartes, qu'un tel aveugle sera absolument incapable d'instruire la nature de la vision[2].

C'est pourtant bien ce que l'auteur de la *Dioptrique* entendait accomplir : si la figure de l'aveugle aux bâtons est essentielle au projet cartésien de rationalisation du processus perceptif[3], c'est que celui-ci n'est pas tant privé de la vue que doté d'une forme inédite de vision[4], dont le propre est de donner à voir son processus d'élaboration. Dans la mesure où ses bâtons constituent l'équivalent des rayons lumineux qui viennent buter sur la rétine, un tel aveugle expérimente ce que les clairvoyants vivent sans s'en apercevoir, à savoir la manière dont les objets se font connaître par les mouvements qu'ils impriment sur les organes des sens[5]. Certes, l'aveugle aux bâtons ne perçoit pas les couleurs, si l'on entend par là la dimension sensible de ces objets propres de la vue, mais il éprouve dans ses mains la façon dont elles surviennent dans l'esprit des voyants : si les mouvements de son bâton suffisent à lui faire sentir les sensibles propres au toucher (la mollesse, la rugosité, la dureté des corps), de simples mouvements doivent aussi suffire à occasionner dans l'âme la vision des couleurs. Bien plus, si la dimension sensible des couleurs ne résulte que des lois de l'union de l'âme et du corps, en somme de l'institution de nature, elle n'est pas ce qui importe le plus, à savoir la nature proprement physique des couleurs. Une telle nature réside dans leur versant géométrisable, à savoir les différents

[1] Certes, Sextus Empiricus et Montaigne ont mobilisé, bien avant La Mothe et Gassendi, des aveugles sans bâton. Mais leurs figures d'aveugle se situent dans une logique sceptique bien plutôt qu'empiriste.

[2] Pour ce qui est de la figure de l'aveugle avant Descartes, et dont les aveugles de Gassendi et La Mothe sont les héritiers, cf. K.E. Tunstall, « Pré-histoire d'un emblème des Lumières : l'aveugle-né de Montaigne à Diderot », dans *Les Lumières en mouvement. La Circulation des idées au XVIII^e siècle*, I. Moreau (dir.), Lyon, ENS (éd.), 2009, et « L'aveugle qui suit l'aveugle qui suit l'aveugle qui suit l'aveugle : la philosophie intertextuelle de la *Lettre sur les aveugles* », dans M. Chottin (dir.), *L'Aveugle et le Philosophe, ou comment la cécité donne à penser*, *op. cit*.

[3] Cf. M. Chottin, « L'aveugle aux bâtons face à l'aveugle de Molyneux : le rationalisme à l'épreuve de l'empirisme », *ibid*.

[4] Aussi ne s'agit-il pas, pour Descartes, de penser la vision comme un toucher à distance. Cf. J.-P. Cavaillé, *op. cit*., p. 62, note 2 : « […] le bâton de l'aveugle n'est pas ramené au toucher mais décrit comme "l'organe de quelque sixième sens", comme un organe artificiel, branché sur le corps et qui pour cela montre le fonctionnement des organes naturels des cinq sens ».

[5] Dans ce cadre, l'intelligence de la vision passe par la mise en scène de la cécité. Mais si le toucher particulier de l'aveugle aux bâtons constitue une espèce de vision, la vision des voyants n'est rien moins qu'un toucher : Descartes, dans la *Dioptrique*, poursuit la spécification du sens de la vue initiée par Kepler. La conception de la vision comme un toucher à distance devait donc bien être dépassée pour qu'émerge le problème de Molyneux.

mouvements qui surviennent au niveau du cerveau suite à l'impulsion donnée aux nerfs par les objets extérieurs[1].

Dans ce cadre, il convient de souligner, avec Jean-Luc Marion[2], tout l'écart qui sépare la théorie cartésienne du sensible telle qu'elle est exposée dans la *Dioptrique* de celle des *Règles pour la direction de l'esprit* . Si les *Regulae* parviennent à rendre intelligibles, grâce au concept de figure, les *rapports* entre les couleurs, celles-ci, en ce qu'elles relèvent du domaine du strictement sensible, demeurent en revanche réfractaires à la *mathesis universalis*. À ce compte, pour le Descartes de 1628, un aveugle peut se faire une idée des rapports entre les couleurs aussi claire et distincte qu'un clairvoyant, mais non pas de ces sensibles mêmes[3], dont la connaissance reste relative à l'organe qui les occasionne en l'âme. Dans la *Dioptrique* au contraire, il n'est plus question de restreindre l'intelligibilité des sensibles à celle de leurs rapports : les qualités secondes elles-mêmes, en tant que l'institution de nature permet de les reconduire à leurs causes géométrisables, deviennent appréhendables par la pensée. C'est pourquoi l'aveugle, dans ce nouveau contexte, n'est plus cet être déficient dont la privation a néanmoins le mérite de donner à penser une certaine figuration du sensible, mais celui dont on pourrait dire qu'il voit[4]. Il possède même, grâce à son bâton, l'avantage de ne pas tomber dans l'erreur coutumière au clairvoyant, consistant à croire que la perception s'effectue par un transport d'images et que les objets renferment les qualités dont nous sommes affectés. En ce sens, il voit même *mieux* que nous qui ne sommes pas aveugles. C'est une telle réduction des qualités visuelles à leurs déterminations physiques que Gassendi et La Mothe Le Vayer refusent, lorsqu'ils introduisent, dans une opposition manifeste à Descartes, la figure de l'aveugle doué de *logos*.

Dans ses fameuses objections aux *Méditations métaphysiques*, Gassendi reproche à Descartes de ne pas avoir été suffisamment précis sur la question de l'origine des idées adventices[5] :

> Pour montrer que les idées que nous avons de ces choses viennent de dehors, vous dites « qu'il semble que la nature nous l'enseigne ainsi, et que nous expérimentons qu'elles ne viennent point de nous, et ne dépendent point de notre volonté ». Mais, pour ne rien dire ni des raisons ni de leurs solutions, il fallait

[1] Cf. Descartes, *Dioptrique*, *op. cit*., discours sixième, p. 132 : « Et ces couleurs se changent en s'affaiblissant, ce qui montre que leur nature ne consiste qu'en la diversité du mouvement […] ».
[2] Cf. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1991, p. 248.
[3] *Ibid*., p. 237 : « Par exemple la couleur ; certes, elle peut, si l'on en abstrait le sensible hétérogène, se laisser réduire à l'étendue où elle prend figure ; mais ainsi, ce qui la qualifie comme telle couleur reste toujours inintelligible ; comment rendre compte de la différence entre le blanc, le bleu et le rouge, pris comme tels […], ou de la différence d'intensité entre plusieurs tons du blanc […] ? »
[4] *Ibid.* : « […] un progrès sépare ici la *Dioptrique* des *Regulae* : […] en concevant le rapport des figures, l'aveugle de la *Dioptrique* comprend la nature des choses. Non seulement il comprend parce qu'il ne peut voir, mais, parce qu'il comprend le jeu des figures sans succomber au prestige confus des sentiments, "on pourrait quasi dire qu'ils voient" (84, 9-10), lui et les autres aveugles-nés ; ils voient ce qu'il y a à voir dans la vision – des figures à concevoir dans leurs mouvements et leurs rapports ».
[5] Cf. à ce propos, K.E. Tunstall, « Pré-histoire d'un emblème des Lumières : l'aveugle-né de Montaigne à Diderot », *op. cit*. L'article est principalement consacré aux rapports textuels entre l'aveugle-né de La Mothe Le Vayer et un autre aveugle-né avec qui Gassendi dit avoir suivi des cours de philosophie.

aussi entre les autres difficultés faire sourdre celle-ci, à savoir pourquoi dans un aveugle-né il n'y a aucune idée de la couleur, ou dans un sourd aucune idée de la voix […][1].

Il comble alors cette lacune de façon à opposer implicitement à la *Dioptrique* sa propre théorie de la vision :

> […] ces choses extérieures n'ont pu d'elles-mêmes envoyer aucune image de ce qu'elles sont dans l'esprit de cet infortuné, d'autant que dès le premier instant de sa naissance les avenues en ont été bouchées par des obstacles qu'elles n'ont pu forcer[2].

En somme, selon Gassendi, un aveugle-né ne peut avoir aucune idée des couleurs, parce qu'il est privé de la *vue* et ne saurait de ce fait recevoir les « images » ou « espèces » venues du dehors, qui, selon lui, produisent en l'âme de tels sentiments. Pour Descartes au contraire, si un aveugle-né n'a pas connaissance des couleurs dans leur versant subjectif, c'est qu'il est privé de la *faculté de voir*, autrement dit du dispositif en vertu duquel Dieu fait correspondre à certains mouvements du corps certaines sensations de l'âme :

> […] comment savez-vous que dans un aveugle-né il n'y a aucune idée des couleurs ? Vu que parfois nous expérimentons qu'encore bien que nous ayons les yeux fermés il s'excite néanmoins en nous des sentiments de couleur et de lumière ; et, quoiqu'on vous accordât ce que vous dites, celui qui nierait l'existence des choses matérielles n'aurait-il pas aussi bonne raison de dire qu'un aveugle-né n'a point les idées des couleurs, parce que son esprit est privé de la faculté de les former, que vous en avez de dire qu'il n'en a point les idées parce qu'il est privé de la vue[3] ?

Gassendi a ainsi parfaitement saisi que la doctrine cartésienne de l'institution de nature autorisait la possibilité d'un *aveugle voyant* – non pas seulement au sens où un homme souffrant de cécité pourrait accéder, *via* des bâtons, au versant objectif des sensations de l'âme, mais, plus fondamentalement, au sens où il serait à même de saisir leur dimension proprement subjective : si, selon Descartes, ce ne sont pas des images qui occasionnent en l'âme les sensations visuelles, mais des mouvements corporels, il est tout à fait possible à un homme privé de la vue, qui recevrait en lui de telles impulsions mécaniques, de percevoir les couleurs[4]. On ne dirait plus alors d'un tel aveugle qu'il voit « quasi des mains », mais *qu'il voit tout aussi bien qu'un clairvoyant*. Cette possibilité, autorisée

---

[1] Gassendi, *Cinquièmes objections*, dans Descartes, *Œuvres philosophiques*, textes établis, présentés et annotés par F. Alquié, Paris, Bordas, 1992, vol. II, p. 701.
[2] *Ibid.*
[3] Descartes, *Réponses aux cinquièmes objections*, *ibid*., p. 751.
[4] Descartes, *Dioptrique*, *op. cit*., discours sixième, p. 141 : « Premièrement, à cause que c'est l'âme qui voit, et non pas l'œil, et qu'elle ne voit immédiatement que par l'entremise du cerveau, de là vient que les frénétiques, et ceux qui dorment, voient souvent, ou pensent voir, divers objets qui ne sont point pour cela devant leurs yeux : à savoir, quand quelques vapeurs, remuant leur cerveau, disposent celles de ses parties qui ont coutume de servir à la vision, en même façon que seraient ces objets, s'ils étaient présents ».

par les thèses de la *Dioptrique*, ne se trouve explicitement formulée qu'en 1641, suite aux objections de Gassendi[1].

Pour celui-ci à l'inverse, il est absolument impossible qu'un aveugle-né ait quelque idée des couleurs. Car la vision n'est pas, selon lui, l'effet du mouvement des nerfs, mais de l'impression sur le sens commun d'une « espèce » de la chose perçue : si Gassendi, tout en se revendiquant d'Épicure, prend acte des derniers enseignements de l'optique, et ne considère pas qu'une fine membrane se détache des objets pour entrer en contact avec les yeux, il n'en estime pas moins qu'une image formée par les corpuscules de lumière pénètre dans l'organe de la vue[2]. Dans ce cadre, il est manifeste que la vue est absolument nécessaire aux sensations de couleurs. Gassendi refuse ainsi que les sentiments de la vue soient engendrés par des mouvements géométrisables – thèse qui conduit à réduire les prérogatives des sens, puisque la vision peut alors s'effectuer en l'absence des organes sensoriels.

Le désaccord entre Descartes et Gassendi semble ne pouvoir être tranché empiriquement. S'il se trouve un aveugle-né qui connaisse la dimension proprement sensible des couleurs, alors, certes, la théorie cartésienne pourra se trouver confirmée. En revanche, si aucun des aveugles-nés interrogés ne se montre capable de savoir ce qu'elles sont, il sera toujours possible de supposer, comme le fait Descartes, qu'ils sont dépourvus non seulement de la vue, mais de la faculté de voir. L'on peut cependant considérer qu'il serait par trop invraisemblable que ceux qui seraient privés d'une telle faculté soient justement ceux-là mêmes qui sont atteints de cécité : n'est-il pas plus naturel d'estimer qu'un aveugle-né ignore ce que sont les couleurs parce que ses yeux ne remplissent pas leur fonction[3] ? C'est ainsi que pour Gassendi et son disciple La Mothe Le Vayer, le témoignage d'un aveugle-né s'avère bel et bien décisif pour statuer sur l'origine des idées – ou plutôt, et la différence est essentielle, sur leur processus (inapparaissant) d'engendrement.

Dans l'un de ses *Petits traités en forme de lettres écrites à des personnes studieuses* (1653) intitulé « D'un aveugle-né »[4], La Mothe Le Vayer, après avoir fait l'éloge de la vue qui est, selon lui comme selon la tradition, le plus noble des sens, rapporte l'entretien qu'il a eu avec un certain Dreux

[1] L'on voit ainsi comment l'histoire de la philosophie révèle les diverses possibilités d'une doctrine.
[2] Sur la théorie gassendiste de la perception, voir notamment (pour son versant critique à l'égard de Descartes) O. Bloch, *La Philosophie de Gassendi, nominalisme, matérialisme et métaphysique*, La Haye, M. Nijhoff, 1971, et (concernant son influence sur la pensée de Locke) F. Duchesneau, *L'Empirisme de Locke*, La Haye, M. Nijhoff, 1973.
[3] Il s'agit là, paradoxalement, de la thèse défendue par Malebranche, qui, par conséquent, s'éloigne sensiblement de la position cartésienne pour rejoindre celle de Gassendi et de La Mothe. Cf. *De la recherche de la vérité*, Paris, Vrin, 2006, livre I, chap. XIII, p. 211 : « De sorte que si un homme veut que je lui représente de la chaleur, ou de la couleur, je ne puis me servir de paroles pour cela, mais il faut que j'imprime dans les organes de ses sens les mouvements auxquels la nature a attaché ces sensations : il faut que je l'approche du feu, et que je lui fasse voir des tableaux. C'est pour cela qu'il est impossible de donner aux aveugles la moindre connaissance de ce que l'on entend par rouge, vert, jaune, etc. Car, puisqu'on ne peut se faire entendre, quand celui qui écoute n'a pas les mêmes idées que celui qui parle, il est manifeste que, les sensations n'étant point attachées au son des paroles, ou au mouvement du nerf des oreilles, mais à celui du nerf optique, on ne peut pas les représenter aux aveugles, puisque leur nerf optique ne peut être ébranlé par les objets colorés ».
[4] Cf. La Mothe Le Vayer, « D'un aveugle-né », dans *Œuvres*, nouvelle édition, revue et augmentée, 7 tomes, Dresde, M. Groell (éd.), 1756, t. 6, p. 123-139.

La Vallée, habitant de Poitiers. Ainsi que l'a fort justement souligné Kate E. Tunstall dans l'un de ses articles[1], l'aveugle mis en scène par La Mothe Le Vayer est d'emblée présenté comme un individu à l'existence avérée, dont les détails biographiques qui forment la trame du récit viennent confirmer l'authenticité :

> Il est honnête homme, d'une des bonnes familles de Poitiers, et qui, nonobstant sa disgrâce, n'a pas laissé d'aller, étant jeune, aux Collèges, et d'y faire des études telles, qu'il a disputé publiquement sur des thèses de philosophie[2].

Que Dreux La Vallée soit un érudit n'est pas anodin : il s'agit, pour La Mothe, d'indiquer immédiatement au lecteur que son discours sera digne de foi. S'il est privé de ce sens qui est pourtant reconnu, depuis Aristote, comme celui grâce auquel l'homme acquiert le plus de connaissances, il possède en revanche, grâce à l'ouïe qui est celui par où le savoir se communique, une exceptionnelle érudition. C'est ainsi qu'il n'ignore pas la façon dont la physique traite des couleurs, et qui consiste à les penser selon qu'elles sont susceptibles de mesure :

> Quant à ce qui concerne les couleurs, il ne les connaît que par ce qu'on lui en a appris dans les classes de physique. Il sait qu'il y en a de vraies, comme d'autres qui ne sont qu'apparentes, et qu'entre le blanc et le noir il s'en trouve cinq moyennes, avec une infinité d'autres qui se forment selon qu'elles participent plus ou moins des premières[3].

Cependant, que cet aveugle soit à même, comme son cousin de la *Dioptrique*, d'appréhender la dimension physique des couleurs, et se distingue d'un aveugle qui ne disposerait que d'un simple bon sens, tel celui des *Regulae*, ne l'autorise pas à dépasser sa déficience première et à saisir la dimension proprement sensible des objets propres de la vue[4] :

> Si c'est en discourir autrement que les aveugles n'ont accoutumé de parler des couleurs, il assure pourtant non seulement qu'il n'en discerne aucune, mais, même, qu'il lui est impossible de s'imaginer ce qu'elles peuvent être en effet[5].

Tandis que Descartes soutenait qu'un aveugle-né était susceptible de percevoir les couleurs de la même façon qu'un clairvoyant, La Mothe Le Vayer en appelle au témoignage d'un individu atteint

[1] Cf. K.E. Tunstall, « L'aveugle qui suit l'aveugle qui suit l'aveugle qui suit l'aveugle : la philosophie intertextuelle de la *Lettre sur les aveugles* », *op. cit*.
[2] « D'un aveugle-né », *op. cit*., p. 128.
[3] *Ibid*., p. 130.
[4] Cf. K.E. Tunstall, *op. cit*., qui établit sur ce point une parenté entre l'aveugle de La Mothe et la philosophie « empiriste » de Gassendi.
[5] « D'un aveugle-né », *op. cit.*

de cécité pour souligner, à l'inverse, que la connaissance de leurs déterminations physiques n'engage en rien une telle capacité.

Si ces indications textuelles sont encore trop lâches pour établir l'existence d'un lien direct entre ce passage de La Mothe sur les couleurs et ce qu'en dit Descartes dans la *Dioptrique*, la suite du chapitre ne laisse en revanche aucun doute quant aux intentions du philosophe libertin :

> Je lui demandais s'il ne se figurait point quelque idée du Soleil ou de la Lune, et de cette grande multitude d'étoiles qui roulent sur nos têtes avec le firmament. Il me répartit, qu'il avait quelque connaissance du mouvement des cieux, par le maniement de la sphère que lui faisaient toucher ceux, qui lui ont donné *quelques leçons d'astronomie*[1].

La réponse que Dreux La Vallée apporte à La Mothe semble être la thèse même que Descartes soutient dans la troisième méditation et qui lui valut les objections que l'on sait de la part de Hobbes et de Gassendi[2], à savoir qu'outre l'idée sensible du Soleil, il en existe une autre plus semblable à cet astre, qui

> […] est *prise des raisons de l'astronomie*, c'est-à-dire de certaines notions nées avec moi, ou enfin [qui] est formée par moi-même de quelque sorte que ce puisse être, par laquelle il me paraît plusieurs fois plus grand que la terre[3].

Ainsi, d'après l'auteur des *Méditations métaphysiques*, l'idée véritable du Soleil n'est pas celle que la vue suscite en l'âme, mais celle que le jugement permet de forger depuis les raisons d'une physique mathématisée.

En réalité, les propos de l'aveugle poitevin indiquent déjà tout l'écart des conceptions de Descartes et de La Mothe quant à l'essence de la perception : Dreux La Vallée ne possède pas une idée du Soleil, mais accède uniquement à « quelque connaissance » qui, de surcroît, ne porte pas sur l'astre lui-même, mais sur le « mouvement des cieux ». Autrement dit, l'aveugle en question dispose d'une simple connaissance des rapports, et non point des êtres qui sont pris dans de tels rapports. Tout se passe en somme comme si La Mothe revenait, par-delà l'aveugle de la *Dioptrique*, à celui mis en scène par Descartes dans les *Règles pour la direction de l'esprit* :

---

[1] *Ibid*., p. 130-131 (nous soulignons).
[2] Cf. Gassendi, *Cinquièmes objections aux méditations métaphysiques, op. cit*., p. 705 : « Et voulez-vous voir comme quoi la nature n'a rien mis en nous de cette idée ? Cherchez-la dans un aveugle-né. Vous verrez, premièrement, que dans son esprit elle n'est point colorée ou lumineuse ; vous verrez ensuite qu'elle n'est point ronde, si quelqu'un ne l'en a averti, et s'il n'a auparavant manié quelque chose de rond ; vous verrez enfin qu'elle n'est point si grande, si la raison ou l'autorité ne lui a fait amplifier celle qu'il avait conçue ». Et la réponse de Descartes, p. 732 : « Ce que vous dites de l'idée du Soleil, qu'un aveugle-né forme sur la simple connaissance qu'il a de sa chaleur, se peut aisément réfuter ; car cet aveugle peut bien avoir une idée claire et distincte du Soleil, comme d'une chose qui échauffe, quoiqu'il n'en ait pas l'idée comme d'une chose qui éclaire et illumine ».
[3] *Méditations métaphysiques*, *op. cit*., méditation troisième, p. 31 (nous soulignons).

> Mais avec tout cela il [*sc.* Dreux La Vallée] nous pria de croire qu'il ne lui était pas possible de former dans son esprit la moindre conjecture de la beauté de ce grand astre, dont il entendait dire tant de merveilles, ni de tout ce qu'on l'assurait paraître dans les Cieux à quiconque pouvait les contempler[1].

Dreux La Vallée peut certes se faire une idée du mouvement des astres, mais non pas de leur beauté, ni de leur apparence visible. Ici, la critique de la *Dioptrique* et des *Méditations* n'est guère plus dissimulée : le motif du Soleil et l'écart entre les raisons des astronomes et l'idée sensible de cet astre montrent comment La Mothe Le Vayer a voulu opposer à Descartes l'irréductibilité du visible à ses déterminations physiques, en exhibant l'irréductibilité de la vision au toucher, sens géométrique par excellence.

Avant que William Molyneux n'émette l'hypothèse de l'aveugle qui recouvre la vue, deux philosophes ont ainsi contesté la pertinence de la théorie cartésienne du sensible, et tâché de lui substituer une conception qui ne réduit pas les sensations à leurs déterminations géométrisables. La Mothe Le Vayer énonce alors clairement la thèse qu'il entend établir, et dans laquelle beaucoup ont vu la marque même de l'empirisme : « Vous voyez en tout cela clairement la preuve de l'axiome philosophie, qu'il n'entre rien dans notre esprit que par la porte des sens[2] ». Dans ce cadre, l'empirisme serait une doctrine philosophique prenant le contre-pied des idées innées de Descartes et qui, tout en se référant plus ou moins explicitement à l'épistémologie aristotélicienne, serait apparue dans la seconde moitié du XVII^e^ siècle à l'initiative de Gassendi[3], aurait été poursuivie par La Mothe Le Vayer, Locke et quelques autres, et perfectionnée au Siècle des lumières par David Hume. John Locke ne serait donc pas, comme Mérian, Condillac et Kant le laissent entendre, le fondateur de l'empirisme, mais un simple représentant de cette doctrine, au mieux le plus classique – au sens où lui seul accomplit méthodiquement, au premier livre de son *Essai concernant l'entendement humain*, la réfutation des idées innées.

Cette conception de l'empirisme semble trouver confirmation dans l'ouvrage même de Locke, dans lequel se rencontre, dès la première édition, des figures d'aveugle[4] destinées à montrer qu'aucune

[1] « D'un aveugle-né », *op. cit*., p. 131.
[2] *Ibid*.
[3] Mais aussi de Hobbes. Cf. T. Hobbes, Paris, *Éléments de la loi naturelle et politique*, Librairie générale française, 2003.
[4] Cette autre, qui est bien plus souvent citée, nous intéresse moins, dans la mesure où il ne s'agit pas d'un aveugle qui recouvre la vue : « Un homme aveugle qui aimait l'étude, s'étant fort tourmenté la tête sur le sujet des objets visibles, et ayant consulté ses livres et ses amis pour pouvoir comprendre les mots de lumière et de couleur qu'il rencontrait souvent dans son chemin, dit un jour, avec une extrême confiance, qu'il comprenait enfin ce que signifiait l'écarlate. Sur quoi son ami lui ayant demandé ce que c'était que l'écarlate, c'est, répondit-il, quelque chose de semblable au son de la trompette. Quiconque prétendra découvrir ce qu'emporte le nom de quelque autre idée simple par le seul moyen d'une définition, ou par d'autres termes qu'on peut employer pour l'expliquer, se trouvera justement dans le cas de cet aveugle ». *Essay*, livre III, chap. IV, § 11, p. 341. Le philosophe anglais entend mettre en évidence, par la seule absurdité d'un tel propos, l'impossibilité de définir les idées simples, autrement dit de les connaître avant de les avoir éprouvées.

idée ne saurait survenir en l'âme avant que les sens ne soient affectés par les objets extérieurs. Continuons de citer la traduction de Coste, puisque sur ce point le texte de 1690 n'a pas bougé :

> Supposons un enfant qui ait l'usage de ses yeux jusqu'à ce qu'il connaisse et distingue les couleurs, mais qu'alors les cataractes venant à fermer l'entrée de la lumière, il soit quarante ou cinquante ans sans voir absolument, et que pendant tout ce temps-là il perde entièrement le souvenir des idées des couleurs qu'il avait eues auparavant. C'était là justement le cas où se trouvait un aveugle auquel j'ai parlé une fois, qui dès l'enfance avait été privé de la vue par la petite vérole, et n'avait aucune idée des couleurs, non plus qu'un aveugle-né. Je demande si un homme, dans cet état-là, a dans l'esprit quelque idée des couleurs, plutôt qu'un aveugle-né ? Je ne crois pas que personne dise que l'un ou l'autre en aient absolument aucune[1].

Mais à la différence de Gassendi et de La Mothe, Locke imagine de rendre la vue à son aveugle-né :

> […] qu'on lève les cataractes de celui qui est devenu aveugle, il aura de nouveau des idées des couleurs, qu'il ne se souvient nullement d'avoir eues : idées que la vue, qu'il vient de recouvrer, fera passer dans son esprit, sans qu'il soit convaincu en lui-même de les avoir connues auparavant : après quoi il pourra les rappeler, et se les rendre comme présentes à l'esprit au milieu des ténèbres. Et c'est à l'égard de toutes ces idées des couleurs qu'on peut rappeler dans l'esprit, quoiqu'elles ne soient pas présentes aux yeux, qu'on dit, qu'étant dans la mémoire elles sont aussi dans l'esprit. D'où je conclus, que toute idée qui est dans l'esprit sans être actuellement présente à l'esprit, n'y est qu'en tant qu'elle est dans la mémoire : que si elle n'est pas dans la mémoire, elle n'est point dans l'esprit ; et que si elle est dans la mémoire, elle ne peut devenir actuellement présente à l'esprit, sans une perception qui fasse connaître que cette idée procède de la mémoire, c'est-à-dire qu'on l'a auparavant connue, et qu'on s'en ressouvient présentement[2].

Avant que le savant irlandais ne forge sa supposition, Locke avait donc déjà imaginé de rendre la vue à un homme atteint de cécité[3]. Aussi est-il est possible de voir dans cette figure lockéenne l'une

[1] *Essay*, *op. cit*., livre I, chap. III, § 20, p. 54.
[2] *Ibid.*
[3] Locke n'est cependant pas le premier à forger une telle supposition. Hobbes imagina lui aussi le retour à la vue d'un individu atteint de cécité, cette fois-ci depuis sa naissance. Cf. *Éléments de la loi naturelle et politique*, *op. cit*., première partie, chap. VI, § 1 p. 112 : « Il se trouve quelque part une histoire au sujet de quelqu'un qui prétendait avoir été miraculeusement guéri de la cécité, avec laquelle il était né, par saint Alban ou par quelque autre saint dans la ville de Saint-Alban. Le duc de Gloucester, se trouvant là, pour être convaincu de la vérité du miracle, demanda à l'homme "Quelle est cette couleur ?". Et l'homme, en répondant "C'est vert", se démasqua et fut puni pour faux. En effet, bien que par sa vue nouvellement recouvrée il pût distinguer entre le vert, le rouge et toutes les autres couleurs, aussi bien que n'importe qui, qui eût pu l'interroger, il lui était néanmoins impossible de savoir, en les voyant pour la première fois, laquelle d'entre elles était appelée "vert", "rouge", ou par quelque autre nom ». Ainsi, pour Hobbes, la connaissance suppose tout autant l'usage des noms que la sensation même, qui, en tant que telle, demeure tout à fait muette.

des sources du problème de Molyneux[1]. L'aveugle de Locke diffère cependant de celui de son ami dublinois, en ceci qu'il n'est pas né aveugle, mais le devint au cours de son enfance. Ainsi, l'auteur de l'*Essay* raconte que bien que cet aveugle ait déjà eu, étant enfant, des perceptions de couleurs, il n'en a pas conservé le souvenir et crut, au moment qu'il recouvrit la vue, les percevoir pour la première fois. Cet homme ne se souvint pas d'avoir déjà eu des perceptions qui, manifestement, se sont trouvées un temps dans son esprit : en somme, sa perception actuelle des couleurs ne s'est pas accompagnée de la conscience de les avoir déjà perçues. Par conséquent, puisque à la réminiscence d'idées innées devrait être joint le sentiment d'une telle réminiscence, les idées de couleurs ne sont pas innées, mais acquises par l'expérience sensible. Dans la mesure où cet homme ne fait pas acte de remémoration, alors même qu'il a déjà perçu de telles idées, *a fortiori* un aveugle-né les percevra comme tout à fait nouvelles : la figure de l'aveugle qui n'a jamais vu et qui recouvre la vue est présupposée par ce dispositif.

Si filiation il y a entre l'aveugle de Locke et celui de Molyneux, voire entre celui de La Mothe et celui de Molyneux *via* l'aveugle lockéen, il semblerait que le problème du savant irlandais concerne *au premier chef* la question de l'innéité des idées. D'ailleurs, le dessein de Locke dans ce passage ne consiste pas tant à établir que les idées de couleurs sont acquises par l'expérience sensible – ce que personne, au demeurant, n'a jamais nié – que d'amener le lecteur à généraliser de lui-même pour conclure au caractère acquis de *toutes* les idées[2]. Cependant, l'aveugle de Molyneux n'introduit pas moins, en théorie de la connaissance, une véritable originalité.

Si l'aveugle de Molyneux s'inspire manifestement de ces figures concurrentes à l'aveugle aux bâtons de Descartes, il ne fait plus porter le questionnement sur les sensibles propres à la vue (c'est-à-dire sur les couleurs), mais sur ce que l'on a coutume, depuis Aristote, de nommer les « sensibles communs », à savoir les figures des corps : il ne s'agit plus de déterminer si un aveugle peut avoir des idées de couleurs, mais si les idées de figures qu'il a acquises par le tact sont homogènes à celles qu'un clairvoyant s'est forgées par la vue. Or, c'est là une question radicalement distincte de la précédente[3]. En cela, si le problème de Molyneux concerne bien le motif de la réduction de la vision à ses déterminations physiques, il ne s'intéresse pas à celui de l'innéisme. Le savant irlandais ne cherche

[1] S'il est avéré que William Molyneux avait lu l'*Essay* de Locke, rien n'indique en revanche qu'il connaissait *The Elements of Law* de Thomas Hobbes. C'est la raison pour laquelle nous considérons l'aveugle de Locke comme la source la plus probable de l'hypothèse forgée par le savant irlandais.

[2] Ce mode de raisonnement par analogie apparaît encore dans un autre passage de l'*Essay*, cette fois de manière tout à fait explicite. Cf. *Essay*, livre I, chap. I, § 1, p. 7-8 : « Car tout le monde, à mon avis, doit convenir sans peine, qu'il serait ridicule de supposer, par exemple, que les idées des couleurs ont été imprimées dans l'âme d'une créature, à qui Dieu a donné la vue et la puissance de recevoir ces idées par l'impression que les objets extérieurs feraient sur ses yeux. Il ne serait pas moins absurde d'attribuer à des impressions naturelles et à des caractères innés la connaissance de plusieurs vérités, si nous pouvons remarquer en nous-mêmes des facultés propres à nous faire connaître ces vérités avec autant de facilité et de certitude, que si elles étaient originairement gravées dans notre âme ».

[3] Si, selon nous, l'aveugle est bien une « figure », il n'est donc pas exclusivement, et pas prioritairement, une « figure de la philosophie sceptique » (pour reprendre le titre que F. Markovits a donné à l'un de ses articles : « L'aveugle, une figure de la philosophie sceptique », *op. cit*). Il est aussi et avant tout la figure de l'empirisme – ce qui, d'après nous, ne fait rien de moins que « transformer en doctrine ce qui est un travail sur la contrainte des arguments dans la construction du sujet de la pensée […] » (F. Markovits, « Le problème de Molyneux », *Cahiers d'histoire de la philosophie n° 1 : Berkeley*, université de Bourgogne, EUD, 2000, p. 123, note 55), ainsi que nous espérons l'attester ici même. L'assignation de l'aveugle comme « figure de la philosophie sceptique » conduit ainsi à marquer l'émergence et la spécificité de l'empirisme des Lumières.

pas à établir que les idées de figure ne sont pas innées, mais qu'elles ne sont pas originellement les mêmes selon les organes sensoriels dont elles proviennent. *A contrario*, aucun des prédécesseurs du savant irlandais n'a envisagé une possible hétérogénéité entre figures visibles d'un côté, et figures tactiles de l'autre : tous ont considéré la figure comme un sensible commun à la vue et au toucher, tous ont admis que les idées de figure d'un aveugle-né étaient identiques aux nôtres[1]. Ainsi, tout en s'inscrivant dans la lignée des critiques qui furent adressées à la *Dioptrique* de Descartes[2], et qui, quant à elles, touchaient bien à la question de l'innéisme, le problème de Molyneux s'inscrit dans un nouveau champ d'interrogations[3]. Comment William Molyneux fut-il conduit à forger cette hypothèse inouïe, suivant laquelle les figures visibles peuvent très bien n'être pas *du même genre* que les figures tactiles ?

L'*Essai concernant l'entendement humain* et la naissance de l'empirisme

La possibilité d'un écart entre les sensations visuelles et les sensations tactiles a certes été introduite par la découverte keplérienne de l'image rétinienne, qui a instauré une différence de nature entre l'objet de la vision et l'objet du tact : à partir des *Paralipomènes à Vitellion*, ce que l'on voit n'est pas la chose même que l'on touche, mais une *image* de celle-ci. Cependant, la théorie cartésienne de la vision est venue combler le hiatus qu'une telle découverte avait creusé entre ces deux modalités sensorielles : loin que l'objet de la vue consiste en l'image qui se peint au fond de nos yeux, il est une représentation de la chose qui l'a occasionné. Le savant irlandais aurait donc très bien pu se satisfaire, ou bien de la doctrine cartésienne, ou bien de celles de Gassendi et de La Mothe, qui expliquent encore la production des sensibles communs à l'aide d'un dispositif inapparaissant.

Bien que Locke considère les figures comme des idées communes à la vue et au toucher[4], c'est dans l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain* que William Molyneux a trouvé matière

[1] Une telle identité spécifique est en effet toujours présupposée dans les textes que nous avons examinés. Ainsi, ce qu'ignore Dreux La Vallée, c'est le sentiment de la lumière, la dimension proprement qualitative des couleurs, mais il semble évident pour La Mothe que les idées de figure qu'il possède sont analogues à celles que délivre la vue.

[2] Bien sûr, l'aveugle de Molyneux fait également songer aux aveugles miraculés des *Évangiles*, mais, ainsi que nous l'avons souligné dans la préface de l'ouvrage *L'Aveugle et le Philosophe, op. cit*., ces figures d'aveugles sont essentiellement destinées à incarner le péché originel et la puissance salvatrice de Jésus-Christ – nullement à rendre possible l'intelligence de la vision. Nous mentionnerons enfin un autre aveugle de l'*Essay*, qui passe généralement inaperçu : celui à qui Locke confie l'arbitrage du conflit entre la peinture et la sculpture et qui, contre toute attente, affirme la supériorité de la première sur la seconde. Lui seul en effet est à même de nous faire connaître l'absolue singularité de la peinture, capable de créer un monde à partir de simples taches de couleurs. Cf. *Essay*, livre II, chap. IV. Sur ce point, voir l'article de Thierry Drumm dans l'ouvrage précité, intitulé « Toucher et voir. Remarques sur le rôle de la figure de l'aveugle dans la théorie et la pratique artistiques à l'âge classique ».

[3] Qu'il nous soit permis de citer à nouveau ces lignes de Mérian, absolument décisive : « La question proposée par Molyneux […] réveilla l'attention des philosophes, et leur fit approfondir cette matière plus qu'elle ne l'avait été. Cette question, et la réponse que Molyneux y a faite, supposent que la figure qu'on voit et la figure qu'on touche pourraient bien être des choses différentes », *Sur le problème de Molyneux*, *op. cit*., p.170.

[4] Cf. *Essay*, livre II, chap. V, p. 83.

à supposer qu'à un aveugle-né ne font pas seulement défaut les idées des couleurs, mais aussi les idées de figures que les clairvoyants ont acquises par la vue[1]. Nous savons que c'est dans une lettre datée du 2 mars 1693 que William Molyneux soumet à John Locke sa fameuse question. Que le savant irlandais, l'année précédente, ait fait l'éloge de Locke dans sa *Dioptrica Nova*[2], ouvrage dans lequel il prend ses distances avec la *Dioptrique* de Descartes[3], laisse entendre *non seulement* que son fameux problème doit être compris comme une mise à l'épreuve de la théorie cartésienne de la vision[4], *mais surtout* qu'une telle mise à l'épreuve a été rendue possible par l'émergence d'une nouvelle philosophie, celle de l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain*[5]. Il est ainsi possible de lire, dans les nouveautés que cet ouvrage introduit, les motifs qui ont conduit Molyneux à formuler son célèbre énoncé.

L'*Essay* se donne explicitement pour tâche de fixer les limites de la connaissance humaine[6]. Descartes, au contraire, a surestimé les possibilités d'une telle connaissance, parce qu'il a suivi la tendance naturelle de l'esprit humain décrite par Locke au seuil de son ouvrage : « L'entendement semblable à l'œil, nous fait voir et comprendre toutes les autres choses, mais il ne s'aperçoit pas lui-même[7] ». Or, la première de ses limites réside dans le fait qu'il est impossible à l'esprit humain d'atteindre une connaissance certaine des causes qui président à la formation de ses idées. C'est pourquoi Locke professe d'entrée de jeu le principe méthodologique suivant :

---

[1] Selon nous, le problème de Molyneux ne constitue pas une objection que le savant irlandais aurait formulée à l'encontre de la thèse de l'*Essay* selon laquelle les idées de figure sont communes à la vue et au toucher. C'est pourtant là la thèse de Frédéric de Buzon : « Il ne paraît pas évident que le problème posé par la lettre de Molyneux et sa solution soient en réalité conçus par leur auteur comme un argument très fort en faveur de la doctrine générale de Locke, ou tout du moins d'un de ses aspects majeurs, la distinction entre les qualités premières et les qualités secondes. Il pourrait s'agir, plutôt, d'une difficulté de la théorie même de Locke, relevée par Molyneux à la suite de toute une série de remarques rédigées, comme on le sait, à la demande de l'auteur de l'*Essay* ». « Géométrie d'aveugle, géométrie de paralytique : la reprise leibnizienne du problème de Molyneux », à paraître. Cependant, nous allons voir que Molyneux a plutôt songé, en formulant sa question, à deux autres passages de l'*Essay* : celui dans lequel Locke indique qu'il est requis de ne pas considérer les causes secondes des perceptions, et sa conséquence indirecte, celui dans lequel il montre que la perception relève de l'expérience. Or, ces deux textes viennent cautionner la réponse que Molyneux apporte à son propre problème. Aussi notre propos se situe-t-il davantage dans la lignée interprétative de M. Brandt Bolton, qui écrit la chose suivante : « Bien qu'il ne connaissait Locke qu'au travers de son œuvre déjà publiée, Molyneux supposa que son correspondant s'accorderait avec lui pour donner à la question une réponse négative ». « The real Molyneux's question and the basis of Lockes's answer », dans *Locke's Philosophy : Content And Context*, G.A.J. Rogers (dir.), Clarendon Press, Oxford, 1994, p. 76.

[2] Cf. W. Molyneux, *Dioptrica Nova, a Treatise of Dioptricks, in Two Parts*, London, B. Tooke (éd.), p. 11 : « « Mais il n'y a personne à qui l'on doit d'avoir autant fait progresser cette partie de la philosophie que l'incomparable M. Locke qui, dans son *Essai concernant l'entendement humain*, a corrigé, à l'aide de l'expérience et de l'observation, les plus grandes erreurs, et délivré les vérités les plus profondes, afin de guider l'esprit humain dans l'acquisition du savoir (ce qui, d'après moi, désigne à proprement parler "la logique") […]. Il a renversé toutes les lubies métaphysiques qui infectaient l'esprit des hommes d'un parfum de folie et leur faisaient croire qu'ils possédaient des connaissances, alors qu'ils se bornaient à un cliquetis de mots sans signification claire et distincte ».

[3] Plus précisément, Molyneux critique la thèse de Descartes selon laquelle nous croyons voir la lune plus grosse à l'horizon qu'au zénith en vertu d'un jugement de comparaison : pour le savant irlandais, l'expérience montre que le jugement n'a pas le pouvoir de modifier les apparences. Sur ce point, voir G.J. Simms, *William Molyneux of Dublin*, Dublin, Irish Academic Press, 1982, chap. V. Cependant, Molyneux accorde encore un rôle aux angles formés par les rayons lumineux dans l'élaboration de la perception. Sa *Dioptrica Nova* mêle ainsi les considérations géométriques et psychologiques.

[4] Ce qui confirme ainsi l'opposition explicite de Voltaire (et, au demeurant, de Berkeley) à la théorie cartésienne de la perception lorsqu'ils abordent à leur tour la question du savant irlandais.

[5] Cette hypothèse de lecture est encore confortée par le fait que Huygens crut d'abord que la *Dioptrica* de Molyneux avait été écrite par Locke lui-même. Cf. G.J. Simms, *op. cit*.

[6] Cf. *Essay*, avant-propos, § 2, p. 1 : « Dans le dessein que j'ai d'examiner la certitude et l'étendue des connaissances humaines […] ».

[7] *Ibid*., § 1, p. 1.

> […] je ne m'engagerai point à considérer en physicien la nature de l'âme ; à voir ce qui en constitue l'essence, quels mouvements doivent exciter nos esprits animaux, ou quels changements doivent arriver dans notre corps, pour produire, à la faveur de nos organes, certaines sensations ou certaines idées dans notre entendement [...][1].

Parce que le mécanisme d'élaboration des sensations tombe en dehors de ce que l'expérience peut nous donner à connaître[2], Locke estime qu'il est impossible d'en dire quoi que ce soit de vrai et d'assuré[3]. Par conséquent, le dispositif géométrique par lequel Descartes rendait compte de l'écart entre l'image rétinienne et les sensations visuelles ne peut plus être mis au nombre des vérités de la science[4]. Tout ce dont nous sommes certains, c'est que se peignent au fond de nos yeux des images en deux dimensions, et que, cependant, nous percevons le monde en relief. Tel était le problème auquel Descartes s'était trouvé confronté. Mais à présent qu'il doit être requis d'expérimenter l'origine de toute connaissance, il n'est plus possible de résoudre un tel problème à l'aide de l'optique géométrique, en prétendant que des calculs géométriques s'effectuent en nous de façon inaperçue.

C'est pourquoi Molyneux, à travers son fameux énoncé, fait une autre suggestion : plutôt que de partir de la vision actuelle et de chercher un dispositif susceptible de combler l'écart entre cette vision et l'image rétinienne, le savant irlandais se demande si la vision n'est pas le fruit d'une histoire, qui l'aurait progressivement fait passer d'un état originaire à l'état que nous lui connaissons aujourd'hui[5]. Demander si un aveugle-né à qui l'on rendrait la vue serait capable de discerner les corps qu'il savait identifier par le tact revient en effet à suggérer que la correspondance que nous observons entre nos sensations visuelles et nos sensations tactiles[6] n'est pas immédiate, mais acquise au cours de l'expérience[7]. Tandis qu'avec son aveugle aux bâtons, Descartes avait tâché de rendre visible, et par là

---

[1] *Ibid*., § 2, p. 2.

[2] Sur l'origine de cette thèse, voir F. Duchesneau, *L'Empirisme de Locke*, La Haye, M. Nijhoff, 1973, chap. I. Selon cet auteur, John Locke qui, ne l'oublions pas, est médecin de formation, a trouvé chez Sydenham, qu'il fréquenta de 1666 à 1675 (période à laquelle les thèses de l'*Essay* se mettent en place), l'idée selon laquelle l'explication de l'apparaissant par l'inapparaissant n'est d'aucun secours pour comprendre les maladies et fonder une thérapeutique.

[3] Ce précepte de méthode sera repris à leur compte par tous les successeurs de Locke. Cf. par exemple, ces lignes de Berkeley : « Traiter de choses complètement inconnues comme si nous les connaissions, et rendre ainsi nos prémisses obscures ne semble sûrement pas le moyen le plus propre à découvrir la vérité. D'où il suit qu'il serait incorrect qu'une personne qui est sur le point de traiter de la nature de la vision définisse l'objet de la vue comme étant cette cause obscure, ce pouvoir ou agent invisible qui produit des idées visibles dans nos esprits, au lieu de s'occuper des idées visibles ». *La Théorie de la vision défendue et expliquée*, *op. cit*., §18, p. 229.

[4] Ainsi, nous adhérons tout à fait à la thèse de François Duchesneau, selon laquelle la philosophie de Locke, loin de s'inscrire sous l'horizon de celle de Descartes, fait au contraire rupture avec elle. Cf. F. Duchesneau, *op. cit*., introduction.

[5] Pour Molyneux, toute réponse positive à son propre problème témoigne toujours d'une même faute, celle qui consiste à faire fi d'une telle histoire. C'est, notamment, l'erreur d'Edouard Synge, (futur) archevêque de Tuam qui, en 1695, répond au problème de Molyneux dans une lettre qu'il adresse à Quayle, prébendier de Brigown, et que celui-ci communiqua au savant irlandais. Cf. *The Correspondence of John Locke*, *op. cit*., vol. IV, lettre de Molyneux à Locke du 24 décembre 1695, p. 493 : « Vous trouverez ci-joint la copie d'une lettre d'un homme d'esprit, concernant le problème que vous avez honoré d'une place à la page 67 de votre *Essai*. Vous verrez ainsi qu'il embarrasse effectivement les gens d'esprit, et découvrirez aisément à quel faux pas ce gentleman doit l'erreur dans laquelle il est tombé ».

[6] Les sensations tactiles nous montrent les corps en relief et en dehors de nous, ce qui n'est peut-être pas le cas de la vue.

[7] Ainsi que nous l'avons vu, c'est sur cette absence de correspondance immédiate qu'il fonde sa réponse à son propre problème. Cf. introduction de cette présente étude.

même intelligible, le mécanisme d'élaboration de la vision, la figure de l'aveugle qui recouvre la vue permet à Molyneux de s'interroger sur ce que c'est que *voir*, c'est-à-dire sur ce qu'est une vision originaire[1], épurée de ce qui peut provenir du toucher, ou simplement de l'expérience de la vision[2]. À partir du problème de Molyneux, ce n'est donc plus le mécanisme de la vision qui constitue le principal objet de la science, mais la vision elle-même : les philosophes et les chirurgiens du XVIII[e] siècle qui tentent de résoudre la question du savant irlandais entendent prioritairement répondre à la question « que voit-on ? », et non à celle « comment voit-on ? », ce que faisaient encore Gassendi et La Mothe Le Vayer.

Le problème de Molyneux est ainsi directement issu du geste inaugural de John Locke dans son essai sur l'entendement humain, qui consista à suspendre toute réflexion portant sur l'inapparaissant, et, de là, à exiger de retracer le progrès des connaissances humaines à partir de cela seul qui peut être expérimenté[3]. La philosophie devra donc emprunter une démarche analytique à deux temps : d'abord, isoler cette sensation originaire en abstrayant de nos perceptions d'hommes tout ce qui résulte de l'expérience sensorielle (versant régressif de l'analyse, auquel est consacré cette première partie), puis remonter d'un tel fait primitif à nos perceptions actuelles afin de rendre compte du procès de la connaissance (versant progressif de l'analyse, auquel sera consacré la seconde partie de cette étude). Or, un tel geste n'est autre qu'une version plus subtile de ce à quoi Leibniz donna, en 1705, le nom de « voie empirique », et que Condillac lui-même nommera « analyse[4] », c'est-à-dire la méthode qui conforme l'ordre d'exposition des connaissances à celui de leur découverte. Par conséquent, non seulement l'empirisme n'apparaît qu'en 1690, à la faveur de la publication de l'*Essay* de Locke[5], mais encore le problème de Molyneux, en ce qu'il n'émerge qu'à compter du moment où le philosophe anglais dissocie les perceptions de leurs causes inapparaissantes, doit se lire comme une

---

[1] Cf. J.-B. Mérian, *Sur le problème de Molyneux*, *op. cit*., premier mémoire, p. 19 : « […] la nature vient de parler pour la première fois, par le sens de la vue, à l'aveugle-né du problème. » Et un peu plus loin : « […] c'est à nous à nous instruire dans son école, et à apprendre de cet aveugle quelles sont les choses que nous voyons. Sa voix est la voix même de la nature : son esprit, encore tout neuf dans le monde visible, n'est imbu d'aucun de ces préjugés que la combinaison habituelle de la vue et du toucher a engendrés dans nos esprits, et qui nous font éternellement confondre les limites, les opérations, les objets, et les qualités de ces deux sens », troisième mémoire, p. 70.

[2] Il n'est pas étonnant que certains aient refusé d'admettre l'existence de l'écart, suggéré par William Molyneux, entre sensations visuelles d'un côté et sensations tactiles de l'autre : un tel écart peut sembler une faillite de la nature, c'est-à-dire de Dieu même. C'est tout à fait clair chez Henry Lee qui, en 1702, répond à son tour au problème de Molyneux. Pour lui comme pour Synge, la vue montre les corps en trois dimensions. Il est manifeste que pour lui, une thèse comme celle de Molyneux signifie une faillite de Dieu lui-même. Cf. H. Lee, *Antiscepticism : or Notes Upon Each Chapter of Mr. Locke's Essay Concerning Human Understanding, With an Explication of All The Particulars of Which he Treats, And in The Same Order*, London, R. Clavel and C. Harper (éd.), 1702, livre II, chap. IX, § 8 : l'auteur refuse d'admettre que l'expérience soit requise pour apprendre que telle ombre signifie telle forme, car cela signifierait que la nature aurait laissé les différentes données sensorielles désunies et hétérogènes entre elles.

[3] Cf. J.-B. Mérian, *Parallèle de deux principes de psychologie*, *op. cit*., p. 347 : « Aristote avait dit : *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* ; et c'est peut-être le meilleur mot de toute sa philosophie : mais il n'en a donné aucune preuve ; et nous ne voyons pas qu'il ait suivi la méthode à laquelle cette idée devait naturellement le conduire. Locke a le premier entrepris de la développer, et s'en est acquitté avec le plus grand succès. Son ouvrage est un commentaire ingénieux et profond de la maxime que le philosophe Grec n'avait fait qu'énoncer ».

[4] Cf. Condillac, *Essai*, *op. cit*., seconde partie, section seconde, chap. III, § 36, p. 371.

[5] C'est ici que nous nous écartons des thèses de François Duchesneau, qui, de son côté, ne restreint pas l'empirisme à cette posture génétique, mais inclut dans ce champ les théories de Hobbes et de Gassendi – au motif qu'elles font de l'expérience le matériau de la connaissance, cf. *L'Empirisme de Locke*, *op. cit*., chap. III. Certes, l'*Essay* de Locke comporte une théorie de la vision qui s'inspire de la théorie atomiste de Gassendi, mais, selon nous, le philosophe anglais cesse alors d'être empiriste, puisqu'il ne respecte plus la posture génétique que Mérian décela et que Leibniz caricatura.

contestation empiriste de la théorie cartésienne de la perception[1] et, par là même, comme un défi, d'expliquer autrement ce dont Descartes avait su rendre compte – à savoir, la conscience perceptive d'un monde commun aux différents sens.

Il était bien nécessaire, pour ce faire, de rendre la vue à un aveugle-né : si l'aveugle doué de *logos*, mis en scène par Gassendi, La Mothe Le Vayer et John Locke, peut attester l'origine expérimentale des idées de couleurs, soit qu'il reconnaisse lui-même son ignorance à cet endroit, soit que l'absurdité de ses propos suffise à en témoigner[2], il est en revanche incapable de mettre en question l'identité spécifique des figures visibles et tactiles[3]. Un tel aveugle, parce qu'il pourra produire des définitions du cube et de la sphère parfaitement identiques à celles d'un clairvoyant, ne fera jamais paraître le moindre écart entre les figures appréhendées par le tact et celles appréhendées par le sens de la vue. Seul un aveugle-né qui retrouve la vue sera à même de témoigner de l'identité ou non de ces deux sortes de figures, parce que c'est alors un seul et même sujet qui les aperçoit tour à tour – mais surtout un sujet dont la vision n'a pas encore été travaillée par l'expérience sensible.

S'il est indéniable que l'empirisme de Locke n'a pas surgi *ex nihilo*, et hérite tout autant des critiques que Gassendi et sans doute La Mothe adressèrent au cartésianisme que du précepte newtonien « *hypotheses non fingo* », il n'en est pas moins vrai que l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain* introduit dans l'histoire de la philosophie une posture absolument inédite : tandis que les premiers adversaires de Descartes, à travers leur figure d'aveugle doué de *logos*, s'en prennent aux idées innées des *Méditations métaphysiques*, John Locke initie non pas tant une doctrine qu'une *démarche* authentiquement nouvelle, dont le propre est de tâcher de situer à l'origine des connaissances un fait qui puisse être objet d'*expérience* – le principe étant d'exclure toute spéculation (gratuite) portant sur l'inapparaissant.

En définitive, bien qu'elle hérite de figures d'aveugles qui ont déjà bousculé le paradigme cartésien, la question de Molyneux surgit comme un problème dans l'exacte mesure où elle résulte de l'application de la méthode empiriste à la théorie de la perception. Si la vision ne résulte pas d'un dispositif fondé sur des lois géométrisables, si, à tout le moins, il est impossible de *rendre compte* de la vision à l'aide d'un tel dispositif ou de tout autre schéma fondé sur l'inapparaissant, les figures visuelles peuvent-elles encore être homogènes aux figures tactiles ? En ce sens, le problème de

[1] C'est très net chez Berkeley. Cf. *La Théorie de la vision défendue et expliquée*, *op. cit.*, § 15, p. 228 : « C'étaient, en effet, une opinion dominante et un principe indubitable parmi les mathématiciens et les philosophes qu'il y a certaines idées communes aux deux sens, et c'est de là qu'est sortie la distinction entre les qualités premières et les qualités secondes ».
[2] L'un des aveugles de Locke prétend ainsi que l'écarlate est identique au son de la trompette. Cf. *Essay*, livre III, chap. IV, § 11, p. 341.
[3] Selon nous, l'aveugle de Molyneux fait véritablement rupture. Sur ce point, nous n'adhérons donc pas au propos de Kate E. Tunstall, qui voit dans cette figure l'héritier direct des aveugles de Montaigne, Gassendi et La Mothe : « […] on voit […] clairement que si Molyneux fut le premier à donner la vue à l'aveugle-né, celui-ci réfutait le cartésianisme depuis un moment déjà, les yeux fermés ». « Pré-histoire d'un emblème des Lumières : l'aveugle-né de Montaigne à Diderot », *op. cit.*, p. 180.

Molyneux est le lieu où se cristallise l'opposition, qui se noue à ce moment-là, de deux postures philosophiques radicalement distinctes.

Mais ce n'est qu'un empirisme naissant qui oppose ainsi aux doctrines de Descartes et de ses sectateurs une fin de non recevoir : jusqu'à la formulation du problème de Molyneux, Locke n'avait pas porté à la conscience d'elle-même sa manière de rendre compte de la perception par le moyen de l'analyse, c'est-à-dire en substituant aux dispositifs inapparaissants des cartésiens des descriptions de la manière dont s'élaborent les perceptions depuis une sensation originaire[1] – ce que nombre de philosophes[2] du XVIII[e] siècle nommeront des « histoires de l'âme ». S'il avait déjà indiqué, dans la première édition de son *Essay*[3]*,* que nos perceptions visuelles sont constituées de jugements qui, avec l'expérience, en sont venus à masquer nos sensations originaires[4], il n'en avait pas conclu que l'homme « est redevable à l'expérience de quantité d'idées acquises[5] » (toutes celles de figures visuelles tridimensionnelles) – ce qui constitue, d'après lui, la leçon qu'il convient de tirer du problème de Molyneux :

> J'ai voulu proposer ceci [*sc*. la question du savant irlandais] à mon lecteur, pour lui fournir une occasion d'examiner combien il est redevable à l'expérience de quantité d'idées acquises, dans le temps qu'il ne croit pas en faire aucun usage, ni en tirer aucun secours, d'autant plus que Mr *Molyneux* ajoute dans la lettre où il me communique ce problème, *qu'ayant proposé, à l'occasion de mon livre, cette question à diverses personnes d'un esprit fort pénétrant, à peine en a-t-il trouvé une qui d'abord lui ait répondu sur cela comme il croit qu'il faut répondre, quoiqu'ils aient été convaincus de leur méprise après avoir ouï ses raisons*[6].

---

[1] À moins d'admettre que la formulation, en 1688, du « premier problème de Molyneux » ait incité Locke à écrire le paragraphe 8 de son chapitre consacré à la perception – ce qui, cependant, n'est guère vraisemblable, dans la mesure où l'auteur de l'*Essay* n'a jamais répondu à ce premier courrier, et que le précepte de suspension de toute considération portant sur l'inapparaissant suffisait pour que Locke esquisse une théorie génétique de la perception. Enfin, la similitude entre les lignes des éditions successives de l'*Essay* qui précèdent le problème de Molyneux atteste que celui-ci n'a pas déterminé Locke à modifier sa théorie. C'est bien plutôt l'inverse qui s'est produit, comme l'atteste encore le fait que la lettre de 1688 était adressée « À l'auteur de l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain* » (en référence au résumé de l'*Essay* paru à la Bibliothèque Universelle cette même année).

[2] Cf. notamment Voltaire, *Lettres philosophiques*, Paris, GF-Flammarion, 2006, treizième lettre, « Sur M. Locke », p. 132 : « Tant de raisonneurs ayant fait le roman de l'âme, un sage est venu, qui en a fait modestement l'histoire » ; et La Mettrie, dont l'ouvrage dans lequel il répond au problème de Molyneux en 1745 s'intitule « *Histoire naturelle de l'âme* » (il sera remanié et réédité en 1751 sous le titre *Traité de l'âme*).

[3] Cf. *An Essay Concerning Human Understanding*, Thoemmes Press, Bristol 2003.

[4] *Ibid*., livre II, chap. IX, § 8, p. 62, où l'on trouve exactement le même texte que celui qui figure au même endroit dans la seconde édition, et que Coste traduisit de la façon suivante (*Essay*, *op. cit*., livre II, chap. IX, § 8, p. 99) : « Une autre observation qu'il est à propos de faire au sujet de la perception, c'est *que les idées, qui viennent par voie de sensation, sont souvent altérées par le jugement dans l'esprit des personnes faites, sans qu'elles s'en aperçoivent*. Ainsi, lorsque nous plaçons devant nos yeux un corps rond d'une couleur uniforme, d'or par exemple, d'albâtre ou de jayet, il est certain que l'idée qui s'imprime dans notre esprit à la vue de ce globe, représente un cercle plat, diversement ombragé, avec différents degrés de lumière dont nos yeux se trouvent frappés. Mais comme nous sommes accoutumés par l'usage à distinguer quelle sorte d'image les corps convexes produisent ordinairement en nous, et quels changements arrivent dans la réflexion de la lumière selon la différence des figures sensibles des corps, nous mettons aussitôt, à la place de ce qui nous paraît, la cause même de l'image que nous voyons, et cela en vertu d'un jugement que la coutume nous a rendu habituel : de sorte que joignant à la vision un jugement que nous confondons avec elle, nous nous formons l'idée d'une figure convexe et d'une couleur uniforme, quoique dans le fond nos yeux ne nous représente qu'un plain ombragé et coloré diversement, comme il paraît dans la peinture ».

[5] *Essay*, livre II, chap. IX, § 8, p. 100.

[6] *Ibid*.

Aussi a-t-il fallu attendre 1794 et la réponse de Locke à la question du savant irlandais pour que la perception soit pleinement envisagée comme l'objet d'une genèse. Ce qui signifie que le problème de Molyneux, bien plutôt que conditionné par la théorie empiriste de la connaissance, constitua l'une de ses principales conditions d'émergence.

Chapitre II : L'origine empirique du jugement perceptif

C'est l'exposé du « problème de Molyneux » et l'analyse de la réponse à y apporter qui dévoilent toutes les subtilités et toute la complexité de la perception chez Locke.

M. Parmentier[1]

C'est essentiellement *au travers du problème de Molyneux* que se trace la ligne de démarcation de l'empirisme et du rationalisme. Si le propre de l'empirisme réside dans la démarche qui consiste à exposer la genèse de la perception depuis un premier fait qui doit être de l'ordre de l'expérience sensible, alors les réponses que les Locke, Berkeley, Condillac et Diderot apportent à la question du savant irlandais initient la mise en œuvre d'une telle méthode. Car c'est au travers de ces réponses que la perception sensible, ou le fait primitif qui sera au principe de la philosophie, est recherché, au moyen d'une enquête régressive : à partir de *l'Essai philosophique concernant l'entendement humain*[2], la perception telle que nous en faisons l'expérience n'est plus considérée comme l'effet immédiat d'un dispositif géométrique, mais comme le résultat d'une histoire, dont l'origine réside dans une sensation pure de tout jugement. Mais nous n'avons là que la toile de fond de l' « empirisme de la genèse » : si les Locke, Berkeley, Condillac ou Diderot s'accordent pour isoler la sensation primitive qui marque l'origine de la perception et refuser de la considérer comme l'effet de dispositifs géométriques, ils empruntent, pour ce faire, diverses voies.

Ainsi, pour Locke et pour Berkeley, atteindre cette sensation première consiste à abstraire la perception des jugements qui l'ont progressivement constituée : d'après eux, et à l'inverse du Descartes des *Réponses*, les qualités des corps ne sont pas tant vues que jugées à partir d'une sensation première. Dans ce cadre, comme pour le Descartes de la *Dioptrique*, et, nous le verrons, le Malebranche de *La Recherche de la vérité*, la perception ne relève pas de la seule sensation, mais est engendrée par une série de jugements. Seulement, le jugement qui participe à l'élaboration de la perception n'est plus de nature géométrique, mais conçu comme strictement empirique : le jugement perceptif s'enracine dans une sensation primitive dont nous ne nous apercevons plus, accoutumés que nous sommes à former de tels jugements. Originairement, à l'aube de notre vie, nous ne voyions pas le monde tel qu'il nous paraît aujourd'hui, en relief et figuré, comme le toucher nous le découvre.

Les implications d'une telle opposition sont tout à fait remarquables. Tandis que pour Descartes, toutes les qualités des objets sont des visibles, que le jugement ou bien engendre, ou bien rectifie dans l'esprit, pour Locke et pour Berkeley, seules certaines qualités objectives participent de la visibilité : d'après eux, les objets perçus par la vue sont jugés davantage qu'ils ne sont sentis. Tout à

[1] *Leibniz-Locke : une intrigue philosophique. Les Nouveaux Essais sur l'entendement humain,* Paris, PUPS, 2008, p. 181.

[2] Ou, plus précisément, à partir du traitement lockéen du problème de Molyneux. En effet, c'est seulement à cette occasion que Locke considère la perception sous l'angle de l'analyse. Ainsi, nous nous accordons tout à fait avec Nicholas Pastore, qui est le seul, à notre connaissance, à avoir soutenu que Locke n'est véritablement empiriste qu'au moment de traiter de la perception du relief, et qu'il s'agit là de sa contribution la plus importante à l'histoire de la perception. Cf. N. Pastore, *Selective History of Theories of Visual Perception*, New York, London, Toronto, Oxford University Press, 1971.

fait paradoxalement, Berkeley retrouve ainsi la thèse d'Alhazen, selon laquelle la lumière et les couleurs constituent les seuls visibles *per se* – tout en la modifiant en profondeur, puisque le jugement qui vient construire l'objet n'a plus rien d'une opération de l'organe de la vue, mais constitue un acte de l'esprit. De telle sorte que c'est Berkeley et non Descartes[1] qui, le premier, soutint que la perception relève du jugement plutôt que du sens.

Locke : ancrer le jugement dans l'expérience

À première vue cependant, Locke semble se réapproprier la théorie cartésienne de la perception exposée dans les *Réponses*. Dans la seconde édition de son *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, il insère le problème de Molyneux à l'occasion d'une « observation qu'il est à propos de faire au sujet de la perception[2] » : « […] les idées qui viennent par voie de sensation sont souvent altérées par le jugement dans l'esprit des personnes faites, sans qu'elles s'en aperçoivent[3] ». Et Locke de prendre l'exemple de la perception d'une sphère – « un corps rond d'une couleur uniforme[4] » – pour signaler que nous joignons alors « à la vision un jugement que nous confondons avec elle[5] » ; nous croyons dans ce cas *voir* une sphère, alors que nous ne voyons qu'un « cercle plat, diversement ombragé[6] », et prenons « pour une perception des sens ce qui n'est qu'une idée formée par le jugement[7] ». N'est-il pas déconcertant de lire ainsi, sous la plume de celui que nous considérons comme le fondateur de l'empirisme des Lumières, l'une des principales thèses de Descartes, énoncée de surcroît dans des termes très voisins de ceux des *Réponses* ? Celui-ci n'écrit-il pas en effet dans ce texte que « nous ne distinguons point cette façon de juger [sc. celle de la « coutume », qui nous fait « raisonner et juger (…) promptement »] d'avec la simple appréhension ou perception de nos sens » ? Locke et Descartes estiment donc tous deux qu'un jugement inaperçu peut s'adjoindre aux sensations ; en somme, que la perception sensible s'accompagne en nous du sentiment d'une immédiateté qui s'avère parfois trompeuse, et qu'il incombe au philosophe de démasquer. Que pour Locke un jugement accompagne la perception de façon inaperçue semble ainsi faire de sa théorie de la perception une conception rationaliste du sensible.

---

[1] Nous trouvons ainsi des auteurs qui considèrent la thèse suivant laquelle la perception *sensible* est le fruit du jugement comme un héritage de Descartes. Cf. notamment Alain, *Éléments de philosophie*, Paris, Gallimard, 1991, p. 33 : « […] nous revenons sur notre premier jugement, et les [les objets les plus gros] sentant moins lourds que nous n'attendions, nous les jugeons et finalement sentons plus légers que les autres ».
[2] *Essay*, livre II, chap. IX, § 8, p. 99.
[3] *Ibid*.
[4] *Ibid*.
[5] *Ibid*.
[6] *Ibid*.
[7] *Ibid*., p. 100.

L'examen d'un texte de Locke postérieur à l'*Essay*, à savoir l'*Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing All Things in God*[1], permet d'isoler la thèse exacte que l'auteur de l'*Essay* partage avec le Descartes des *Réponses* : le jugement, loin de donner à sentir, c'est-à-dire de précéder et déterminer la sensation (ainsi que le soutient Malebranche), s'y applique *a posteriori*. Ce texte permet ainsi de saisir la dimension critique de la réponse lockéenne au problème de Molyneux, à savoir le refus que la sensation soit causée par un jugement de type géométrique.

Cette critique lockéenne des jugements naturels, sans laquelle la réponse de Locke au problème de Molyneux ne saurait être pleinement comprise, ne suffit donc pas à faire de la théorie de l'*Essay* une théorie empiriste de la perception : Descartes, dans ses *Réponses aux sixièmes objections*, refusait déjà de conditionner la sensation à l'effectuation d'un jugement inaperçu. Cependant, celui-ci ne faisait pas moins du dispositif géométrique de l'institution divine son seul principe déterminant. Ainsi, selon Descartes, les lois instituées par Dieu suffisent à susciter dans l'âme les images d'un monde tridimensionnel et figuré tel que nous le percevons aujourd'hui. C'est ce point que Locke n'accepte pas et contre lequel il engage, *à l'occasion du problème de Molyneux*, une démarche authentiquement génétique : pour l'auteur de l'*Essay*, les perceptions ne sont pas les effets d'un dispositif inapparaissant, mais les fruits d'une histoire qui prend racine dans une sensation primitive, laquelle n'est autre que l'équivalent mental de l'image rétinienne. Ainsi, d'après Locke, l'institution de nature se contente de produire sous une forme psychique les objets représentés sur cette peinture, de telle sorte que le jugement qui passe inaperçu, loin de s'appliquer *a posteriori* à une perception déjà pleinement déterminée, participe à son élaboration.

L'auteur de l'*Essay* réintroduit donc le jugement que Descartes avait cherché à évacuer : selon lui, les perceptions sont bel et bien des effets de jugements. Seulement, de tels jugements ne sont pas issus de données géométriques inapparaissantes : ils ont pour matériau la sensation primitive qu'il convenait d'isoler. La façon dont Leibniz, dans les *Nouveaux essais*, hérite de la doctrine lockéenne tout en la modifiant radicalement nous permettra de mieux saisir *et* la spécificité de la réponse de Locke au problème de Molyneux, *et* les principaux traits d'une théorie rationaliste[2] de la perception à l'aube du XVIII^{e} siècle.

---

[1] Le titre de cet ouvrage signale qu'il s'agit plus généralement pour Locke d'y engager une critique de la fameuse doctrine malebranchienne de la « vision en Dieu », qui n'a rien de la simple redite de celle des jugements naturels : exposée beaucoup plus tardivement dans la *Recherche de la vérité*, elle s'inscrit à la suite d'une réfutation en forme des différentes résolutions du problème des rapports de l'âme et du corps. Que nous « voyons toutes choses en Dieu » signifie pour Malebranche que la connaissance consiste en un rapport immédiat avec Dieu, qui exclut toute forme d'union entre l'esprit et les substances matérielles. La « vision en Dieu » signifie donc, entre autres choses, un refus de la théorie cartésienne de l'union, tandis que la doctrine des jugements naturels est encore compatible avec elle. Malebranche, dans ce premier livre de la *Recherche de la vérité*, conçoit sa doctrine des jugements naturels comme un réaménagement ponctuel, et non pas comme un substitut au dispositif cartésien de l'institution de nature : certes, aux mouvements imprimés dans les nerfs par les substances matérielles succèdent des sensations de l'âme, mais il faut concevoir que ce processus consiste en un jugement effectué par Dieu lui-même, et non simplement en une traduction d'empreintes matérielles en entités spirituelles. Locke, dans son *Examination*, se réfère aussi à la doctrine des jugements naturels, car il est néanmoins possible de la lire comme une amorce de celle la « vision en Dieu » : si l'Auteur de la nature, par les jugements qu'il suscite en nous, est la véritable cause de nos sensations, l'action des substances matérielles contre nos organes des sens peut dès lors apparaître comme totalement superflue.

[2] C'est-à-dire d'une théorie qui, nous l'avons vu, fait reposer la perception, et plus généralement la connaissance, sur des processus géométrisables inapparaissants.

La théorie lockéenne de la vision

Si l'auteur de l'*Essay* estime que les perceptions visuelles dissimulent des jugements inaperçus, c'est qu'il estime injustifiable cette autre thèse, que Malebranche a soutenue dans la *Recherche de la vérité* : celle suivant laquelle le jugement détermine l'apparaître de la sensation – thèse dont Descartes, nous l'avons vu, s'est progressivement défait. Autrement dit, cette affinité entre Locke et Descartes, qui se traduit par le fait que selon eux, le jugement, loin de causer la sensation, s'y applique *a posteriori* de façon inaperçue, résulte de l'opposition radicale de l'auteur de l'*Essay* à la théorie malebranchienne de la vision, et plus particulièrement à la doctrine des « jugements naturels ».

La théorie malebranchienne des jugements naturels

Malebranche, dans le premier livre de la *Recherche de la vérité*, refuse de considérer la sensation comme un simple effet du dispositif sensoriel, et situe au cœur de son processus d'engendrement un jugement qu'il qualifie de « naturel[1] ». Un tel refus provient des limites que l'oratorien estime inhérentes à la théorie cartésienne de la vision, et proprement indépassables : soutenir, comme le fait Descartes, que nous portons des jugements sur les objets des sens sans même nous en apercevoir, est pour lui radicalement injustifiable. Comment, en effet, pourrions-nous juger sans en avoir conscience[2] ? Descartes, parfaitement au fait de la difficulté, avait tâché de la déjouer en substituant à l'effectivité d'un tel jugement le souvenir de sa conclusion : la « coutume », précisait-il dans les *Réponses*, « nous fait *ressouvenir* des jugements que nous avons […] faits autrefois[3] ». En somme, lorsque nous jugeons que le bâton qui paraît brisé dans l'eau est droit comme il paraît au toucher, nous ne réitérons pas les inférences que nous avons dû produire autrefois pour juger de la sorte, mais nous rappelons seulement leur conclusion. La perception adulte implique donc toujours, selon Descartes, un acte de réminiscence. Cependant, une telle substitution du souvenir au jugement (entendu comme déduction) n'élimine pas de la perception sensible le jugement entendu comme assertion finale : face au bâton plongé dans l'eau, l'adulte, certes, n'a plus besoin de *raisonner*, mais

[1] Malebranche, *De la recherche de la vérité*, *op. cit*., livre II, chap. VII, § 4, p. 171.
[2] À de nombreuses reprises, aussi bien dans la *Recherche* que dans les *Éclaircissements*, Malebranche insiste sur le fait que l'âme n'a pas connaissance de ce qui se passe en elle et dans son corps lorsqu'elle perçoit : « Il est certain que ce n'est point l'âme qui cause en elle-même toutes les perceptions qu'elle a des objets qui l'environnent, dès qu'elle ouvre et tourne les yeux au milieu d'une campagne. Car, outre qu'elle les voit alors sans le vouloir, elle n'a pas la moindre connaissance de la construction de ses yeux et de son cerveau, ni de rien de ce qui s'y passe ». *Éclaircissements sur la recherche de la vérité, réponse à Régis,* annexes, présentation, édition et notes par J.-C. Bardout, Paris, Vrin, 2006, « Éclaircissement sur l'optique », p. 304.
[3] *Réponses aux sixièmes objections*, *op. cit*., p. 237 (nous soulignons).

doit toujours juger, contre l'apparence visible, que celui-ci est bel et bien droit. Or, c'est là que l'objection de Malebranche prend tout son sens : exceptés les cas d'illusions d'optique, où le jugement, effectivement, contredit la sensation, nous n'avons pas, dans la perception, le sentiment de raisonner, *mais nous n'avons pas non plus le sentiment d'affirmer quoi que ce soit*. En somme, face à un cube, nous avons conscience de *voir* un cube, et non pas de *juger* qu'il s'agit d'un cube :

> Quand nous regardons un cube, par exemple, il est certain que tous les côtés que nous en voyons ne font presque jamais de projection ou d'image d'égale grandeur dans le fond de nos yeux, puisque l'image de chacun de ses côtés qui se peint sur la rétine ou nerf optique, est fort semblable à un cube en perspective, et par conséquent la sensation que nous en avons nous devrait représenter les faces du cube comme inégales, puisqu'elles sont inégales dans un cube en perspective. Cependant nous les *voyons* toutes égales, et nous ne nous trompons point[1].

La vision du cube n'est pas une « vue de l'esprit », mais bel et bien une sensation. Tandis que pour Descartes, face à une telle figure, nous voyons, *stricto sensu*, un solide dont les faces sont inégales, mais pouvons juger, à l'aide des raisons de la géométrie, qu'il s'agit d'un cube ; selon Malebranche, nous voyons véritablement un cube, c'est-à-dire la figure même que le tact nous donne à connaître[2]. L'oratorien aurait donc lui aussi, très certainement, répondu par l'affirmative au problème de Molyneux, mais pour des raisons sensiblement différentes de celles de Descartes : pour Malebranche, un aveugle-né à qui l'on aurait rendu la vue serait à même d'identifier le cube et la sphère placés devant lui, parce qu'il aurait *vu* les mêmes objets qu'il aurait pris l'habitude de manipuler, et non pas, comme l'aurait sans doute pensé Descartes, parce qu'il aurait *jugé* qu'il en fût ainsi.

Mais comment le cube peut-il être *vu*, alors que les travaux de Kepler nous ont instruits de l'existence de l'image rétinienne, et des défigurations perspectives dont celle-ci est porteuse ? Telle est l'aporie que Malebranche construit dans les lignes que nous venons de citer : puisque, face à un cube, une figure irrégulière se dessine au fond de nos yeux, c'est une telle figure que nous devrions voir ; et pourtant nous voyons un « cube », et non ce drôle de solide auquel personne n'a jamais songé à donner de nom. Comment expliquer un tel écart entre les données de la physiologie et les vécus de la conscience ?

On se souvient de la manière dont Descartes explique, dans la *Dioptrique*, la vision des figures : si je vois un cercle tandis que s'imprime un ovale sur ma rétine, c'est que j'ai réfléchi à la situation de l'objet eu égard à la position de mon corps dans l'espace. En 1637, Descartes estimait encore que des jugements pouvaient donner à voir, parce qu'il jugeait nécessaire de rendre compte de

[1] Malebranche, *op. cit*.
[2] Il n'est pas anodin que Malebranche ait choisi l'exemple du cube, et non celui du bâton plongé dans l'eau, pour illustrer son propos : dans ce dernier cas, comment soutenir que nous *voyons* le bâton droit ? C'est pour la même raison exactement qu'Alain mobilise l'exemple du cube (plus précisément d'un dé) pour soutenir, comme Malebranche, que des jugements d'entendement sont causes de nos sensations. Cf. Alain, *Éléments de philosophie*, *op. cit*.

l'écart entre les figures rétiniennes et les figures visibles : si je *vois* un cercle, il a fallu que je le juge, puisque l'image rétinienne ne contient qu'un ovale. En somme, Descartes, tout en rejetant l'identité keplérienne entre la peinture rétinienne et l'objet de la vision, avait pris tout à fait au sérieux la découverte fondamentale du mathématicien impérial, puisqu'il n'avait pas jugé possible d'expliquer cette absence d'identité et le passage de l'un à l'autre autrement que par l'intervention d'un jugement : si l'institution de nature transforme des mouvements figurables en sensations de l'âme, elle ne peut cependant faire *à elle seule* qu'un ovale donne lieu à une sensation de cercle. Sur ce point, la pensée de Descartes n'évoluera pas, puisqu'en 1641 également, l'institution divine transmue du matériel en spirituel sans modifier pour cela les figures en question : s'il faut, pour juger de la figure réelle d'un corps, prendre en compte la « terminaison » de la couleur et la position de la figure ainsi formée relativement à notre corps, c'est que la figure apparente reproduit dans son ordre – celui du spirituel – la figure matérielle formée par les divers mouvements sur la rétine d'abord, et sur le cerveau ensuite.

Lorsqu'il refuse d'attribuer au dispositif sensoriel, ou encore aux lois de l'union de l'âme et du corps, la vision du cube – c'est-à-dire d'une figure dont toutes les faces sont égales – Malebranche hérite donc, comme Descartes, d'un trait essentiel de l'optique keplérienne, à savoir le caractère déterminant de l'image rétinienne. Bien plus, la façon dont il rend compte de l'écart entre cette image et la sensation visuelle n'est pas non plus très éloignée de celle du Descartes de la *Dioptrique*, puisqu'il estime aussi que c'est un *jugement* qui accomplit le passage de l'une à l'autre :

> […] ces erreurs [*sc*. de la vue] sont corrigées par de nouvelles sensations qu'on doit regarder comme des espèces de jugements naturels, et qu'on pourrait appeler jugements des sens[1].

Surtout, les modalités d'un tel jugement semblent reproduire exactement celles que Descartes décrivaient dans son ouvrage de 1637. D'après Malebranche en effet[2], ce jugement signale que les faces du cube qui, sur la rétine, sont plus petites que les autres – à savoir celles qui ne forment pas des carrés, mais des figures obliques – paraissent telles à la vue parce qu'elles sont dans l'objet les plus éloignées de l'œil, et non parce qu'elles seraient telles en réalité : le jugement rectifie les données du mécanisme sensoriel à l'aide de raisons tirées de la géométrie. Cependant, la suite du texte marque le point de rupture entre la conception de Malebranche et la théorie cartésienne de la vision, tant de 1637 que de 1641 :

> Mais, comme les sens ne font que sentir, et ne jugent jamais à proprement parler, il est certain que ce jugement naturel n'est qu'une sensation composée […][3].

[1] *De la recherche de la vérité*, livre I, chap. VII, § 3, p. 171.
[2] *Ibid*., § 4.
[3] *Ibid*.

La rupture avec la théorie cartésienne tient du plus grand des paradoxes : c'est précisément parce que nous savons, depuis Kepler et Descartes, que les sens ne jugent pas, que, d'après l'oratorien, la perception n'est pour nous qu'un pur sentir. En somme, le Descartes de 1637, en introduisant un jugement dans le processus d'élaboration de la sensation, aurait contredit son refus d'attribuer aux sens la faculté de juger. Il se serait ainsi contenté de réhabiliter, dans la *Dioptrique*, la conception d'Alhazen selon laquelle l'organe du sens transmet au siège de la sensibilité une sensation déjà pétrie de jugement. Mais Kepler d'abord et Descartes à sa suite ont établi que les sens ne pouvaient émettre aucun jugement : il faut prendre toute la mesure de ce partage et priver la sensibilité de tout jugement. L'oratorien nous confronte donc à un véritable dilemme : d'un côté, la sensation paraît être le résultat d'un jugement géométrique, mais, de l'autre, ce jugement ne peut être effectué par celui qui sent, puisque les sens en deviendraient alors les véritables sujets. L'issue inouïe conçue par Malebranche consiste à faire de Dieu lui-même l'auteur de ces jugements qui s'effectuent « en nous, sans nous et malgré nous[1] ». À travers le caractère inaperçu du jugement cartésien, c'est donc le risque de réduction du spirituel au matériel – de la faculté de juger au mécanisme organique – qui motive Malebranche à soutenir que le jugement qu'il décèle n'est pas effectué par le sujet percevant, mais par Dieu seul :

> Cependant, ce qui n'est en nous que sensation pouvant être considéré par rapport à l'Auteur de la nature qui l'excite en nous comme une espèce de jugement, je parle des sensations comme des jugements naturels, parce que cette manière de parler sert à rendre raison des choses […][2].

Descartes, dans les *Réponses*, distingue trois degrés du sens alors même que deux seulement appartiennent authentiquement à la sensibilité. Parce qu'il en fait la généalogie et découvre que, la plupart du temps, ces jugements ne viennent que décalquer la sensation, il attribue une légitimité à la façon de parler populaire, qui dit « je vois » pour « je juge » : lorsque juger ne consiste qu'à affirmer l'être du paraître, l'on peut bien dire qu'il s'agit d'un sentir[3]. Le jugement, loin d'apporter des « déterminations », est alors entièrement déterminé par le sens. Dans ce cas précis, Descartes est tout prêt de faire disparaître le jugement au profit de la seule sensibilité. C'est une telle distinction entre la réalité des choses et leur expression langagière que Malebranche met en œuvre dans ces lignes, mais d'une façon inverse ; tandis que pour Descartes, *ce sont* des jugements qui confèrent au sensible sa certitude, bien que l'on puisse, dans certains cas, les nommer « sensations » , pour Malebranche *ce sont* des sensations qui nous révèlent les figures des objets, mais l'on peut cependant les nommer « jugements », en cela qu'un raisonnement peut rendre compte de l'apparaître sensible[4]. Seulement, la légitimité que Descartes attribue au langage courant repose sur la seule *origine* du jugement : c'est

[1] *Ibid*., § 5, p. 173.
[2] *Ibid*., § 4, p. 172.
[3] Cf. *Réponses aux sixièmes objections*, *op. cit*., p. 238 : « […] car bien que ce sens [*sc.* l'attouchement] nous fasse juger qu'un bâton est droit, et cela par cette façon de juger à laquelle nous sommes accoutumés dès notre enfance, *et qui par conséquent peut être appelée sentiment* » (nous soulignons).
[4] S'il entend, tout comme Descartes, se conformer à la façon de parler, Malebranche entend par là se conformer non pas au langage courant, mais au langage philosophique.

parce qu'il m'arrive, lorsque je juge, de me référer à mes sensations plutôt qu'à mon entendement, que l'on peut qualifier un tel jugement de « sentiment ». Mais *stricto sensu* il n'en n'est pas un, et ce que Descartes présente comme une concession à la thèse suivant laquelle les sens nous renseignent sur les qualités des choses lui sert plutôt à accuser la sensibilité de susciter les erreurs commises par le jugement[1]. Malebranche, quant à lui, ne borne pas la légitimité qu'il accorde à l'usage du terme « jugement » à son rôle explicatif des sensations de l'âme : si certaines sensations, telle celle du cube, peuvent être qualifiées de jugements, c'est que, d'un certain point de vue – celui de Dieu – elles *sont* des jugements. Ce qui est sensation pour l'homme est jugement pour l' « Auteur de la nature ». Ou plus exactement, Dieu n'étant pas dépositaire d'un point de vue particulier sur le monde, mais de la seule vue absolument valable, ce qui paraît comme une sensation *est réellement* jugement. Dieu effectue ainsi les jugements nécessaires à la production des sensations de l'âme. Si je peux *voir* un cube, c'est grâce à Dieu qui géométrise ce dont je n'ai pas connaissance, à savoir les figures rétiniennes et les rayons de lumière.

La solution de Malebranche a ainsi le mérite d'éviter les deux inconvénients de la théorie cartésienne de la vision : à aucun moment elle ne suppose une contemplation par l'âme de l'image rétinienne, et elle prend au sérieux l'apparente immédiateté de la perception, c'est-à-dire le fait que dans la sensation nous n'avons pas conscience de juger, mais uniquement de sentir. Le calcul divin me permet de *voir* les figures des objets, mais aussi leurs distances, grandeurs et situations réelles. Ainsi, écrit Malebranche, « le premier, le plus universel, et quelquefois le plus sûr moyen que nous avons pour juger de la distance des objets peu éloignés, est l'angle que font les rayons de nos yeux[2] ». En dépit du caractère simplement bidimensionnel de l'image rétinienne, nous voyons les objets à distance de nous et en relief : toute sensation visuelle repose donc sur un jugement, c'est-à-dire non seulement un raisonnement, mais une inférence de type mathématique. L'écart avec Descartes est ici patent : tandis que l'auteur de la *Dioptrique* introduisait le calcul distanciométrique à titre de second moyen dont nous disposons pour *imaginer* la distance des objets, Malebranche le place au sommet de la hiérarchie et lui attribue, de la même façon que Kepler, *la capacité de faire voir*[3]. Cependant, Malebranche fait de Dieu, et non plus du sujet percevant, l'auteur d'un tel calcul : « Dieu agit toujours en conséquence des mêmes lois, selon les règles de la géométrie et de l'optique[4] ». L'oratorien peut ainsi introduire un jugement dans la perception – c'est là un autre mérite de sa pensée – sans supposer

[1] *Ibid.* : « […] et partant, dans cet exemple même [celui du bâton plongé dans l'eau], c'est l'entendement seul qui corrige *l'erreur du sens*, et il est impossible d'en apporter jamais aucun, dans lequel l'erreur vienne pour s'être plus fié à l'opération de l'esprit qu'à la perception des sens » (nous soulignons).

[2] *De la recherche de la vérité*, livre I, chap. IX, § 3, p. 181.

[3] *Ibid*., p. 190 : « Je crois devoir encore avertir que ce n'est point notre âme qui forme les jugements de la distance, grandeur, etc. des objets sur les moyens que je viens d'expliquer, mais que c'est Dieu en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps. C'est pour cela que j'ai appelé *naturels* ces sortes de jugements pour marquer qu'ils se font en nous, sans nous, et même malgré nous. Mais, comme Dieu les fait en nous et pour nous, tels que nous pourrions les former nous-mêmes, si nous savions divinement l'optique et la géométrie, tout ce qui se passe actuellement dans nos yeux et dans notre cerveau, et que notre âme pût agir en elle-même, et se donner des sensations, j'attribue à l'âme de faire des jugements et des raisonnements, et de causer ensuite dans elle-même des sensations, qui ne peuvent être que l'effet d'une intelligence et d'une puissance infinie ».

[4] *Ibid*., p. 191.

des connaissances que, de fait, personne ne possède : puisqu'il s'avère que nos « sensations […] ne peuvent être que l'effet d'une intelligence et d'une puissance infinie[1] », Dieu seul peut en être cause.

La critique lockéenne des jugements naturels

C'est notamment cette théorie des « jugements naturels » que John Locke, dans son *Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing All Things in God,* s'attache à réfuter[2], au motif que nous ne voyons pas le monde de la façon dont Malebranche le prétend. L'auteur de l'*Essay* conteste ainsi que face à un cube, nous voyons une figure dont toutes les faces sont égales :

> À la suite de quoi il [*sc.* Malebranche] dit que lorsque nous regardons un cube « nous voyons toutes ses faces égales » - ce qui, à mon sens, est une erreur […][3].

Le cube paraît à la vue comme un solide irrégulier. Sur ce point, Locke s'accorde parfaitement avec Descartes. Il lui suffit donc de refuser la prémisse de l'argumentaire malebranchien pour écarter l'idée que des jugements naturels participent à la construction de la sensation. La thèse lockéenne suivant laquelle nous prenons souvent pour une idée des sens ce qui n'est qu'une idée formée par le jugement suppose donc la critique des jugements naturels : Locke ne peut distinguer ces deux sortes d'idées que parce qu'il estime qu'une idée formée par le jugement n'est pas une sensation. D'après lui le jugement, loin d'être ce qui cause, est ce qui s'applique *a posteriori* à la sensation. Ainsi, sa critique des jugements naturels amène Locke à s'accorder avec Descartes sur un point essentiel de sa philosophie du sensible : des jugements s'appliquent à nos sensations de façon inaperçue.

Mais comment un jugement peut-il passer inaperçu ? Descartes et Locke, qui identifient tous deux la pensée avec l'aperception[4], ne peuvent admettre que ce jugement soit inconscient : celui-ci peut simplement passer pour tel à la conscience. Nécessairement nous devons pouvoir *penser* les jugements que nous faisons à l'occasion de nos expériences. Locke, après Descartes, s'attache donc à

---

[1] *Ibid*, p. 190.
[2] John Locke connaît la *Recherche de la vérité* depuis 1678, date de son séjour en France.
[3] *An Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing All Things in God*, in *The Works of John Locke* in three volumes, to which is added the life of the author, and a collection of several of his pieces published by Mr. Desmaizeaux, the sixth edition, vol. III, London, 1759, § 12, p. 413.
[4] Cf. Descartes, *Réponses aux secondes objections*, AT tome IX-1, p. 124 : « Par le nom de *pensée*, je comprends tout ce qui est tellement en nous, *que nous en sommes* immédiatement connaissants. Ainsi toutes les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens, sont des pensées ». Cf. Locke, *Essay*, livre II, chap. I, § 19, p. 72 : « Or, l'âme peut-elle penser, sans que l'homme pense ? ou bien, l'homme peut-il penser, sans en être convaincu en lui-même ? Cela passerait apparemment pour galimatias, si d'autres le disaient. S'ils soutiennent que l'homme pense toujours, mais qu'il n'en est pas toujours convaincu en lui-même, ils peuvent tout aussi bien dire que le corps est étendu sans avoir des parties. Car dire que le corps est étendu sans avoir des parties, et qu'une chose pense sans connaître et sans apercevoir qu'elle pense, ce sont deux assertions également inintelligibles ».

rendre compte de l'inapparaissance de ces jugements. Mais en 1694, année où il insère le problème de Molyneux dans son *Essay*, il lui est impossible de recourir au même expédient que Descartes : entre 1641, date de la publication des *Méditations métaphysiques*, et 1694, la *Recherche de la vérité* (1674) est venue contester la façon dont Descartes avait expliqué le caractère inaperçu du jugement d'entendement : il ne suffit pas de dire que dans la sensation nous nous souvenons de nos jugements passés, puisque l'assertion finale devrait alors paraître à la conscience, ce qui, semble-t-il, n'est pas le cas. Il faut donc expliquer pourquoi cette assertion elle-même passe inaperçue. Voilà pourquoi Locke explore une nouvelle voie et cherche à rendre compte de l'inapparaissance du jugement lui-même, au lieu de souligner seulement, à l'instar de Descartes, que la perception enveloppe la conclusion d'un raisonnement.

L'auteur de l'*Essay* commence par invoquer l'habitude et ses effets sur la vélocité des opérations de l'âme : il nous arrive si souvent de substituer une idée de figure tridimensionnelle à une idée de figure plane que cette opération finit par s'opérer trop rapidement pour que nous en ayons conscience :

> Et en plusieurs rencontres cela se fait par une habitude formée, dans des choses dont nous avons de fréquentes expériences, d'une manière si constante et si prompte, que nous prenons pour une perception des sens ce qui n'est qu'une idée formée par le jugement, en sorte que l'une, c'est-à-dire la perception qui vient des sens, ne sert qu'à exciter l'autre, et est à peine observée elle-même[1].

Ce n'est donc pas seulement le jugement qui engendre l'idée de figure tridimensionnelle dont il faut expliquer le caractère inaperçu, mais aussi l'idée primitive, en l'occurrence, celle de cercle[2] : face à un globe, nous avons le sentiment de percevoir une sphère, idée formée par le jugement, et non un simple cercle. Afin de mettre en lumière cet effet que produit l'habitude de faire passer pour inaperçues certaines perceptions, Locke établit une analogie entre langage et perception visuelle : de même qu'un homme qui lit ou qui écoute un texte perçoit les idées signifiées par les mots écrits ou oraux, mais ne prête pas attention aux mots eux-mêmes, de même celui qui observe un objet perçoit l'idée signifiée par l'image occasionnée dans son âme, et ne remarque pas cette image elle-même. En somme, nous avons le sentiment de ne pas percevoir le cercle parce que nous fixons notre attention sur la sphère que celui-ci signifie pour nous.

---

[1] *Ibid*., livre II, chap. IX, § 9, p. 100.

[2] Marc Parmentier ne voit là aucune difficulté, dans la mesure où pour lui l'idée de cercle n'est en fait jamais perçue : « Dans l'expérience ordinaire, l'esprit passe directement des taches colorées à l'idée de sphère, sans avoir à identifier l'idée de cercle, qui lui demeure d'une certaine façon inaccessible. […] Dès lors la première visée et la première reconnaissance ne correspondent plus qu'à un moment purement théorique, comme le feront plus loin les propositions mentales ». *Introduction à l'Essai concernant l'entendement humain* de Locke, Paris, PUF, 1999, p. 35. Une telle lecture est contredite par le § 9 du livre II, où Locke écrit que la figure plane est « à peine » observée, mais cependant bel et bien perçue, l'observation étant la condition même de la perception.

Cependant, il n'est pas certain que l'analogie du langage, telle que Locke la mobilise dans ce paragraphe 9 du livre II, soit tout à fait adéquate à son dessein. Il est vrai qu'en lisant ou en écoutant un texte nous ne prêtons pas attention aux mots, mais aux seules idées signifiées par ces mots. Il n'empêche que nous pouvons à tout moment fixer sur eux notre attention, au point de négliger leurs idées, comme Locke lui-même le signale dans le chapitre X du livre III :

> [...] on se sert de mots auxquels on n'attache aucune idée claire et distincte, ou, qui pis est, qu'on établit signes, sans leur faire signifier aucune chose […][1].

En revanche, il n'est pas aussi aisé, voire impossible, de retrouver, sous la perception que nous avons d'une sphère, la vision du cercle que l'habitude a fini par dissimuler. Surtout, si le passage des mots à leurs idées est de l'ordre de la signification, peut-il être pensé sous la catégorie du jugement, comme l'est celui de l'idée de cercle à l'idée de sphère ? Du mot à l'idée, il ne semble pas qu'il y ait jugement ; en revanche, c'est notre faculté de juger qui, d'après Locke, élabore l'idée de sphère à partir de celle de « cercle plat ».

Conscient peut-être de la limite de cette analogie, Locke, dans le paragraphe suivant, justifie autrement l'apparente inconscience de telles perceptions. Puisque l'âme n'est pas étendue, ses actions se produisent en un instant : voilà pourquoi nous ne remarquons ni l'idée de cercle initialement perçue ni l'opération du jugement qui lui succède et par laquelle est formée l'idée de sphère. Mais comment l'âme peut-elle avoir plusieurs idées en un instant, si l'instant se définit comme la durée minimale du séjour d'une idée dans l'esprit ? Conscient de la difficulté, voici Locke qui précise : « Je dis ceci par rapport aux actions du corps[2] ». C'est dire que « l'instantanéité » des actions de l'âme est seulement relative à la durée de celles du corps, qui, beaucoup plus longue parce que le mouvement se heurte alors à la matérialité des organes, ne saurait, quant à elle, échapper à l'attention. Autrement dit, nous pensons certes dans le temps, mais cependant beaucoup plus vite que nous marchons ou digérons – c'est pourquoi nous avons parfois le sentiment de ne pas avoir pensé toutes nos pensées.

Pour convaincre tout à fait son lecteur de la vélocité des actions de l'âme, Locke invoque la rapidité de fait avec laquelle l'esprit peut voir « dans un instant, et pour ainsi dire dans un clin d'œil, toutes les parties d'une démonstration[3] » : il s'agit là encore d'un héritage de Descartes, qui, dans les *Regulae*[4], soulignait que la déduction est tout près de se réduire à l'intuition lorsque ses différents maillons sont conçus d'un *intuitus mentis*.

Il est cependant permis de douter de la valeur probante de cet argument, qui, éventuellement, peut expliquer pourquoi nous n'avons pas conscience de certaines perceptions, mais ne met pas en évidence que nous les ayons en effet. Certes, il est somme toute vraisemblable que la vision du cercle

[1] *Essay*, livre III, chap. X, § 2, p. 397-398.
[2] *Ibid*., livre II, chap. IX, § 10, p. 100.
[3] *Ibid*., p. 100-101.
[4] Cf. *Règles pour la direction de l'esprit*, Paris, Vrin, 1996, règle III, p. 16.

soit nécessaire au jugement « c'est une sphère » – comme les mots sont nécessaires à la compréhension d'un texte – et doive ainsi faire l'objet d'une aperception[1]. En revanche, il est beaucoup plus contestable que le passage de l'une à l'autre requiert l'intervention du jugement[2] : jugeons-nous vraiment, lorsque l'idée de cercle suscite en nous celle de sphère ? Locke ne suggère-t-il pas lui-même que l'idée de sphère est *signifiée* par l'idée de cercle, comme les idées sont signifiées par les mots ?

Enfin, Locke invoque une nouvelle fois l'effet de l'habitude, qui nous porte « *à des actions que nous faisons souvent sans y prendre garde*[3] ». Bien plus, remarquant qu'il nous arrive sans cesse de fermer les paupières « sans nous apercevoir que nous sommes tout à fait dans les ténèbres[4] », l'auteur de l'*Essay* retrouve l'insuffisance de sa précédente analogie, à savoir que nous pouvons très bien, avec un peu d'attention, prendre conscience de ces éclairs de nuit, tandis qu'il est loin d'être aussi aisé de retrouver la vision bidimensionnelle qui se cache sous nos jugements d'entendement[5].

Ainsi, la théorie lockéenne de la perception entretient avec celle des *Réponses* un rapport de filiation dont l'opposition de Locke à la thèse malebranchienne de la préséance du jugement sur la sensation donne finalement la clé. Pour l'auteur de l'*Essay* comme pour le Descartes de 1641, le jugement, loin de déterminer l'apparaître sensible, s'applique *a posteriori* à la sensation de façon inaperçue. Mais là n'est pas l'essentiel de la réponse lockéenne au problème de Molyneux, dont le propre est de modifier radicalement ce que Descartes entendait par « sensation », tout comme la façon dont l'auteur des *Réponses* concevait l'application du jugement au sentiment.

La démarcation Locke/Descartes

Le détail des textes révèle tout ce qui sépare la manière dont Descartes et Locke conçoivent l'application (inaperçue) du jugement au matériau sensible. Selon Descartes, *stricto sensu*, les adultes ne jugent pas, mais se ressouviennent des jugements qu'ils ont produits autrefois, soit lorsqu'ils étaient encore enfants et qu'ils jugeaient que le bâton plongé dans l'eau *était véritablement brisé*, soit une fois qu'ils eurent acquis la maturité suffisante à la formulation d'un jugement droit – le bâton *n'est pas* brisé, mais *paraît* seulement tel à la vue en raison du phénomène de la réfraction. En somme, à aucun moment, selon Descartes, le jugement ne donne à percevoir le relief et la distance du bâton : son rôle

[1] C'est-à-dire (en recourant à la terminologie leibnizienne) d'une perception consciente.
[2] George Berkeley, quelques années plus tard, résoudra le problème de l'inapparaissance du passage de la figure plane à la figure tridimensionnelle en renonçant à la notion de « jugement » au profit de celle de « suggestion », qui ne conserve qu'un rapport de signification entre les deux termes. Cf. sur ce point le chapitre consacré à Berkeley dans la seconde partie de cette étude.
[3] *Essay*, livre II, chap. IX, § 10, p. 101.
[4] *Ibid.*
[5] Nous verrons, dans le dernier chapitre de cette première partie, comment ces limites seront exploitées par Condillac dans son *Essai*, et résolues dans son *Traité des sensations* à l'aide d'une conception de la sensation comme fiction.

est uniquement de statuer sur la conformité de l'apparence à la réalité des choses. C'est dire que le monde perceptif des enfants constitue, d'après Descartes, une représentation déjà tridimensionnelle. Sur ce point, les *Réponses* ne disent pas autre chose que la *Dioptrique* : la distance, et par conséquent le relief, font partie des effets instantanément produits par les lois divinement instituées. Au contraire, selon l'auteur de l'*Essay*, ce sont les « personnes faites », autrement dit les adultes, qui jugent ce qu'elles croient simplement voir – ce qui laisse entendre que les enfants, eux, se contentent d'abord de voir sans juger : face à une sphère, ceux-ci voient seulement un cercle plat ; face à un cube, un plan irrégulier. D'après Locke, le monde visuel des enfants est ainsi l'équivalent d'une immense toile peinte, tandis que leur monde tactile est celui d'un ensemble de solides. Les enfants vivent donc, selon Locke, dans deux[1] univers hétérogènes avant que leur jugement ne vienne les unifier[2].

Ainsi le jugement, qui, chez Locke, s'immisce de façon inaperçue dans le processus perceptif, est sensiblement différent de son analogue cartésien. Puisque, selon l'auteur de l'*Essay*, toute considération sur ce qui échappe à l'expérience doit être exclue de l'enquête philosophique, il ne peut être admis que des lois divinement instituées s'appliquent à l'image rétinienne pour lui conférer les caractéristiques de la sensation visuelle de l'homme adulte. La seule chose qui soit objet d'expérience et qui puisse, de la sorte, être considérée comme équivalente à la forme originaire de la perception, n'est autre que cette image même. À l'instar de la peinture rétinienne, la vue ne nous montre donc originellement que des à-plats, sans relief aucun.

Locke, certes, refuse que le jugement soit la cause de la sensation et considère, à la manière du Descartes des *Réponses*, qu'un dispositif divinement institué suffit à engendrer le sentiment :

> À l'égard des idées simples qui viennent par sensation, il faut considérer, que tout ce qui en vertu de l'institution de nature est capable d'exciter quelque perception dans l'esprit, en frappant nos sens, produit par le même moyen dans l'entendement une idée simple[3].

À l'instar de Descartes, Locke estime ainsi que ce sont les mouvements suscités par l'action des corps sur les organes sensoriels qui occasionnent les sensations de l'âme. En cela, il se réapproprie le dispositif cartésien de l'institution de nature. Mais loin de donner lieu à des sensations visuelles homogènes aux sensations tactiles, un tel dispositif, selon l'auteur de l'*Essay*, se contente de transformer en image mentale la peinture qui s'inscrit sur la rétine :

---

[1] Certes, les cinq sens peuvent tous délivrer des sensations absolument irréductibles ; ce sera la thèse de Berkeley et, dans une certaine mesure, de Diderot. Locke, de son côté, restreint l'hétérogénéité sensorielle à celle du toucher et de la vue.
[2] En cela, les thèses de Locke et de ses successeurs annoncent la théorie intégrative de Jean Piaget.
[3] *Essay*, livre II, chap. VIII, § 1, p. 87. Cf. aussi livre II, chap. VIII, § 12, p. 90 : « […] l'objet que nous regardons [communique] au cerveau certains mouvements qui produisent en nous les idées que nous avons de ces différentes qualités ».

> […] lorsque nous plaçons devant nos yeux un corps rond d'une couleur uniforme […], il est certain que l'idée qui s'imprime dans notre esprit à la vue de ce globe représente un cercle plat, diversement ombragé, avec différents degrés de lumière dont nos yeux se trouvent frappés[1].

Pourquoi la transformation des mouvements en idées, autrement dit le décodage qui se fait en nous en vertu des lois que Dieu a instituées, ne consisterait-il pas ainsi à *retrouver* les impressions que les objets extérieurs ont faites sur notre corps ? Autrement dit, pourquoi Dieu aurait-il créé l'homme avec des organes des sens à ce point élaborés, pour ensuite faire fi de leur mécanisme ? Un organe tel que celui de la vue ne peut avoir été créé inutilement : Locke emploie l'argument au seuil de son ouvrage[2]. Surtout, l'image rétinienne relève du fait d'observation, alors que Descartes, pour rendre compte du passage d'une telle image aux sensations de l'image prétendument tridimensionnelles, est contraint d'élaborer un dispositif dont le caractère inapparaissant en fait une hypothèse infondée. D'après Locke, il existe donc des sensations visuelles originaires, distinctes de nos perceptions d'adultes, que les derniers enseignements de l'optique permettent d'identifier aux images rétiniennes.

Par suite, il faut supposer qu'un jugement s'applique à cette vision primitive pour lui attribuer la tridimensionnalité dont nous faisons aujourd'hui l'expérience, et transformer en solides les plans dont elle est constituée. D'après Locke, le jugement perceptif ne vient donc pas statuer sur la conformité ou non des apparences avec la réalité des choses[3] : il est bien plutôt constitutif de ces apparences mêmes[4]. Chez Descartes, le monde dans toutes ses dimensions fait l'objet d'une vision ; chez Locke, seule l'étendue en longueur et largeur constitue un visible *per se*. Les jugements qui opèrent de façon inaperçue sont donc foncièrement différents chez les deux philosophes : si, pour l'auteur des *Réponses*, ces jugements se contentent de statuer sur la conformité ou non des perceptions à la réalité des choses, ils délivrent, selon Locke, les qualités des corps, de telle sorte que celui-ci réintroduit le jugement que Descartes avait évacué : les perceptions (mais non pas les sensations) sont bel et bien des effets de jugements.

---

[1] *Essay*, livre II, chap. IX, § 8, p. 99.

[2] Cf. *Essay*, livre I, chap. I, p. 7-8. L'on voit ainsi que la modification que Locke fait subir à la doctrine cartésienne de la vision ouvre la voie à une interprétation matérialiste de celle-ci. Dans son *Histoire naturelle de l'âme* de 1745, La Mettrie en tirera toutes les conséquences.

[3] Pour Locke, une telle fonction est celle d'un *second* jugement.

[4] Nous ne pouvons donc pas adhérer à la façon dont Renaud Barbaras caractérise et critique l'empirisme classique : « L'empirisme ne retient de la perception que le moment de la présence sensible, le fait qu'elle nous met en rapport avec une réalité existante. Mais la perception n'est pas un événement objectif, elle est un *acte* subjectif ; la sensation n'est pas présente à la conscience comme une chose est présente dans le monde, c'est plutôt la perception qui se rend l'objet présent, qui se le représente », *op. cit*., p. 26. C'est précisément ce que Locke conceptualise, ainsi que Husserl lui-même le souligne : « […] même un Leibniz, qui voyait en toutes choses et dans toutes les philosophies des aspects positifs, se montrait incapable, dans sa critique de Locke pourtant explicite et très instructive par ses détails, d'apercevoir dans l'intuitionnisme du type sensualiste et empiriste, qui était celui de Locke, l'idée authentique d'un intuitionnisme transcendantal ». (*Philosophie première*, première partie, section 3, chap. III, 26^{e} leçon, trad. Kelkel, Paris, PUF, 1970, p. 265. Cité par A. Charrak dans *Empirisme et théorie de la connaissance*, *op. cit*., p. 8. Il n'en reste pas moins que, selon nous, le fait que l'expérience, dans la théorie lockéenne de la perception, ne se réduit pas à une simple occasion de connaître interdit de considérer celle-ci (comme le fait Husserl) comme une simple ébauche de la philosophie transcendantale de Kant.

Mais pourquoi Locke fait-il du jugement la source de l'idée de sphère ? Le sens précis qu'il donne à cette faculté de l'esprit apporte un élément de réponse :

> Le jugement est la pensée ou la supposition que deux idées conviennent ou disconviennent, par l'intervention d'une ou de plusieurs idées dont l'esprit ne voit pas la convenance ou la disconvenance certaine avec ces deux idées, mais qu'il a observé être fréquente et ordinaire[1].

Si le jugement est la source de l'idée de figure solide, c'est parce que le rapport de convenance entre cette idée et celle de figure plane n'est pas établi démonstrativement, mais par le moyen d'autres idées, issues de la sensation primitive : c'est la disposition des ombres et des couleurs qui nous incite fortement à croire que tel objet circulaire est en réalité une sphère. Aussi le jugement est-il désormais conçu comme l'opération qui œuvre dans l'expérience.

C'est ce geste fondamental, qui consiste à ne rien présupposer qui ne soit l'objet d'une expérience, et à remonter à un premier fait originaire, qui inaugure l'empirisme des Lumières. Or, excepté au moment de répondre à son tour à la question de son ami irlandais, nulle part, dans l'*Essay*, Locke n'isole une telle sensation primitive. Le problème de Molyneux constitue donc bien autre chose que l'illustration de la théorie lockéenne de la perception[2], fût-elle d'ores et déjà de facture empiriste : bien au contraire constitue-t-il l'occasion, pour Locke, d'isoler le fait primitif de la perception visuelle, ces « plains ombragés et colorés[3] » qui furent les matériaux de nos premiers regards[4].

De tels jugements ne sont pas issus de données géométriques : ils ont pour matériau la sensation primitive qu'il convenait d'isoler. Pour Descartes, à l'inverse, la « raison » sur laquelle prend appui le jugement « ne peut être attribuée au sens, mais au seul entendement[5] » : ce n'est pas le tact qui me permet de juger que le bâton plongé dans l'eau est droit, ni que ce solide irrégulier que je vois là est un cube, et que cette autre figure est une sphère. Qu'est-ce qui autorise Descartes à l'affirmer ? Notamment qu'une telle raison, écrit-il, n'a « point été en nous dès notre enfance[6] », comme l'atteste le fait que l'enfant, lui, juge mal, alors même qu'il possède le plein et entier usage de ses sens. Si le matériau du jugement droit provenait de la seule sensibilité, l'enfant ne se tromperait pas et serait capable de juger de la rectitude du bâton plongé dans l'eau. S'il ne le fait pas, c'est que lui fait défaut une faculté qui requiert un apprentissage : la raison. Dans le cas du bâton qui paraît brisé dans l'eau, c'est la connaissance du phénomène de la réfraction qui constitue cette « raison » d'après

[1] *Essay*, livre IV, chap. XVII, § 17, p. 572.
[2] Il s'agit là, rappelons-le, de la thèse que soutient Laura Berchielli.
[3] *Ibid*, livre II, chap. IX, § 8, p. 99.
[4] Cf. Condillac, *Extrait raisonné du Traité des sensations*, *op. cit*., p. 6, à propos de Locke : « Il était si loin d'embrasser dans toute son étendue le système de l'homme, que sans Molyneux, peut-être n'eût-il jamais eu occasion de remarquer qu'il se mêle des jugements aux sensations de la vue ».
[5] *Réponses aux sixièmes objections*, *op. cit*., p. 238.
[6] *Ibid*.

laquelle le jugement peut corriger l'apparence visuelle. Ainsi, d'après Descartes, bien que le jugement n'engendre pas la sensation, il garantit cependant, à titre de faculté dont le matériau est irréductible aux sens, la certitude dont elle est l'objet.

Pour Locke au contraire, le jugement qui vient corriger la sensation tire exclusivement son matériau de l'expérience sensible. C'est parce que « nous sommes accoutumés *par l'usage* [1] », écrit-il, « à distinguer quelle sorte d'image les corps convexes produisent ordinairement en nous, et quels changements arrivent dans la réflexion de la lumière selon la différence des figures sensibles des corps[2] », que nous pouvons juger que le « cercle plat diversement ombragé » que nous voyons est en réalité une sphère, et que la figure plane aux faces irrégulières est en réalité un cube. L'enfant jugera que les apparences visuelles, qui se réduisent à des figures planes, représentent des solides, quand il aura appris par expérience que les variations d'ombres et de lumière sont les marques du caractère tridimensionnel des objets. Ainsi, le matériau du jugement perceptif n'est rien d'autre, d'après Locke, que cette sensation originaire et les variations que la luminosité lui fait connaître.

Dès lors, l'aveugle-né qui vient de recouvrer la vue, parce qu'il ne verra face à lui que deux « plain(s) ombragé(s) et coloré(s) diversement[3] », et qu'il ne pourra réitérer son expérience dans d'autres circonstances, se trouvera dans l'incapacité de formuler les jugements nécessaires à l'identification du cube et de la sphère. C'est pourquoi John Locke répond par la négative au problème que lui soumet son ami Molyneux :

> Je crois, dis-je, que cet aveugle ne serait point capable, à la première vue, de dire avec certitude, quel serait le globe et quel serait le cube, s'il se contentait de les regarder, quoique en les touchant il pût les nommer et les distinguer sûrement par la différence de leurs figures qu'il apercevrait par l'attouchement[4].

Si, d'après Locke, l'enfant se contente de voir, tandis que l'adulte juge correctement, ce n'est pas qu'au premier fait défaut cette raison qui, précise Descartes, ne se trouve pas en nous depuis l'enfance : c'est qu'au second appartient une expérience qu'il est le seul à détenir. Molyneux précise ainsi que l'aveugle-né à qui l'on vient de rendre la vue est « une personne faite », afin que l'on ne puisse imputer ses propos à un défaut de jugement. S'il ne parvient pas, selon Locke, à identifier les objets qui lui sont présentés, c'est donc uniquement que lui fait manque la même chose qu'à l'enfant : l'expérience du voir. L'auteur de l'*Essay* donne ainsi la clé de sa réponse négative au problème de Molyneux :

[1] *Essay*, livre II, chap. IX, § 8, p. 99 (nous soulignons).
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid*.
[4] *Ibid*., p. 100.

> J'ai voulu proposer ceci à mon lecteur, pour lui fournir une occasion d'examiner *combien il est redevable à l'expérience de quantité d'idées acquises*, dans le temps qu'il ne croit pas en faire usage ni en tirer aucun secours […][1].

Cette expérience n'est autre que celle des jeux de lumière sur les corps, expérience que nulle science ne saurait enseigner.

Mais il est surprenant de constater que le premier à avoir signalé que les sensations de lumière pouvaient donner matière à juger n'est autre que Descartes lui-même. Lorsque les objets sont trop loin de nous pour que l'institution de nature donne à voir leur différence d'éloignement, nous pouvons encore, remarque-t-il, *juger* de leur distance à l'aide de leur plus ou moins grande luminosité :

> Et regardant sur mer deux vaisseaux, dont l'un soit plus petit que l'autre, mais plus proche à proportion, en sorte qu'ils paraissent égaux, nous pourrons, par la différence de leurs figures et de leurs couleurs et de la lumière qu'ils envoient vers nous, juger lequel sera le plus loin[2].

Chez Descartes figure ainsi déjà la thèse suivant laquelle une apparence visible – un degré de lumière – peut servir de matière au jugement perceptif. En somme, dans la *Dioptrique*, Descartes admet que le jugement droit peut parfois provenir de l'expérience sensible. Et ce n'est pas une thèse que les *Méditations métaphysiques* et les *Réponses aux objections* ont ensuite abandonnée. Dans ce dernier texte également, le jugement qui rectifie la sensation ne repose pas *exclusivement* sur des raisons géométriques. S'il faut une « raison » pour juger que le bâton plongé dans l'eau n'est pas brisé, si, par conséquent, ce n'est pas le toucher qui, en dernière instance, nous permet de déterminer la figure de ce bâton, il n'empêche que ce sens constitue une condition nécessaire du jugement droit : d'une part, le toucher « nous [fait] juger [que le] bâton est droit » et, d'autre part, si « *outre cela, il est besoin que* nous ayons quelque raison[3] » pour juger, c'est bien que la sensation tactile est nécessaire au jugement. La sensation tactile montre une possibilité – celle que le bâton soit droit – que la raison vient corroborer, et fonder ainsi en certitude.

Chez Locke, le jugement ne combine plus raisons géométriques et matériau sensible : il prend exclusivement appui sur l'expérience. Nous n'avons besoin, pour juger que cette figure est une sphère, que d'avoir expérimenté quelles ombres et quelle lumière cet objet reflète lorsqu'il paraît à la vue, mais non pas de raisonner. Surtout, dans l'*Essay*, le jugement perceptif ne se contente pas de tirer matière des sensations pour apprécier les perceptions : à l'aide d'un tel matériau, il participe à leur élaboration.

---

[1] *Ibid*. (nous soulignons).
[2] *Dioptrique*, *op. cit*., p. 140.
[3] *Réponses aux sixièmes objections*, *op. cit*., p. 238.

Si, chez Locke comme chez Descartes, le jugement ne produit pas la sensation, mais s'y applique *a posteriori* de façon inaperçue, le sensible n'est absolument pas du même ordre pour l'un et pour l'autre : entité tridimensionnelle pour Descartes, la sensation, pour Locke, équivaut à l'image imprimée sur la rétine par les objets des sens. Dès lors, si le jugement, chez Descartes, statue sur la conformité ou non des sensations avec la réalité des choses, il participe, chez Locke, à la perception même – de telle sorte que l'auteur de l'*Essay* fait de l'objet de la vue un objet mi-senti mi-jugé.

Paradoxalement, c'est aussi le cas de Leibniz qui, dans ses *Nouveaux essais concernant l'entendement humain*, entreprend, aux alentours de 1704, de réécrire l'*Essay* de Locke : à l'occasion de la réponse qu'il apporte à son tour à Molyneux, le philosophe de Hanovre soutient que les objets se donnent à voir sous la forme de représentations bidimensionnelles, auxquelles seul le jugement est capable d'attribuer la troisième dimension. À première vue, cette réponse vient mettre à mal notre caractérisation de l'empirisme : comment celui-ci pourrait-il se définir par l'enquête à la fois régressive et progressive dont nous tâchons ici de rendre compte, si celui que l'on considère comme un éminent représentant du rationalisme classique s'est lui aussi attaché à placer au fondement de l'expérience une sensation apurée de tout jugement ?

Leibniz critique de Locke ?

Lorsqu'il répond à son tour au problème de Molyneux, Leibniz a déjà écrit et publié une grande partie de ses œuvres. Le *De arte combinatoria* date de 1666, le *Discours de métaphysique* de 1686 et le *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* de 1695 : à la différence de Locke, il aborde la question du savant irlandais depuis une philosophie de la perception déjà solidement constituée, dont les principes lui permettent de procéder à cette immense réécriture inédite dans toute l'histoire de la philosophie que sont les *Nouveaux essais*[1]. Cependant, d'une façon tout à fait surprenante, le problème de Molyneux s'avère pour lui l'occasion d'un approfondissement décisif de sa théorie de la perception[2] : avant ce fameux chapitre IX du livre II, jamais Leibniz n'avait indiqué que l'objet de la vue se réduisait à une image bidimensionnelle. La longueur de ce chapitre atteste à elle seule de l'intérêt que présente aux yeux de Leibniz la question du savant irlandais. L'on

[1] En dépit de l'originalité de la démarche leibnizienne, nous pouvons dire que le philosophe de Hanovre porta à son paroxysme le procédé à l'œuvre en histoire de la philosophie selon lequel tous les textes constituent des réécritures d'un texte original à tout jamais perdu. C'est ainsi que quelques années plus tard, Condillac réécrira à son tour l'*Essay* de Locke, avant d'être corrigé par Diderot dans la *Lettre sur les aveugles*, et auto-amendé dans le *Traité des sensations*.

[2] Nous adhérons donc totalement à la thèse d'André Charrak suivant laquelle « […] certaines thèses leibniziennes (sur les qualités sensibles et, davantage encore, sur la réflexion) se sont perfectionnées à l'occasion de la lecture de l'*Essay* publié par Locke ». *Empirisme et théorie de la connaissance*, *op. cit*., p. 9.

sait en effet que l'auteur des *Nouveaux essais* ne réécrivit pas tous les paragraphes de l'œuvre originale, et procéda à un véritable tri sélectif. Or, le chapitre IX de l'*Essay* fait partie de ceux auxquels Leibniz fait subir une amplification tout à fait sensible. En somme, le philosophe de Hanovre répond au problème de Molyneux[1] parce qu'il y découvre matière à réflexion pour sa propre philosophie**.** C'est ainsi, notamment, qu'il intègre à sa théorie de la perception l'héritage empiriste que nous signalions à l'instant. Mais parfaitement d'accord avec Locke pour considérer que la vue ne nous donne à voir que des à-plats, il refuse de faire de la sensation bidimensionnelle du monde une entité originaire, et dépasse Descartes lui-même en réduisant celle-ci à un ensemble de perceptions inconscientes.

L'héritage de Locke sur la théorie leibnizienne de la perception

Nous savons que Locke fait porter la question de son ami Molyneux sur le problème de la confusion sensation/jugement qui, d'après lui, est inhérente à la perception visuelle : nous croyons voir des solides alors que nous les jugeons seulement. Or, après avoir résumé le paragraphe 8 du chapitre IX, dans lequel l'auteur de l'*Essay* déploie cet argument, voici ce que Leibniz écrit :

> Il n'y a rien de si vrai, et c'est ce qui donne moyen à la peinture de nous tromper par l'artifice d'une perspective bien entendue. Lorsque les corps ont des extrémités plates, on peut les représenter sans employer les ombres en ne se servant que des contours et en faisant simplement des peintures à la façon des Chinois, mais mieux proportionnées que les leurs. C'est comme on a coutume de dessiner les médailles, afin que le dessinateur s'éloigne moins des traits précis des antiques. Mais on ne saurait distinguer exactement par le dessin le dedans d'un cercle, du dedans d'une surface sphérique bornée par ce cercle, sans le secours des ombres ; le dedans de l'un et de l'autre n'ayant pas de points distingués ni de traits distinguants, quoiqu'il y ait pourtant une grande différence qui doit être marquée[2].

Ainsi, Leibniz considère comme une évidence que les objets tridimensionnels se donnent à voir sous la forme d'images planes, que nous jugeons représenter des corps à l'aide des jeux d'ombres et de lumière. Et d'une façon analogue à Locke[3], il mobilise l'exemple de la peinture pour souligner que cette manière de percevoir se justifie encore par notre expérience picturale, qui nous montre des solides là où ne sont représentés que des plans. En somme, la perception du monde équivaut strictement à la perception esthétique : elles consistent toutes deux à produire un monde à partir d'une simple toile. À notre connaissance, jamais Leibniz, avant ce texte, n'avait admis que les sensations

[1] La teneur positive de la réponse leibnizienne sera étudiée dans la seconde partie de cette étude.
[2] Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, GF-Flammarion, 1990, livre II, chap. IX, § 8, p. 105-106.
[3] Nous verrons dans la seconde partie de cette étude comment Locke mobilise la métaphore picturale pour rendre compte de la perception.

visuelles se réduisaient à des plans diversement ombragés : nous avons là, manifestement, un héritage de l'empirisme de Locke sur le leibnizianisme, de telle sorte que le problème de Molyneux n'a pas constitué, pour le philosophe de Hanovre, la simple occasion de souligner la fécondité d'une philosophie préconstituée.

Il en est de même pour David Renaud Boullier, philosophe français dont la théorie de la perception est largement inspirée de Leibniz : dans son *Essai philosophique sur l'âme des bêtes*, publié pour la première fois en 1728 avant d'être réédité en 1737, il s'attache à répondre au problème de Molyneux, dont il connaît l'existence par l'*Essay* de Locke. Or, le voici qui remarque :

> L'exemple du globe et du cube est captieux, parce que la vue ne nous donne point directement l'idée des solides, ni celle de la dureté ou résistance des corps[1].

Ainsi, pour Boullier aussi bien que pour Leibniz, les sensations visuelles délivrent uniquement des idées de figures planes. En 1728, ce point relève de l'évidence[2]. C'est la raison pour laquelle le philosophe français, à la différence de Leibniz, ne prend pas même la peine de l'établir. En somme, l'auteur de l'*Essay*, *via* le problème de Molyneux, impose à la postérité la thèse de l'historicité de la perception.

Par là, Leibniz (tout comme son disciple Boullier) s'accorde avec Locke sur ce qui nous a semblé constituer le propre des théories empiristes de la perception, à savoir l'affirmation d'un écart entre sensations visuelles d'un côté et sensations tactiles de l'autre, par opposition à la thèse cartésienne de la production des sensibles communs *via* l'institution de nature ; pour Leibniz comme pour Locke, les objets de la vue ne sont pas spécifiquement identiques à ceux du tact, au point que l'aveugle-né, au moment de recouvrer la vue, sera, écrit le premier, « ébloui et confondu par la nouveauté[3] ». Ou encore, précise-t-il un peu plus bas : entre la géométrie d'un aveugle et celle d'un paralytique, il n'y a « point d'images communes[4] ». En somme, Leibniz aussi bien que Locke refuse le dispositif cartésien de l'institution de nature qui rétablit l'homogénéité de la vue et du toucher par le biais d'un codage fondé sur le principe de la dissemblance : pour l'un comme pour l'autre, les figures visuelles, à la différence des figures tactiles, ne comportent que les deux dimensions dont l'image rétinienne est porteuse. Aussi l'aveugle leibnizien comporte-t-il une dimension empiriste que l'aveugle de la *Dioptrique* n'avait eu de cesse de récuser.

---

[1] *Essai philosophique sur l'âme des bêtes*, *op. cit.*, deuxième partie, chap. VI, p. 330.
[2] Ce qui n'est pas le cas à la fin du XVII[e] siècle. Sans aucune justification, Synge affirme ainsi que la vue est capable de délivrer immédiatement les idées de corps solides : « Dès qu'il recouvrira la vue, un tel homme accédera immédiatement à deux images différentes, celle du globe et celle du cube, qui lui auront été présentés ». Lettre de Synge à Quayle, *op. cit*. p. 495. Cette option d'une immédiateté de la perception visuelle ne sera plus jamais retenue par la suite, quand bien même on accordera à la vue la capacité de percevoir les corps solides.
[3] *Nouveaux essais*, *op. cit*., p. 107.
[4] *Ibid*.

D'ailleurs le philosophe de Hanovre a-il déjà mobilisé une telle figure, dans le but d'établir l'irréductibilité des sensibles propres. Dans un texte de 1679[1], Leibniz imagine une région privée de toute espèce de chaleur (feu, lumière, etc.), dont les habitants auraient le sang froid. D'après lui, non seulement la définition conceptuelle de la chaleur comme mouvement ne leur en fournirait pas la sensation, mais ne leur permettrait pas même de reconnaître cette sensation si on en venait à la leur procurer. En somme, l'écart demeure irréductible entre le versant qualitatif de la sensation et sa nature proprement physique. C'est alors que Leibniz remarque : « De la même manière, l'aveugle-né peut apprendre toute l'optique, il n'acquiert aucune idée de lumière[2]». Rien de très original à vrai dire, puisque c'est là ce que Gassendi et La Mothe Le Vayer ont déjà souligné : il existe un saut qualitatif entre les déterminations géométriques des rayons lumineux et les sensations de la vue. Seulement, comme le note à juste titre Frédéric de Buzon, « L'aveugle ici n'est [certes] pas supposé acquérir le sens dont il est privé ; mais l'exemple antérieur de la chaleur […] semble suggérer à l'évidence que, si l'aveugle ici venait à voir, il ne pourrait en aucun cas comprendre que la géométrie optique qu'il sait par ailleurs s'applique, précisément, aux sensations nouvelles qu'il éprouve et permet de juger, selon les règles formulées comme "géométrie naturelle" de la distance, de la forme ou du lieu des objets[3] ». Autrement dit, non seulement l'optique géométrique ne fournit pas la sensation, mais elle ne peut non plus s'y appliquer, afin de combler l'écart entre les données de la vue et celles du toucher : la dimension qualitative des sensibles propres rend impossible une telle application, quand bien même leur versant géométrique serait porté à la connaissance du sujet. À l'instar de Locke et de Molyneux, le philosophe de Hanovre conçoit ainsi la figure de l'aveugle comme l'un des moyens d'établir l'hétérogénéité des sensibles :

> Nous nous servons des sens externes comme un aveugle de son bâton, suivant la comparaison d'un ancien, et ils nous font connaître *leurs objets particuliers* qui sont les couleurs, les sons, les odeurs et les qualités de l'attouchement[4].

Dans ce texte, la comparaison de l'aveugle au bâton ne vient pas rendre compte de *l'élaboration* des sensations de la vue, susceptibles, selon Descartes, de représenter les objets dans toutes leurs dimensions de la même façon que le tact, mais indiquer que notre corps possède des instruments par lesquels nous accédons à des représentations purement subjectives : pour le

[1] *Sämtliche Schriften Und Briefe*, herausgegeben von der Berlin Brandenburgischen [auparavant Preussichen puis Deutschen] Akademie der Wissenschaften, Berlin [auparavant Darmstadt puis Leipzig], 1923 sq., Vorausedition, VI, 4, 366, p. 2003-2004**.** Cité par F. de Buzon, dans « Géométrie d'aveugle, géométrie de paralytique : la reprise leibnizienne du problème de Molyneux », *op. cit*., à paraître.
[2] *Ibid*., p. 2004.
[3] F. de Buzon, *op. cit*.
[4] Leibniz, Lettre à la reine Sophie-Charlotte « Sur ce qui passe les sens et la matière », dans *Die Philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, C.I. Gerhardt (éd.), Hildesheim, Olms, 1960-1966, vol. VI, p. 499 (dorénavant cité GP, suivi des numéros de volume et de page). Texte cité par Laura Berchielli, *op. cit*., p. 100 (nous soulignons).

philosophe de Hanovre, l'aveugle n'est pas la figure de la communauté des sensibles, mais, au contraire, de l'irréductibilité des expériences.

L'opposition du philosophe de Hanovre à la théorie cartésienne de la perception se trouve confirmée un peu plus loin dans le paragraphe 8 des *Nouveaux essais* :

> […] nous ne voyons que l'image proprement, et nous ne sommes affectés que par les rayons. Et puisque les rayons de la lumière ont besoin de temps (quelque petit qu'il soit), il est possible que l'objet soit détruit dans l'intervalle, et ne subsiste plus quand le rayon arrive à l'œil, et ce qui n'est plus ne saurait être l'objet présent de la vue[1].

D'abord, Leibniz s'appuie sur la découverte keplérienne de l'image rétinienne[2] pour justifier la réduction de l'objet de la vue à une image bidimensionnelle : seuls les rayons lumineux pénètrent jusqu'au fond de l'œil ; nous ne rencontrons pas directement l'objet dont ces rayons portent l'image. Mais ce n'est là rien d'autre que l'arrière-plan, ou la principale condition d'émergence du problème de Molyneux. Nous le savons, l'existence de l'image rétinienne ne prouve en rien que l'on ne puisse voir autre chose : grâce à son dispositif de l'institution de nature, Descartes s'attache précisément à montrer que l'on voit le monde en trois dimensions. Mais la suite du texte devient franchement anti-cartésienne. Leibniz y formule un second argument en faveur de la réduction de l'objet de la vue à une simple peinture, en se basant sur la vitesse de la lumière : le fait que celle-ci ne se déplace pas en un instant ouvre la possibilité d'une vision de part en part illusoire, celle d'un objet détruit pendant le temps mis par les rayons lumineux pour atteindre la rétine. Nous savons que ce phénomène a lieu, par exemple, lorsque nous observons une étoile morte, dont la très grande distance permet aux rayons de lumière de maintenir vivante la représentation. Aussi ne voyons-nous jamais l'objet lui-même, mais seulement son image qui, en tant qu'elle est conditionnée par les rayons imprimés sur la rétine, est bidimensionnelle seulement. Il est ainsi tout à fait remarquable que la découverte, par Römer, de la vitesse de la lumière, a eu des conséquences sur la théorie de la perception quasiment aussi décisives que celle, par Kepler, de l'image rétinienne.

Aussi Leibniz s'accorde-t-il avec Locke *contre Descartes* sur une thèse fondamentale de la théorie du sensible : dans la perception, « nous mettons la cause pour l'effet, et croyons voir immédiatement ce qui est la cause de l'image[3] » : si nous prenons souvent pour une perception des sens ce qui n'est qu'un jugement de l'entendement, ce n'est pas, comme Descartes le prétend, que nous déterminons, sans nous en apercevoir, quelque chose à propos des sensations que les objets

[1] *Nouveaux essais*, *op. cit*., p. 106.
[2] Ou à tout le moins, sur la thèse de l'intromission des rayons lumineux.
[3] *Nouveaux essais*, *op. cit*., p. 106.

occasionnent en nous, mais que nos jugements participent à l'élaboration de nos perceptions. Pour le philosophe de Hanovre, aussi bien que pour Locke, l'objet des sens en tant que tel relève tout autant de l'entendement que de la sensibilité.

Cependant, il est remarquable que Leibniz ajoute aussitôt qu'en substituant ainsi la cause à l'effet, « nous ressemblons un peu à un chien qui aboie contre un miroir[1] » : là où John Locke entend montrer que le jugement perceptif est capable d'ajouter à l'objet la tridimensionnalité que la sensation visuelle est par elle-même impuissante à délivrer, Leibniz s'attache à souligner qu'il est essentiellement trompeur, en ce qu'il donne à penser que la sensation permet d'accéder à l'objet lui-même, alors qu'elle ne fait que buter sur son image.

Les jugements perceptifs selon Leibniz : des figures trompeuses

Ce texte des *Nouveaux essais* révèle ainsi sa redoutable complexité : si Leibniz s'accorde avec Locke pour dénoncer la thèse cartésienne selon laquelle les sensibles, en vertu de l'institution de nature, se révèlent communs au niveau même de la sensation, il interprète le jugement perceptif en charge de restaurer l'adéquation de la vue et du tact d'une façon radicalement distincte de celle que l'on peut lire dans l'*Essay* : loin de faire d'un tel jugement le vecteur de la certitude sensible, il en souligne la nature essentiellement trompeuse – ôtant ainsi à la perception sensible le privilège de constituer le lieu du vrai.

Leibniz dénonce deux erreurs inhérentes aux jugements perceptifs. La première d'entre elles n'est autre que celle sur laquelle Locke centre son analyse, et que nous venons d'envisager : nous prenons la cause de la perception (l'objet concret) pour son effet (l'image que celui-ci occasionne en nous). Mais pour l'auteur de l'*Essay*, loin d'être une erreur, il s'agit là du processus grâce auquel nous construisons une représentation conforme à l'objet que nous cherchons à connaître : selon Locke, le jugement perceptif joue ainsi le même rôle que le dispositif cartésien de l'institution de nature, à cette différence (fondamentale) près, que l'adéquation qu'il réalise entre les sensations visuelles et ce qu'elles représentent, ou encore entre les objets de la vue et ceux du tact, s'effectue au travers de l'expérience, au niveau strictement apparaissant des qualités sensibles. D'après Leibniz, au contraire, le jugement perceptif que Locke a eu le mérite d'opposer à l'institution de nature de la *Dioptrique* est essentiellement trompeur, dans la mesure où il tend à masquer la dimension représentative de la perception – c'est-à-dire le fait que nous ne percevons pas l'objet lui-même, mais sa seule image. C'est donc à une véritable métonymie que nous avons affaire : nous désignons un objet par le nom d'un autre objet, en l'occurrence, sa cause. Telle est la lecture inouïe que fait Leibniz du traitement

[1] *Ibid*.

lockéen du problème de Molyneux : les jugements qui structurent nos perceptions sont des figures de style, qui nous abusent précisément parce que nous les effectuons inconsciemment[1].

La seconde erreur dénoncée par Leibniz n'a pas été traitée pour elle-même par John Locke. Il s'agit de celle qui consiste, non plus à prendre la cause pour l'effet, mais à se tromper de cause :

> En second lieu nous nous trompons encore lorsque nous mettons en cause pour l'autre, et croyons que ce qui ne vient que d'une plate peinture est dérivé d'un corps […][2].

Cependant, cette erreur lui a certainement été suggérée par le texte de Locke, qui, après avoir décrit la façon dont nous percevons les corps en relief à l'aide des variations d'ombres et de lumières, rappelle que « nos yeux ne nous représentent qu'un plain ombragé et coloré diversement, *comme il paraît dans la peinture*[3] ». Le philosophe de Hanovre déplace ainsi une seconde fois le propos de Locke pour souligner que nos jugements perceptifs, loin de corriger nos sensations, nous induisent en erreur : face à une toile peinte, non seulement nous croyons voir la cause alors que nous ne voyons que l'effet, mais encore nous nous trompons de cause, puisque ce n'est pas un relief qui est à l'origine de notre perception, mais un simple plan. Cette fois-ci, ce sont deux figures de style qui s'immiscent secrètement dans nos perceptions : la métonymie précédemment évoquée, ainsi qu'une métaphore[4]. Dans ce cas, nous appliquons en effet à une chose (le tableau) un nom qui lui est étranger (le mot « relief »). En mettant sur le même plan ces deux erreurs, Leibniz reconduit la perception visuelle dans tout ce qu'elle a de plus commun à l'illusion d'optique par excellence, la peinture qui, à la façon des toiles de Zeuxis, donne l'illusion de la réalité. Aussi l'accord avec Locke se double-t-il d'une lecture radicalement distincte des jugements perceptifs. Mais Leibniz s'accorde-t-il seulement avec l'auteur de l'*Essay* sur le statut qu'il convient d'attribuer à cette sensation qui se réduit à une simple peinture ? Autrement dit, l'originarité de la sensation constitue-t-elle, pour Leibniz aussi bien que pour Locke, celle-là même de la connaissance ?

Contre la simplicité de la sensation

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid*., p. 99 (nous soulignons).
[4] Le mot « métaphore » vient du verbe grec « *metaphorein* », qui signifie transporter. Cf. Aristote, *Poétique*, traduction par M. Magnien, Paris, Le Livre de Poche, 1990, 1457 b 6, p. 118 : « La métaphore est l'application à une chose d'un nom qui lui est étranger par un glissement du genre à l'espèce, de l'espèce au genre, de l'espèce à l'espèce, ou bien selon un rapport d'analogie ».

Nous savons que la sensation visuelle que Locke parvient à isoler marque pour lui l'origine de la connaissance – à tout le moins des idées que le sens de la vue permet d'acquérir. En refusant de faire de la perception, à la manière de Descartes, le simple effet d'une institution divine, en la considérant, au contraire, comme le fruit du jugement tout autant que du sens, Leibniz réalise-t-il cette remontée à l'origine, ce versant régressif de l'analyse que nous avons signalé comme la marque propre de l'empirisme ? Qu'en est-il de son disciple Boullier, dont la théorie, plus encore que celle de Leibniz, est empreinte d'un héritage lockéen ?

Que le philosophe de Hanovre fasse des images planes issues des peintures rétiniennes les sensations originaires ne signifie pas que celles-ci constituent pour lui l'origine de la connaissance. Il serait d'ailleurs étrange qu'il critique explicitement la « voie empirique » suivie par Locke, et qu'il l'emprunte à son tour. Le mérite de Leibniz est de parvenir à tenir ensemble la réduction de la sensation à une image bidimensionnelle et son statut essentiellement dérivé.

Ainsi, d'après lui, si les peintures que nous transmet le sens de la vue sont bien originaires en tant que sensations, elles ne le sont pas dans l'ordre de la connaissance. Elles constituent les suites d'autres perceptions, qui, quant à elles, ne sont pas aperçues par l'esprit. Dans la préface des *Nouveaux essais*, le philosophe de Hanovre rappelle ainsi que les perceptions conscientes sont composées de petites perceptions inaperçues :

> Et pour juger encore mieux des petites perceptions que nous ne saurions distinguer dans la foule, j'ai coutume de me servir de l'exemple du mugissement ou du bruit de la mer dont on est frappé quand on est au rivage. Pour entendre ce bruit comme l'on fait, il faut bien qu'on entende les parties qui composent ce tout, c'est-à-dire le bruit de chaque vague, quoique chacun de ces petits bruits ne se fasse connaître que dans l'assemblage confus de tous les autres ensemble, et qu'il ne se remarquerait pas si cette vague qui le fait était seule. Car il faut qu'on en soit affecté un peu par le mouvement de cette vague et qu'on ait quelque perception de chacun de ces bruits, quelque petits qu'ils soient ; autrement on n'aurait pas celle de cent mille vagues, puisque cent mille riens ne sauraient faire quelque chose[1].

Cet exemple fameux succède à celui, tout aussi fameux, du moulin et de la chute d'eau, dont le bruit finit par ne plus être *aperçu*, tout en étant toujours *perçu*. Il ne s'agit pas, pour Leibniz, de multiplier les exemples pour emporter la persuasion de son lecteur, mais de les faire varier dans le but de révéler les différents aspects des « petites perceptions ». Si l'exemple du moulin met en évidence le fait que nos organes peuvent recevoir des impressions du dehors sans que nous ne nous en rendions compte, celui de la mer insiste quant à lui sur la dimension essentiellement *composée* de la sensation : un sentiment qui nous paraît simple se décompose en réalité en une multitude de perceptions, dont le caractère inaperçu ne fait alors aucun doute.

[1] *Nouveaux essais*, *op. cit*., préface, p. 41-42.

Locke admettrait sans doute la composition du bruit de la mer, mais certainement pas celle des sensations de figure, ni de couleurs, dont il fait des idées simples : comment considérer qu'une image de cercle est composée de plusieurs, et *a fortiori* d'une infinité de perceptions inaperçues ? Un cercle n'est pas le résultat de deux demi-cercles, ce sont au contraire les demi-cercles qui, par abstraction, sont issus du cercle. Mais, dans un autres texte, le philosophe de Hanovre étend son raisonnement à l'ensemble des sensations de qualités secondes – ce qui nous permet de mieux comprendre son refus de la simplicité du sensible :

> Je crois qu'on peut dire que ces idées sensibles sont simples en apparence, parce qu'étant confuses, elles ne donnent point à l'esprit le moyen de distinguer ce qu'elles contiennent. C'est comme les choses éloignées qui paraissent rondes, parce qu'on n'en saurait discerner les angles, quoiqu'on en reçoive quelques impressions confuses[1].

Une fois de plus, Leibniz reconduit les conditions normales d'effectuation de la perception à ses conditions exceptionnelles pour en réduire la portée objective : les idées de qualités secondes sont à ce qu'elles représentent ce que la tour qui paraît ronde est à la tour carrée, à savoir, un simple effet d'optique, sans réalité ontologique. C'est ainsi que la couleur verte, loin d'être simple, est composée de jaune et de bleu, qui, à leur tour, constituent les fruits de la multiplicité des perceptions qu'ils enveloppent. En somme, pour Leibniz, les idées de qualités secondes ne sont pas, comme elles le sont pour Locke, les effets de certains *pouvoirs* détenus par les qualités premières, mais ceux de la perception inconsciente des traces occasionnées par de telles qualités. Ne croyons pas que, pour Leibniz, les idées des qualités premières, en revanche, soient réellement simples, du fait qu'elles emportent une certaine homogénéité avec leurs objets. Comme l'écrit Laura Berchielli dans sa présentation détaillée de la théorie leibnizienne de la perception, « Les sensations de figure, […] non seulement dépendent d'une certaine qualité sensible, mais partagent aussi avec elle la confusion qui est propre à la sensation[2] ». Ainsi, la figure de cercle qui paraît à l'esprit à l'occasion de l'affection du corps par la sphère est elle-même l'effet d'une multitude de perceptions inconscientes, qui, en produisant des sensations de qualités secondes, découpent des formes dans une matière divisible à l'infini :

> Il y a donc toujours divisions et variations actuelles dans les masses des corps existants, à quelque petitesse qu'on aille. C'est notre imperfection et le défaut de nos sens, qui nous fait concevoir les choses physiques comme des Êtres Mathématiques, où il y a de l'indéterminé. Et l'on peut démontrer qu'il n'y a point de ligne ou de figure dans la nature, qui donne exactement et garde uniformément par le moindre espace et temps les propriétés de la ligne droite ou circulaire[3].

[1] *Nouveaux essais*, *op. cit*., livre II, chap. II, § 1, p. 87.
[2] L. Berchielli, *op. cit*., p. 91.
[3] Lettre à la reine Sophie-Charlotte, *op. cit*., p. 563.

C'est l'idée de perfection divine, incompatible avec celle d'indétermination, qui autorise Leibniz à refuser la continuité de la matière, c'est-à-dire son indivisibilité[1] : parfaitement déterminée, et donc parfaitement divisée en acte, la matière ne saurait former aucune figure, puisque l'idée de figure suppose celle d'un continuum, la ligne. L'image d'un cercle coloré est donc l'effet d'une infinité de petites perceptions, celles des mouvements occasionnés en l'âme par l'action de la sphère sur le corps. Aussi l'auteur de l'*Essay* a-t-il confondu la simplicité apparente, que l'on ne peut contester, avec la simplicité réelle, qui ne concerne pas les sensations.

Boullier, en héritier de Leibniz[2], adresse la même critique à la conception lockéenne de la sensation. Nos sensations, loin d'être simples, sont constituées de perceptions inconscientes :

> Mes sensations au contraire sont confuses, et c'est ce qui me fait conjecturer que ce ne sont pas des perceptions simples, quoi qu'en dise un célèbre philosophe anglais[3].

Tandis que Locke estime que les sensations telles que les couleurs, les odeurs, les sons, les figures, sont simples en cela qu'elles ne peuvent être décomposées, Boullier prétend qu'une telle simplicité est seulement apparente et toute relative à nos capacités d'analyse[4]. En somme, les sensations nous semblent simples quand nous ne savons pas les décomposer, non parce qu'elle sont en elles-mêmes indécomposables. Le prisme de Newton atteste à lui seul le caractère composé de la lumière, qui se résout en une multitude de couleurs, qui se résolvent elles-mêmes dans les différentes manières dont les nerfs mus par l'action de la lumière affectent le « *sensorium* ». Mais si une sensation en apparence simple peut renfermer d'autres sensations, qui en peuvent renfermer d'autres à leur tour, jusqu'à ne plus renfermer, par degrés insensibles, que les mouvements dont elles procèdent, cela signifie que toute sensation contient des perceptions inaperçues, et que ces perceptions inaperçues sont celles des mouvements que les objets impriment sur le sensorium *via* les organes sensoriels[5].

Et Leibniz de poursuivre sa réflexion sur les sens : si nos perceptions conscientes constituent les suites des perceptions inaperçues représentatives des mouvements qui s'impriment sur notre corps,

---

[1] Voir les lignes qui précèdent immédiatement ce texte citées par Laura Berchielli (*op. cit*., p. 91) : « Pour mieux concevoir la division actuelle de la matière à l'infini, et l'exclusion qu'il y a de toute continuité exacte et indéterminée, il faut considérer que Dieu y a déjà produit autant d'ordre et de variété qu'il était possible d'y introduire jusqu'ici, et qu'ainsi rien n'y est resté d'indéterminé, au lieu que l'indéterminé est l'essence de la continuité ».

[2] Nous verrons dans la seconde partie de cette étude comment Boullier infléchit cependant considérablement la théorie leibnizienne de la perception, en refusant qu'il puisse exister quelque chose comme des « sensations de figures ».

[3] Cf. Boullier, *Essai philosophique sur l'âme des bêtes*, *op. cit*., première partie, chap. VI, § 4, p. 310.

[4] *Ibid*., § 5, p. 312 : « En un mot, je soupçonne que ce n'est que par comparaison qu'on peut appeler certaines sensations des perceptions simples, et toute la différence que j'y vois, c'est que sur celles à qui l'on donne ce nom, on n'a pu jusqu'ici trouver d'analyse pour les réduire à leurs principes et pour en démêler la composition, comme on l'a fait à l'égard des autres ».

[5] La question de la simplicité ou non de la sensation détermine ainsi celle de l'objet de la sensation, et, nous le verrons, celle du rapport que la sensation entretient avec l'idée.

il n'y a pas, comme Descartes le soutenait, dissemblance entre la cause occasionnelle et son effet, mais, au contraire, relation de ressemblance[1] : la connaissance ne se réalise pas grâce au lien arbitraire qui existe entre les mouvements et les figures physiques et les sensations de l'âme – entre lesquels, selon Descartes, rien ne vient se loger – mais, à l'inverse, au moyen de la continuité qui va des uns aux autres et dont les sentiments conservent toujours la trace.

Il est possible, dans ce cadre, de comprendre la réduction leibnizienne des sensations visuelles à des images bidimensionnelles autrement que comme un héritage issu de Locke – ou plutôt, de l'appréhender comme un héritage empiriste repensé à l'aune d'un dépassement des thèses de Descartes : Leibniz aurait bien reçu de Locke l'idée de cette réduction, mais l'aurait acceptée dans la seule mesure où elle illustre parfaitement cette correspondance entre les mouvements du corps et les sensations de l'âme.

Dans ce cadre, la sensation, loin de constituer une origine, se définit comme une perception dérivée, dont le propre est d'être accompagnée de conscience :

> […] quand la Monade a des organes si ajustés, que par leur moyen il y a du relief et du distingué dans les impressions qu'ils reçoivent, et par conséquent dans les perceptions qui les représentent (comme par exemple, lorsque par le moyen de la figure des humeurs des yeux, les rayons de la lumière sont concentrés et agissent avec plus de force) cela peut aller jusqu'au SENTIMENT, c'est-à-dire jusqu'à une perception accompagnée de mémoire, à savoir, dont un certain écho demeure longtemps pour se faire entendre dans l'occasion […][2].

Il est particulièrement remarquable que Leibniz attribue au changement de la figure de l'œil, dont nous avons vu le caractère absolument crucial chez Descartes[3], non pas le rôle de concourir à l'émergence de la perception, mais celui de conditionner le passage de la perception à la sensation (ou aperception) : les petites perceptions se transforment en sentiments lorsque les organes sensoriels concentrent et renforcent l'action des impressions matérielles[4].

---

[1] Cf. *Nouveaux essais*, *op. cit*., préface, p. 43 : « Ce sont aussi les parties insensibles de nos perceptions sensibles qui font qu'il y a un rapport entre les perceptions des couleurs, des chaleurs et autres qualités sensibles et entre les mouvements dans les corps qui y répondent, au lieu que les cartésiens, avec notre auteur [*sc.* Locke], tout pénétrant qu'il est, conçoivent les perceptions que nous avons de ces qualités comme arbitraires, c'est-à-dire comme si Dieu les avaient données à l'âme suivant son bon plaisir sans avoir égard à aucun rapport essentiel entre les perceptions et leurs objets : sentiment qui me surprend et qui me paraît peu digne de la sagesse de l'auteur des choses, qui ne fait rien sans harmonie et sans raison ». Nous verrons dans la seconde partie de cette étude la dimension linguistique de cette thèse. C'est le refus leibnizien de la dissemblance qui nous intéresse ici.

[2] *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, Paris, PUF, 1986, p. 33-35.

[3] Sur ce point, les empiristes sont bien plus proches de Descartes que de Leibniz.

[4] Cf. L. Berchielli, *op. cit*., p. 80-81 : « D'après Leibniz, tous les autres organes des sens remplissent cette même fonction de concentration et de renforcement du stimulus. Sur le plan des impressions matérielles, les organes des sens rendent plus efficace l'action des corps extérieurs sur le corps du sujet. L'efficacité accrue de l'action des corps extérieurs se traduit dans l'âme par le relief et la distinction de l'ensemble des perceptions correspondantes ».

Dès lors, la sensation visuelle, dont Leibniz et Boullier acceptent tout à fait la description phénoménale fournie par Locke, ne constitue nullement, selon eux, l'origine de la connaissance[1]. Le philosophe de Hanovre et Boullier à sa suite contredisent par là le projet même de l'empirisme. Condillac, en 1746, soulignera lui-même l'incompatibilité radicale qui existe entre la démarche empiriste et la thèse des petites perceptions[2]. Sitôt que conscience et perception constituent deux facultés distinctes, ce n'est plus à la seconde, écrit-il, qu'il appartient d'initier la connaissance, mais à la première, de sorte qu'il n'est plus possible de procéder à l'entière reconstruction des idées : celles-ci s'enracinent dans des perceptions auxquelles nous n'accéderont jamais. Ainsi Leibniz, par son refus du dispositif cartésien de l'institution de nature, n'adopte pas la posture empiriste initiée dans l'*Essay* de Locke, mais, au contraire, radicalise les thèses de Descartes. Pour le philosophe de Hanovre comme pour Boullier, non seulement la perception doit s'expliquer au niveau inapparaissant des figures et des mouvements, et non pas au niveau des données sensorielles, mais sa dimension sensible ne constitue rien d'autre que le résidu conscient d'une perception inconsciente[3]. Chez Descartes, au contraire, le dispositif du « code[4] » confère à la perception sensible une réalité et une autonomie que les empiristes ont finalement davantage exploitées que condamnées. Aussi le traitement leibnizien du problème de Molyneux[5] permet-il de dissocier la réduction de la sensation visuelle à une image bidimensionnelle de la démarche génétique caractéristique de l'empirisme : en refusant le dispositif cartésien de l'institution de nature, Leibniz ne cherche pas à ancrer le progrès des connaissances dans les seules données accessibles à la conscience, mais, au contraire, à pousser plus loin que ne l'avait fait Descartes l'entreprise de réduction du sensible à ses fondements inapparaissants. La spécificité de la philosophie lockéenne n'en apparaît que mieux.

Si Locke, à l'occasion du problème de Molyneux, s'oppose tant à Descartes qu'à Malebranche, ce n'est pas pour signaler que les idées issues de la vue ne sont pas innées[6], mais pour indiquer que la perception de l'homme adulte est pétrie de jugements dont il faut faire abstraction pour

[1] Cf. M. Parmentier, *Leibniz-Locke*, *op. cit*. p. 154 : « […] soulever la question d'une analyse possible de ce qui se présente comme simple à l'entendement, c'est refuser de prendre comme point de départ ce que l'entendement perçoit, c'est-à-dire encore les idées telles que Locke les définit ».
[2] Cf. *Essai*, première partie, section seconde, chap. I, § 4, p. 28. Nous reviendrons sur ce point dans le prochain chapitre.
[3] Cf. Boullier, *op. cit*., p**.** 312 : « Je croirais donc, que toute sensation, celle du son, par exemple, ou de la lumière en général, quelque simple, quelque indivisible qu'elle nous paraisse, est un composé d'idées, est un assemblage ou amas de petites perceptions qui se suivent dans notre âme si rapidement et dont chacune s'y arrête si peu, ou qui s'y présentent à la fois en si grand nombre, que l'âme ne pouvant les distinguer l'une d'avec l'autre, n'a de ce composé qu'une seule perception très confuse, par égard aux petites parties ou perceptions qui forment ce composé, mais d'autre côté, très claire, en ce que l'âme la distingue nettement de toute autre suite ou composé de perceptions […] ».
[4] Selon la formule, désormais consacrée, de Jean-Luc Marion. Cf. *Sur la théologie blanche de Descartes*, *op. cit*., p. 254 : « Il faut […] introduire la notion de code, et supposer la transmission d'une information dans la (dé-)figuration, pour cette unique raison que Descartes comprend expressément la (dé-)figuration comme une transmission de sens ».
[5] Nous ne parlons pas ici de sa *réponse*, dont les petites perceptions ne suffisent pas à expliquer la teneur résolument positive. Voir sur ce point la seconde partie de cette étude.
[6] Locke sait très bien qu'aucun d'eux n'a prétendu le contraire.

isoler une sensation dont l'originarité est en même temps celle de la connaissance[1]. En ce sens, la réponse négative que Locke apporte au problème de Molyneux marque l'accès proprement dit à la « voie empirique » décrite par Leibniz dans ses *Nouveaux essais*.

Dès 1709, le problème de Molyneux se voit attribuer une autre réponse – celle de Berkeley – qui, tout en s'inscrivant parfaitement dans le sillage de Locke, la radicalise au point de modifier sensiblement la nature de ce fait originaire : mais comment soutenir que la vue ne donne pas même accès aux figures planes ? Autrement dit, comment est-il possible de remonter encore plus avant dans l'analyse régressive ? Cette possibilité signe-t-elle l'insuffisance de l'empirisme de Locke ?

Berkeley et la réduction de la sensation visuelle

Dans son *Essai pour une nouvelle théorie de la vision* (1709), Berkeley aborde le problème de Molyneux pour opposer à Descartes et à Malebranche une théorie qui ne conditionne pas la perception à l'effectuation d'un dispositif géométrique et établir, à la suite de Locke, que les jugements inapparaissants qui se mêlent à nos sensations dérivent de l'expérience[2]. Mais, tandis que chez Locke le refus de faire du jugement géométrique la cause de la sensation apparaissait tantôt en filigrane – à l'occasion de sa critique de Malebranche – tantôt en négatif – lorsqu'il faisait de la sensation primitive l'équivalent de l'image rétinienne, ce refus devient, chez Berkeley, le résultat d'une réfutation explicite des théories de Descartes et de Malebranche. En somme, tout se passe comme si la démarche de l'évêque de Cloyne avait consisté à déployer pour elle-même une critique simplement esquissée sous la plume de Locke[3]. La spécificité de l'ouvrage de 1709 réside ainsi, du moins pour ce qui nous occupe, dans le partage tout à fait explicite que Berkeley effectue, *à l'occasion du problème de Molyneux*, entre, d'un côté, les doctrines de Descartes et de Malebranche, et, d'un autre côté, celles de Locke et la sienne propre – partage qui répond à la distinction que Leibniz a thématisée dès 1705.

---

[1] Cf. M. Parmentier, *op. cit*., p. 183 : « La réponse de Leibniz est diamétralement opposée. Son intérêt est de révéler les structures non sensibles sous-jacentes à la perception sensible ».

[2] Cf. NTV, *op. cit*., section 41, p. 221 : « […] lorsque nous jugeons que les objets perçus par la vue sont à quelque distance, ou hors de l'esprit, c'est […] entièrement l'effet de l'expérience ». Cette déclaration fait écho à celle de Locke : « J'ai voulu proposer ceci [le problème de Molyneux] à mon lecteur, pour lui fournir une occasion d'examiner combien il est redevable à l'expérience de quantité d'idées acquises, dans le temps qu'il ne croit pas en faire usage ni en tirer aucun secours ». *Essay*, livre II, chap. IX, § 8, p. 100.

[3] Une telle critique de l'optique géométrique se retrouvera, nous le verrons, chez tous les successeurs de Berkeley – de telle sorte que nous ne pouvons qu'entièrement souscrire à la thèse de Francine Markovits selon laquelle « […] le problème de Molyneux pose […] la question des effets de l'application d'une science à une autre », en l'occurrence, de la géométrie à l'optique, mais aussi de la mécanique à l'anthropologie. F. Markovits, « L'aveugle, une figure de la philosophie sceptique », *op. cit*., p. 36.

Aussi le problème de Molyneux, d'une façon bien plus nette encore que chez Locke, constitue-t-il pour Berkeley l'occasion, voire le lieu même du déploiement de l'empirisme[1].

Mais loin de se contenter d'une simple redite de la conception lockéenne de la perception, Berkeley s'applique à l'exploiter jusqu'à soutenir qu'à l'exception de la lumière et de la couleur, l'ensemble des qualités visuelles (et non simplement le volume des corps), sont des idées formées par le jugement à partir de la sensation : le cube et la sphère que je crois *voir* devant moi sont tout entiers des effets de jugements[2]. Cette thèse inouïe provient de la modification radicale que l'évêque de Cloyne fait subir à la sensation primitive que Locke était parvenu à isoler : si l'on abstrait correctement des perceptions visuelles les jugements qui les accompagnent, ce n'est pas une sensation équivalente à l'image rétinienne que nous découvrons, mais une image sans figure, constituée uniquement de lumière et de couleurs.

La critique berkeleyenne des jugements géométriques

D'après Berkeley, le jugement (*judgment*) qui participe à l'élaboration de la perception, loin d'être de nature géométrique comme le prétendent Descartes et Malebranche, est issu de l'expérience. C'est, entre autres choses, ce que l'évêque de Cloyne s'attache à établir dans son ouvrage de 1709, et qu'il découvre au moment d'examiner à son tour le problème de Molyneux. L'originalité de cet examen réside, notamment dans le fait que Berkeley traite le problème de Molyneux, qu'il décompose en fonction des différentes qualités perceptibles par la vue (distance, grandeur, figure, situation, nombre, mouvement), comme le lieu d'une confrontation entre les théories géométriques de la vision et la sienne propre, qu'il qualifie de « nouvelle » – taisant ainsi ce qu'il doit à Locke. Il s'avérera cependant que les reproches qu'il adresse à ces théories sont en partie infondés. La réponse berkeleyenne au problème de Molyneux construit-elle donc des lignes de partage artificielles, ou contribue-t-elle néanmoins à dégager de véritables oppositions ?

Après avoir introduit une première fois, à propos de la perception de la distance, la figure de l'aveugle-né à qui l'on rendrait la vue, et affirmé que celui-ci n'en percevrait aucune, voici ce que

[1] Et, en l'occurrence, d'un empirisme immatérialiste. Aussi n'est-il nullement l'illustration d'une théorie préformée. C'est aussi l'avis de Luce, de Bracken et de Turbayne qui estiment tous les trois, aussi bien que nous, que c'est le problème de Molyneux qui fit naître chez Berkeley la thèse de l'hétérogénéité des sensations, essentielle à son immatérialisme. Cf. A.A. Luce, *Berlekey's Immaterialism : a Commentary* on his "A treatise concerning the principles of human knowledge", Londres, Edinburgh, Paris, T. Nelson (éd.), 1945 ; H.M. Bracken, *Berkeley*, New York, St Martin's Press, 1974, et C. Turbayne, « Berkeley and Molyneux on retinal images », *Journal of The History of Ideas*, 1955 (16), p. 339-355.

[2] À la différence de Cassirer, qui fait de la théorie de Berkeley un point de rupture, nous estimons que l'évêque de Cloyne approfondit l'exigence lockéenne de purification de la perception. Cf. E. Cassirer, *Le Problème de la connaissance*, *op. cit*., t. II, chap. II.

Berkeley ajoute :

> Il en est certes autrement selon la supposition commune, à savoir que les hommes jugent de la distance par l'angle des axes optiques, tout comme une personne qui est dans l'obscurité ou un aveugle en juge par l'angle compris entre deux bâtons qu'il tient chacun dans une main. Car, si cela était vrai, il s'ensuivrait qu'un aveugle-né qui a accédé à la vue n'aurait besoin d'aucune expérience nouvelle afin de percevoir la distance par la vue. Mais je pense que l'on a suffisamment montré que cela est faux[1].

Nous avons tenté d'établir que ni Descartes ni Malebranche n'ont jamais soutenu que « les hommes jugent de la distance par l'angle des axes optiques » au sens où Berkeley l'entend ici, c'est-à-dire de telle sorte qu'un tel jugement engendre une perception visuelle. Dans la *Dioptrique* de 1637, il est vrai que Descartes reconnaît aux hommes la possibilité d'effectuer un jugement géométrique, mais c'est pour *imaginer*, et non pas *percevoir* la distance par la vue. Malebranche, quant à lui, admet bien qu'un jugement peut susciter une perception, mais la *Recherche de la vérité* fait de Dieu, et non de l'homme, le sujet d'un tel jugement. Pour ce qui est de la perception de la distance, Berkeley attribue ainsi à ses prédécesseurs une « supposition » qui n'est pas la leur et qui n'a donc rien de « commune » !

L'opposition de Berkeley aux conceptions géométriques de la vision apparaît explicitement une seconde fois, à propos de la vision de la situation des objets. Après avoir résumé la description cartésienne du mécanisme d'une telle vision, l'évêque de Cloyne poursuit :

> La chose est illustrée par la description d'un aveugle qui, tenant dans ses mains deux bâtons qui se croisent l'un l'autre, touche, grâce à eux, les extrémités d'un objet placé perpendiculairement. Il est certain que cet homme jugera que la partie supérieure de l'objet est celle qu'il touche avec le bâton qu'il tient dans sa main la plus basse, et que la partie inférieure de l'objet est celle qu'il touche avec le bâton tenu dans sa main la plus haute. Voilà l'explication commune de l'apparence droite des objets, qui est généralement reçue et approuvée, car elle est (comme nous le dit M. Molyneux) « admise par tous les hommes comme satisfaisante ».
> Mais cette explication ne me semble vraie à aucun égard[2].

De nouveau, Berkeley attribue à Descartes une pensée qui n'est pas la sienne. Car bien que l'auteur de la *Dioptrique* recourt effectivement à la comparaison de l'aveugle aux bâtons pour rendre compte de la vision des situations, il n'a en revanche jamais soutenu qu'une telle vision était occasionnée par un *jugement* : nous savons que celle-ci constitue, dans la *Dioptrique* y compris, le simple fruit de l'institution de nature, qui, à tels mouvements cérébraux fait correspondre telles sensations de l'âme. En somme, il n'est pas nécessaire de juger pour rectifier l'inversion des peintures

[1] NTV, *op. cit*., section 42, p. 221.
[2] *Ibid*., section 89, p. 248.

rétiniennes, puisque ce ne sont pas ces peintures qui occasionnent la vision, mais les mouvements qu'elles suscitent dans le cerveau *via* les différents nerfs. Dans ce cadre, la comparaison cartésienne de l'aveugle aux bâtons sert uniquement à montrer que la nature de l'image rétinienne ne détermine pas celle de l'image visuelle :

> De façon que vous ne devez pas trouver étrange que les objets puissent être vus en leur vraie situation, nonobstant que la peinture, qu'ils impriment dans l'œil, en ait une toute contraire : ainsi que notre aveugle peut sentir en même temps l'objet B, qui est à droite, par l'entremise de sa main gauche ; et D, qui est à gauche, par l'entremise de sa main droite[1].

Aussi Descartes n'a-t-il jamais écrit que l'aveugle aux bâtons *jugeait* de la situation de l'objet en question : l'essentiel est justement qu'il la *sente*, et que cette sensation, par le seul dispositif de l'institution de nature, puisse être contraire à la position de ses mains. C'est donc non sans raison que Berkeley s'est vu reprocher de faire à Descartes un faux procès[2].

En revanche, pour ce qui est de la perception des figures et des grandeurs, la lecture que fait Berkeley de la théorie cartésienne de la perception est parfaitement justifiée. En effet, Descartes, dans la *Dioptrique*, conditionne bien la vision des figures et des grandeurs à l'effectuation d'un jugement géométrique. Or, c'est précisément cette thèse que Berkeley rapporte en 1709 :

> J'en ai maintenant fini avec la distance, et je vais montrer comment nous percevons par la vue la grandeur des objets. C'est l'opinion de quelques-uns que nous la percevons par des angles, ou par des angles et par la distance pris ensemble […][3].

Pour Descartes effectivement, la grandeur des objets est *vue* à l'aide d'une comparaison entre la figure imprimée sur l'image rétinienne (à l'aide, donc, des angles formés par les rayons lumineux) et la distance à laquelle se trouve l'objet en question, de sorte que la vision est finalement conçue, dans la *Dioptrique*, comme le résultat d'un calcul. Bien qu'un tel calcul ne concerne pas, selon Descartes, la distance des objets, c'est à l'occasion de l'examen de ce paramètre que Berkeley déploie son argumentaire anti-cartésien – certainement parce que c'est la distance qui a donné lieu à la formulation de la fameuse « géométrie naturelle », expression même du jugement mathématique qu'il s'agit de dénoncer.

---

[1] *Dioptrique*, *op. cit*., p. 135-136.
[2] Cf. NTV, appendice, p. 283 : « On m'objecte, en premier lieu, que je m'élève au début de l'essai soit contre toute utilisation des lignes et des angles en optique, et, alors, ce que je dis est faux, soit, seulement, contre ces auteurs qui soutiennent que nous pouvons percevoir par les sens les axes optiques, les angles, etc., et, alors, ce que je dis est insignifiant puisque c'est une absurdité que jamais personne n'a affirmée. À quoi je réponds que je ne fais qu'argumenter contre ceux qui sont d'opinion que nous percevons la distance des objets par des lignes et des angles, ou, comme ils le disent, par une sorte de géométrie naturelle. Et pour montrer que je ne me bats pas contre mon ombre, je vais citer ici un passage du célèbre Descartes ». Suit alors le fameux passage de la *Dioptrique* qui fait référence à la géométrie naturelle.
[3] NTV, *op. cit*., art. 52, p. 226.

Ainsi, en dépit de l'*ignoratio elenchi* qu'il lui arrive de pratiquer, l'évêque de Cloyne entend se démarquer d'une théorie bien réelle, celle qui fait de la sensation l'effet d'un jugement géométrique. Il convient donc de déterminer, d'une part, si les arguments qu'il lui oppose sont à même de renverser cette théorie et, d'autre part, s'il parvient à élaborer en retour une conception du sensible authentiquement empiriste, susceptible de situer à l'origine des connaissances un fait qui puisse faire l'objet d'une expérience.

Quels sont donc les arguments par lesquels Berkeley entend démontrer, contre Descartes mais également contre Malebranche, que la perception des qualités visuelles n'est pas l'effet d'un calcul inaperçu[1] ? Dans les sections qu'il consacre à la perception de la distance par la vue, Berkeley avance trois objections principales à l'encontre des théories géométriques de la vision.

1° Selon Berkeley, il est impossible que la vision soit l'effet d'un jugement géométrique, parce nous ne sommes conscients ni d'effectuer un tel jugement, ni même de l'existence d'angles et de lignes optiques (sections 9 à 13).

Voici la manière dont l'évêque de Cloyne argumente : une idée qui n'est pas perçue immédiatement et en elle-même, telle l'idée de la distance, doit l'être par l'intermédiaire d'une autre idée qui, quant à elle, sera immédiatement perçue[2]. L'exemple de la honte permet d'illustrer ce point[3] : je ne perçois pas immédiatement la honte par la vue, autrement dit la honte n'est pas un objet visuel, ou encore directement accessible à l'oeil. *Stricto sensu*, la honte ne se voit pas. Je peux pourtant la percevoir de façon indirecte, par l'intermédiaire de la rougeur qui se peint sur le visage, que j'interprète comme le signe de la honte. Mais si je ne vois pas la rougeur sur le visage, je ne perçois pas la honte. De même, pour que je perçoive la distance, il faut que ce par quoi je la perçois soit directement visible. Cependant, les lignes et les angles par lesquels on prétend expliquer la perception de la distance ne sont pas perçus : ils ne peuvent donc pas constituer la cause de ma perception de la distance. Il est inutile d'objecter à cela que cette prétendue perception des angles et des lignes est inconsciente, car il est contradictoire qu'une idée soit dans mon esprit sans y être actuellement perçue.

Cet argument repose ainsi sur le refus berkeleyen de l'existence de perceptions inconscientes, refus qui n'est que l'envers de l'affirmation de l'identité de la perception et de la conscience :

En vain me dira-t-on que je perçois certaines lignes et certains angles qui introduisent dans mon esprit

[1] S'il importe d'examiner en détail cette critique, c'est aussi que la NTV constitue l'ouvrage dans lequel la doctrine rationaliste de la perception est soumise à la critique la plus approfondie, critique qui sera généralement considérée par les successeurs de l'évêque de Cloyne comme un acquis de l'empirisme des Lumières.

[2] Cf. NTV, *op. cit*., section 9, p. 205 : « Il est évident que lorsque l'esprit ne perçoit pas une idée immédiatement et en elle-même, il doit le faire par le moyen de quelque autre idée » et section 10, p. 205 : « De plus, il est évident qu'aucune idée, si elle n'est pas elle-même perçue, ne peut être le moyen de percevoir une autre idée ».

[3] *Ibid*., section 9 : « Ainsi, par exemple, les passions qui sont dans l'esprit d'autrui me sont invisibles en elles-mêmes. Je peux néanmoins les percevoir par la vue, et si ce n'est pas immédiatement, c'est du moins par la couleur qu'elles produisent sur sa physionomie. Nous voyons souvent la honte ou la peur dans l'expression d'un homme en percevant les changements de sa physionomie lorsqu'il rougit ou lorsqu'il pâlit ».

> les diverses idées de distance, aussi longtemps que je ne suis pas moi-même conscient d'une telle chose[1].

Dans ses *Éléments de la philosophie de Newton* (1738), Voltaire reprendra presque textuellement l'argumentation de Berkeley pour établir à son tour que le jugement perceptif prend appui sur la sensation même :

> […] si je ne puis avoir ainsi immédiatement une idée de distance, il faut donc que je connaisse cette distance par le moyen d'une autre idée intermédiaire : mais il faut au moins que j'aperçoive cette idée intermédiaire ; car une idée que je n'aurai point, ne servira certainement pas à m'en faire avoir une autre. Je dis qu'une telle maison est à un mille d'une telle rivière ; mais si je ne sais pas où est cette rivière, je ne sais certainement pas où est cette maison. […] Mais la plupart des hommes ne savent pas même si ces angles existent ; donc il est évident que ces angles ne peuvent être la cause immédiate de ce que vous connaissez les distances[2].

S'il est à première vue surprenant que Voltaire réponde au problème de Molyneux dans un ouvrage de vulgarisation de la physique de Newton, cette réponse y trouve aussitôt sa place une fois référée à ce type d'argument, qui n'est autre que l'application de la fameuse maxime du philosophe anglais, « *hypotheses non fingo* », dont le précepte empiriste de Locke de suspension de toute considération portant sur l'inapparaissant constitue la traduction sur le plan métaphysique : pour Voltaire également, la question de Molyneux constitue un problème dans le cadre du programme empiriste initié par Locke, programme que nombre de philosophes ont conçu comme l'application de la méthode newtonienne en philosophie.

De la même façon que Locke, l'évêque de Cloyne refuse ainsi que l'inapparaissance de la distance sur l'image rétinienne soit corrigée *en amont* de la sensation. Il s'agit donc pour lui aussi d'appliquer le précepte empiriste judicieusement repéré par Leibniz : ce par quoi j'acquière une idée doit pouvoir faire l'objet d'une expérience.

L'argumentation de Berkeley porte-t-elle atteinte aux théories géométriques de la perception ? Nous avons d'ores et déjà indiqué que ni Descartes ni Malebranche ne faisaient leur la thèse que l'évêque de Cloyne leur impute dans ces lignes. Mais un tel écart entre les thèses supposées et les thèses réelles de ces philosophes suffit-il à mettre hors jeu la critique berkeleyenne ? Concernant Malebranche, il semblerait que ce soit le cas : le fait que le jugement soit celui de Dieu suffit à

[1] NTV, *op. cit*., section 12, p. 206.
[2] *Éléments de la philosophie de Newton*, *op. cit*., deuxième partie, chap. VII, p. 316.

expliquer qu'il n'apparaisse pas à la conscience[1]. N'oublions pas que c'est précisément pour contourner une telle objection que l'oratorien a conçu sa doctrine des jugements naturels.

En revanche, il n'est pas certain que Descartes sorte indemne de cette critique : si l'auteur de la *Dioptrique* n'a jamais conditionné la perception de la situation à un tel jugement, le cas est en revanche plus délicat pour ce qui est de la distance, de la figure et de la grandeur des corps. Car même si la géométrie naturelle ne donne qu'à imaginer, et non à voir les distances[2], si cette imagination, écrit Descartes, « ne laisse point d'envelopper en soi un raisonnement[3] », comment se fait-il alors que nous n'ayons conscience, lorsque nous imaginons les distances des objets éloignés, ni de raisonner ni de percevoir le triangle distanciométrique qui s'imprime en notre « fantaisie » ? L'argument s'applique *a fortiori* à la figure et à la grandeur des corps, qui, selon Descartes, sont véritablement vues, et non simplement imaginées : s'il faut comparer, et donc raisonner, pour voir des figures, pourquoi avons-nous conscience de les voir seulement, et non pas d'abord de les juger ? Et comment pourrions-nous comparer la distance des objets avec la grandeur de leur peinture au fond de nos yeux, sans percevoir cette peinture ? Descartes, pourtant, refuse absolument de faire de cette image l'objet d'une vision. La perception visuelle des grandeurs pose ainsi des difficultés plus importantes encore que l'imagination des distances. La théorie cartésienne de la vision, telle qu'elle est mise en œuvre dans la *Dioptrique*, ne résiste donc guère aux arguments de Berkeley.

En revanche, celle qui est exposée dans les *Réponses aux sixièmes objections* est relativement moins touchée par cette critique : puisque Descartes, dans ce texte, accorde le statut de visibles *per se* à l'ensemble des qualités visuelles, y compris à la figure et à la grandeur, aucun jugement ne vient plus conditionner leur apparaître. Cependant, nous savons que le caractère inaperçu du jugement qui s'applique *a posteriori* à la sensation ne laisse pas de faire difficulté, puisque Descartes ne parvient pas à expliquer que nous n'avons pas conscience de raisonner, et se contente de reculer la difficulté : c'est autrefois que nous raisonnions pour percevoir ; aujourd'hui nous ne faisons plus que nous ressouvenir de nos jugements passés. Ainsi, et fort paradoxalement, cette seconde objection avancée par Berkeley fragilise davantage que son précédent argument la théorie cartésienne de la vision[4].

Aussi l'évêque de Cloyne exploite-t-il ici le versant proprement critique et négatif de la

[1] Cf. Malebranche, *Recherche*, *op. cit*., livre I, chap. IX, § 3, p. 181 : « Lorsque cet angle est fort grand, nous voyons l'objet fort proche, et, au contraire, quand il est fort petit, nous le voyons fort éloigné. Et le changement qui arrive dans la situation de nos yeux selon les changements de cet angle est le moyen dont notre âme se sert pour juger de l'éloignement ou de la proximité des objets ». Cf. Berkeley, *ibid*., section 19, p. 208 : « Je sais qu'il y a une opinion reçue selon laquelle l'esprit perçoit, en modifiant la disposition des yeux, si l'angle des axes optiques ou les angles latéraux compris entre l'intervalle des yeux et les axes optiques deviennent plus grands ou plus petits ; et selon laquelle il juge que, conformément à une sorte de géométrie naturelle, leur point d'intersection est plus proche ou plus éloigné. Mais je suis convaincu par ma propre expérience que cela n'est pas vrai, puisque je ne suis pas conscient de faire un tel usage de la perception que j'ai du mouvement de mes yeux ».

[2] Distances qui, rappelons-le, sont *vues* grâce au dispositif de l'institution divine.

[3] *Dioptrique*, *op. cit*., p. 140.

[4] L'inapparaissance du raisonnement chez Descartes constitue ainsi une véritable difficulté, qui a peut-être engagé Berkeley à requalifier, au sein même de la NTV, le jugement perceptif en « suggestion ». Sur ce point, voir dans la seconde partie de cette étude, le chapitre consacré à Berkeley.

méthode empiriste : loin de se contenter, à l'instar de Locke, de mettre en suspens toute considération portant sur l'inapparaissant, il s'attache à établir que cette manière de concevoir la perception est tout simplement injustifiable.

2° En outre, « ces lignes et ces angles » que les théoriciens de l'optique géométrique placent au principe de la vision « n'ont », selon Berkeley, « aucune existence réelle dans la nature[1] ». Les uns et les autres sont des « hypothèses » forgées par les « mathématiciens » pour géométriser l'optique, et non des objets véritables. Dans l'expérience ne sont donnés que les rayons lumineux, qui doivent faire l'objet d'une construction pour donner lieu à des figures géométriques. Si une telle élaboration théorique est légitime, au sens où elle peut servir au mathématicien à calculer le degré de luminosité des objets, lorsque la divergence des rayons est donnée, et par suite la distance à laquelle ils apparaissent, elle ne l'est pas quand elle prétend rendre compte de la manière dont le sujet perçoit les distances par la vue (sections 14 et 38)[2].

La vision de la distance est certes, en partie du moins, géométriquement déterminable. Il est en effet possible, écrit Berkeley, de calculer la distance à laquelle apparaîtra un objet, parce que la divergence des rayons lumineux est strictement proportionnelle au degré de distinction de l'image occasionnée, et que cette distinction est ce qui sert au sujet à évaluer la distance : c'est ainsi que Descartes signale que le navire qui paraît plus pâle à la vue sera jugé comme étant situé à une plus grande distance que celui dont la luminosité est plus intense[3]. Un géomètre pourra donc prédire la distance à laquelle nous percevrons tel objet, non pas directement à partir du degré de divergence des rayons lumineux, mais à l'aide de l'apparence visible que cette divergence aura permis de déduire.

Mais le fait que la vision de la distance, dans ce cas précis, soit ainsi géométriquement *déterminable*, ne signifie pas qu'elle soit *déterminée* par les lignes et les angles optiques, ou encore que ceux-ci possèdent une existence réelle et en constituent la cause : tout ce qu'il est permis d'affirmer est que la « confusion » de l'image est « plus ou moins grande à l'œil nu selon que l'objet est vu par des rayons plus ou moins divergents[4] », mais non pas que les lignes sur lesquelles repose le calcul constituent la *cause* du degré de confusion de l'apparence visible. Car celui qui fait ainsi

[1] NTV, *op. cit*., section 14, p. 206.
[2] Cf. NTV, *op. cit*., section 38, p. 218-219 : « Par suite, il apparaît aussi qu'il peut y avoir une bonne utilisation du calcul par lignes et angles en optique ; non que l'esprit juge de la distance immédiatement par eux, mais parce qu'il en juge par quelque chose qui leur est associée, et à la détermination de quoi ils peuvent être utiles. Ainsi, l'esprit jugeant de la distance d'un objet par la confusion de son apparence, et cette confusion étant plus ou moins grande à l'œil nu selon que l'objet est vu par des rayons plus ou moins divergents, il s'ensuit qu'un homme peut faire usage de la divergence des rayons en calculant la distance apparente, encore que cela ne soit pas en la considérant pour elle-même, mais en raison de la confusion avec laquelle elle est associée. Mais, en fait, la confusion elle-même est entièrement négligée par les mathématiciens, comme n'ayant aucune relation nécessaire avec la distance, alors qu'ils estiment que de plus ou moins grands angles de divergence en ont une. Et ceux-ci (surtout parce qu'ils ressortent au calcul mathématique) sont les seuls considérés dans la détermination des places apparentes des objets, comme s'ils étaient la cause unique et immédiate des jugements que l'esprit porte sur la distance. Alors que, en vérité, ils ne devraient pas être du tout considérés en eux-mêmes, ou de quelque autre manière, mais seulement parce qu'ils sont censés être la cause de la vision confuse ».
[3] Cf. *Dioptrique*, *op. cit*., p. 140.
[4] NTV, *op. cit*., section 38 p. 218.

« usage de la divergence des rayons en calculant la distance apparente[1] » n'est pas le sujet percevant, qui peut ignorer jusqu'à l'existence de tels rayons, mais le mathématicien qui géométrise la vision. Celui-ci constate l'existence d'une proportionnalité entre la divergence des rayons et l'apparence visible des objets, et calcule l'une à partir de l'autre en traitant ces rayons comme des lignes géométriques. Mais le sujet percevant ne calcule pas : il associe simplement une certaine apparence visible à un certain degré d'éloignement. En somme, l'erreur du mathématicien a été de croire, parce que le degré de distinction de l'image, lui-même à l'origine de la vision des distances, pouvait se déduire de la divergence des rayons lumineux, d'une part que ces rayons étaient de véritables lignes, et d'autre part que cette divergence était la cause de la vision des distances. Comme l'écrit Berkeley, « la confusion elle-même est entièrement négligée par les mathématiciens[2] » et les angles deviennent pour eux « la cause unique et immédiate des jugements que l'esprit porte sur la distance[3] ».

C'est Malebranche qui est ici visé en particulier : si l'oratorien déclare que nous jugeons de l'éloignement des objets « par la distinction et la netteté de l'image qui se forme dans l'œil[4] » – alors même, d'ailleurs, que nous n'avons pas accès à cette peinture – la justification qu'il donne de cette affirmation indique le véritable moyen du jugement : « parce que quand l'objet est éloigné, il faut que le trou de l'œil s'ouvre davantage, et par conséquent que les rayons se rassemblent un peu plus confusément[5] ». Autrement dit, dans la mesure où le degré de confusion est proportionnel au degré de divergence des rayons lumineux, Malebranche a cru que le calcul des angles était la cause de la vision des distances.

Berkeley reproche en somme tant à Descartes qu'à Malebranche d'avoir confondu deux jugements très différents l'un de l'autre : celui par lequel le mathématicien calcule et rend compte géométriquement de la vision (calcul grâce auquel la fabrication des lunettes est possible) et celui par lequel le sujet perçoit les choses par la vue. Or, ce n'est pas parce qu'un phénomène peut *s'expliquer* mathématiquement qu'il est mathématiquement *engendré*.

Mais en contestant, dans la section 14, l'existence physique des lignes et des angles, et non pas celle des rayons lumineux[6], l'évêque de Cloyne ne fait rien de plus que de signaler ce que Descartes prenait déjà en compte dans sa *Dioptrique*. Pour Descartes en effet, le triangle distanciométrique n'a d'existence qu'imaginative : les lignes et les angles en question se forment « en notre fantaisie[7] » : il s'agit pour lui d'attribuer à ce triangle l'ancrage physiologique nécessaire au calcul, sans pour autant

[1] *Ibid*., p. 219.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid*.
[4] *Recherche*, *op. cit*., livre I, chap. IX, § 3, p. 186.
[5] *Ibid*.
[6] Cf. NTV, *op. cit*., section 2, p. 203 : « Tout le monde admet, je pense, que la distance ne peut être vue en elle-même et immédiatement. Car, étant une ligne dont l'extrémité est orientée vers l'œil, la distance ne projette, sur le fond de l'œil, qu'un seul point qui reste invariablement le même, que la distance soit plus longue ou plus courte » : la ligne dont il est ici question n'est autre que le rayon qui tombe perpendiculairement sur la rétine.
[7] *Dioptrique*, *op. cit*., p. 138.

lui donner une réalité physique qui ne peut être la sienne. L'auteur de la *Dioptrique* est ainsi parfaitement au fait qu'à proprement parler aucun triangle ne se forme au niveau de nos yeux. Malebranche au contraire, dans la *Recherche de la vérité*, accorde à ce triangle une existence physique authentique et fait comme si des rayons lumineux joignaient effectivement nos deux yeux[1].

Ce qui se marque au travers d'une telle critique n'est autre que le refus, par l'empirisme des Lumières, de considérer les mathématiques comme le langage de la nature : si cette science peut s'appliquer à la physique de manière tout à fait féconde, ce n'est jamais que sous la forme d'une abstraction des phénomènes qui ne préjuge en rien de leur essence dernière.

3° Enfin, à supposer même que l'on accepte l'existence physique des angles optiques ainsi que la possibilité pour l'esprit de les apercevoir, les théories géométriques de la vision ne parviennent pas à rendre compte de la vision des distances, y compris dans le cas où l'objet perçu est proche de celui qui voit (sections 15 et 37)[2].

Voici l'argument auquel Berkeley recourt : deux individus situés au même endroit et regardant le même objet n'auront pas la même perception de sa distance, alors que les lignes et les angles que celui-ci projettera au fond de leurs yeux suscitera en eux la même apparence visible[3]. Autrement dit, il n'y a pas de correspondance ou de connexion nécessaire entre un certain schéma géométrique et une certaine perception visuelle, de sorte qu'il est impossible de soutenir que l'un détermine l'autre. C'est ainsi que deux sensations visuelles identiques donneront lieu à des perceptions de distances différentes, selon que le sujet percevant sera une personne très myope ou une personne à la vue dite « normale ». L'individu myope percevra l'objet en question comme étant situé à une grande distance, alors que l'individu non myope le percevra comme étant situé à une petite distance. Ce phénomène s'explique par le fait qu'une personne myope perçoit un objet de façon distincte lorsqu'il est placé tout près de ses yeux, tandis qu'une personne non myope perçoit l'objet de façon distincte lorsque celui-ci se trouve à une certaine distance de ses yeux, la confusion étant au contraire pour elle le signe d'une grande proximité. Par conséquent, la perception des distances par la vue ne s'effectue pas par l'intermédiaire d'un calcul géométrique, mais par le biais des « objets propres et immédiats de la vue », tel le degré de distinction de l'apparence visible.

---

[1] Cf. *Recherche*, *op. cit*., p. 181 : « Le premier, le plus universel, et quelquefois le plus sûr moyen que nous avons pour juger de la distance des objets peu éloignés est *l'angle que font les rayons de nos yeux*, duquel l'objet est le sommet » (nous soulignons).

[2] Cf. NTV, *op. cit*., section 15, p. 206 : « La dernière raison que je donnerai pour rejeter cette doctrine est que, même si nous admettions l'existence réelle de ces angles optiques, etc., et s'il était possible à l'esprit de les percevoir, ces principes ne se trouveraient pas moins être insuffisants pour expliquer les phénomènes de distance, comme il sera montré ci-après ».

[3] *Ibid*., section 37, p. 218 : « Il suit clairement de ce qui a été dit qu'une personne parfaitement myope (c'est-à-dire qui ne pourrait voir un objet distinctement que lorsqu'il est placé près de ses yeux) ne porterait pas le même jugement erroné que portent les autres dans le cas susmentionné. Car, pour elle, de plus grandes confusions suggérant constamment de plus grandes distances, elle doit, alors qu'elle s'éloigne du verre et que l'objet devient plus confus, juger que ce dernier est à une distance plus éloignée, contrairement à ce que jugent ceux pour qui une augmentation de confusion dans la perception des objets a été associée à l'idée de leur rapprochement ».

Voltaire, dans ses *Éléments de la philosophie de Newton*, se réappropriera l'argument : le jugement perceptif ne saurait reposer sur les lignes et les angles optiques, puisqu'il n'y a pas proportionnalité entre la position de ces lignes et de ces angles, et la vision à laquelle celle-ci est censée donner lieu :

> Non seulement les proportions de ces angles, et de ces lignes, ne peuvent en aucune manière être la cause immédiate du jugement que je forme des objets, mais en plusieurs cas ces proportions ne s'accordent point du tout avec la façon dont nous voyons les objets[1].

Et Voltaire de prendre l'exemple de la vision d'un homme qui s'éloigne, et qui paraît toujours également grand, quoique l'image de cet homme au fond des yeux ait diminué, ce qui atteste, selon lui, que les lignes et les angles optiques ne constituent pas la matière du jugement perceptif[2].

Cependant Descartes, dans la *Dioptrique*, avait déjà constaté l'absence de rapport stable entre l'image rétinienne et la sensation visuelle. C'est parce qu'une telle proportionnalité n'existe pas que les grandeurs des objets ne sont pas vues à l'aide de la seule image rétinienne, mais à partir d'une comparaison entre la grandeur et la distance apparentes de l'objet. Mais qu'il n'y ait pas, pour Descartes, *proportionnalité stricte* entre les lignes optiques et les sensations visuelles ne signifie pas que l'argument de Berkeley, plus général que celui de Voltaire, n'atteigne pas la théorie cartésienne du sensible : selon Descartes, tous les hommes perçoivent les objets dans un même éloignement**.** En outre, son souci de considérer le degré de luminosité des apparences[3] comme un moyen de juger des distances reconduit la proportionnalité jusque dans l'expérience : pour Descartes, c'est toujours la pâleur ou la plus grande confusion qui est associée au plus grand éloignement, et inversement. Ce que Berkeley met au contraire en évidence, c'est la relativité de la vision, non pas tant en fonction de la particularité de l'organe sensoriel de chacun, qu'en vertu de l'expérience que cette particularité induit chez celui qui voit. Il est ainsi tout à fait possible de préserver le principe de proportionnalité entre le moyen de voir et la vision proprement dite, sans adopter pour autant la conception euclidienne de l'optique. C'est en raison de cette possibilité, réalisée dans la *Dioptrique* de Descartes, que l'argument de Berkeley s'avère, contre toute attente, résolument probant.

La théorie malebranchienne de la vision est tout aussi vulnérable encore à l'argumentaire berkeleyen : puisque tous les paramètres que l'oratorien énumère ne sont pas tant des

---

[1] *Éléments de la philosophie de Newton*, *op. cit*., deuxième partie, chap. VI, p. 314.
[2] *Ibid*. : « Par exemple, un homme vu à quatre pas, et à huit pas, est vu de même grandeur. Cependant l'image de cet homme, à quatre pas, est à très peu de chose près double dans votre œil, de celle qu'il y trace à huit pas. Les angles sont différents, et vous voyez l'objet toujours également grand ; donc il est évident par ce seul exemple, choisi entre plusieurs, que ces angles et ces lignes ne sont point du tout la cause immédiate de la manière dont nous voyons ».
[3] Cf. l'exemple des deux vaisseaux.

moyens dont nous usons pour juger les distances, que les *effets sensibles* des moyens dont Dieu se sert pour nous les donner à sentir, et puisque Dieu ne pense que par géométrie, la vision des distances est nécessairement, selon Malebranche, non seulement proportionnelle à de tels effets sensibles, mais encore à la position des lignes et des angles qui se trouvent au fond de nos yeux.

Si la contestation du cartésianisme ne date pas du tournant du siècle[1], il appartient à l'empirisme des Lumières d'effectuer la critique des théories géométriques de la perception, au motif qu'elles font de la vision un phénomène obéissant à des lois nécessaires qui échapperont toujours au sujet percevant. À distance d'une telle conception (qui se traduit par la primauté du jugement sur la sensation), Berkeley affirme, comme Locke avant lui, le fondement strictement empirique du jugement perceptif. Les erreurs de lecture que l'évêque de Cloyne a pu commettre n'ont pas empêché ses critiques d'atteindre les thèses de Descartes et de Malebranche et de créer ainsi une fracture qui n'existait pas auparavant, celle qui oppose les sectateurs de l'optique géométrique aux tenants d'une « nouvelle théorie de la vision », dont Berkeley s'est voulu le premier théoricien. Or, nous l'avons souligné, toute la NTV est structurée en fonction des différentes qualités visuelles qui interviennent dans le problème de Molyneux. À ce compte, il est manifeste que la question du savant irlandais, loin de venir illustrer la théorie berkeleyenne de la vision, l'a proprement occasionnée, et a déterminé ainsi le déploiement de l'empirisme.

Reste maintenant à statuer sur le versant proprement positif du propos de Berkeley : si ce n'est de la géométrie, d'où proviennent nos perceptions visuelles ? Selon l'évêque de Cloyne, celles-ci s'enracinent dans des sensations primitives qui, loin de se réduire à des équivalents de l'image rétinienne, ne contiennent pas même les figures planes que Locke considère comme proprement originaires. En somme, l'auteur de l'*Essay* aurait laissé inachevé le versant régressif de l'analyse.

L'objet des sens comme produit du jugement

De Locke à Berkeley, le partage entre ce qui est vu et ce qui est jugé se déplace sensiblement. Pour l'évêque de Cloyne, ce ne sont pas seulement les idées de figures solides qui sont formées par le jugement, mais toutes les idées de qualités premières, de telle sorte que les objets propres de la vue se réduisent, d'après lui, aux seules couleurs[2]. À l'origine de nos connaissances ne se trouvent donc pas les transcriptions mentales des impressions physiques dont les corps nous affectent, mais des

[1] Voir à ce propos les critiques que Gassendi, La Mothe et Hobbes adressèrent à Descartes, signalées dans le premier chapitre de cette partie.
[2] Cf. NTV, *op. cit*., section 43, p. 221.

sensations plus originaires encore, qui, dans la NTV, sont nommées « objets propres et immédiats[1] » (*proper and immediate objects*) du sens : « propres », parce qu'aucun autre sens ne peut les occasionner (le toucher ne délivre pas la couleur, comme la vue ne produit pas de sons), et « immédiats », en cela que de telles sensations sont premières et non pas dérivées (c'est ainsi que la vue donne accès aux figures solides, mais seulement à l'aide des sensations tactiles). Ce qui relève du sens se réduit donc à peu de choses : les sensations originaires, dans le cas de la vue, ne contiennent que les qualités secondes[2] – les couleurs et la lumière – à l'exclusion des qualités premières. Celles-ci, d'après l'évêque de Cloyne, ne sont pas vues à proprement parler, mais jugées à l'aide des sensations premières, ou « objets propres et immédiats » de la vue.

Mais comment Berkeley s'y prend-il pour radicaliser ainsi le versant régressif de l'analyse déployé par Locke dans l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain* ? Nous allons voir que c'est sous couvert d'un accord de principe avec son prédécesseur que l'évêque de Cloyne entreprend la critique de la conception lockéenne de la sensation originaire : si, comme le prétend Locke, l'aveugle-né n'est pas capable de reconnaître le cube et la sphère posés face à lui, il faut en conclure que la vue ne délivre aucune idée de figure – thèse que l'auteur de l'*Essay* n'a jamais adoptée. Mais, bien entendu, un tel raisonnement ne saurait suffire à fonder une telle « hétérogénéité des séries sensibles » : il importe pour se faire de déployer tout un panel d'arguments, dont le fondement n'est autre que l'expérience de pensée suggérée par William Molyneux – laquelle apparaît ainsi comme le véritable ressort de l'enquête régressive entreprise par l'auteur de la NTV.

Rappelons que Leibniz est le premier qui répond explicitement par l'affirmative à la question du savant irlandais[3]. En 1709, nous nous trouverions donc face à trois réponses négatives d'un côté (celles de Molyneux, de Locke et de Berkeley) et à une réponse positive de l'autre (celle du philosophe de Hanovre), réparties de telle sorte que soit accréditée la thèse selon laquelle les différentes résolutions du problème de Molyneux viendraient confirmer l'opposition et la répartition des empiristes d'un côté et des rationalistes de l'autre : les réponses négatives sont effectivement le fait des penseurs taxés ordinairement d'« empiristes » et l'unique réponse positive à cette date le fait d'un éminent rationaliste.

Mais une première lecture du paragraphe dans lequel Berkeley mentionne le problème de son compatriote suffit à bouleverser un tel tableau. L'évêque de Cloyne estime en effet que pour être cohérentes avec leurs principes, les réponses de Molyneux et de Locke *auraient dû* être affirmatives. Il présente de ce fait la sienne propre, de manière implicite mais non moins sûrement, comme la

[1] *Ibid*.
[2] Ou plutôt, les effets produits par les qualités secondes, qui désignent, *stricto sensu*, le pouvoir qu'ont les qualités premières de susciter en nous tel ou tel sentiment.
[3] Si l'on excepte la réponse de Synge, positive également, qui n'a jamais figuré dans un ouvrage publié et qui est restée dans la sphère privée de l'échange épistolaire.

première réponse authentiquement négative au problème de Molyneux[1]. Le traitement leibnizien du problème, que Berkeley paraît ne pas connaître[2], devient, dans cette perspective, non pas la première, mais la troisième réponse positive, et place le philosophe de Hanovre aux côtés des deux empiristes.

Après avoir reproduit intégralement le texte de l'*Essay* où Locke a inséré telle quelle la question de son ami irlandais ainsi que sa propre réponse, voici ce qu'écrit Berkeley :

> Or, si une surface carrée perçue par le toucher était de la même sorte qu'une surface carrée perçue par la vue, il est certain que l'aveugle mentionné ici pourrait reconnaître une surface carrée aussitôt qu'il la verrait : il ne s'agit rien de plus que d'introduire dans son esprit, par une nouvelle voie, une idée qu'il connaissait déjà bien. Puisqu'il est donc censé avoir su, par le toucher, qu'un cube est un corps limité par des surfaces carrées, et si nous supposons qu'un carré visible et un carré tangible diffèrent seulement par le nombre, il s'ensuit qu'il pourrait savoir, par la marque infaillible des surfaces carrées, et tant qu'il ne faisait que les voir, quel serait le cube et quel ne le serait pas. Nous devons donc admettre, soit que l'étendue et les figures visibles sont spécifiquement distinctes de l'étendue et des figures tangibles, soit que la solution de ce problème, donnée par ces deux hommes profonds et ingénieux, est fausse[3].

Berkeley effectue ici un raisonnement par l'absurde qui repose lui-même sur un argument d'autorité : supposons vraie la contradictoire de la proposition à démontrer, à savoir que les figures visibles (*visible figures*) et les figures tangibles (*tangible figures*) sont spécifiquement identiques et ne diffèrent que par le nombre, et observons ce qui en résulte. Que la différence entre ces deux figures soit numérique uniquement, comme disent les scolastiques, signifie que celles-ci ne sont pas les mêmes au sens où elles relèvent d'actes perceptifs distincts et sont donc au nombre de deux, mais qu'elles sont cependant les mêmes au sens où la figure visible est de la même sorte que la figure tactile.

La nature de cette « *sameness* » peut être précisée, si l'on se réfère aux sections de la NTV qui précèdent la réponse à Molyneux, dans lesquelles Berkeley s'attache à montrer que ces deux figures sont de sortes différentes, autrement dit spécifiquement distinctes : une telle identité spécifique se marque avant tout à la *reconnaissance* par le sujet percevant de l'une de ces figures à l'occasion de la perception de l'autre, et peut signifier soit une identité dans l'acte perceptif, soit une ressemblance entre les deux idées, soit enfin une identité dans l'affection sensorielle. L'une seulement de ces trois identités suffit à établir l'identité spécifique de deux idées. Dans le cas qui nous occupe, seule la seconde identité peut avoir lieu, puisque les idées qu'il s'agit de comparer dans le problème de

[1] En fait, Berkeley rabat la réponse de Molyneux à son propre problème sur celle de Locke, alors que celles-ci sont foncièrement différentes l'une de l'autre.
[2] Rappelons que les *Nouveaux essais* n'ont été publiés qu'en 1765, et que le recueil de *Des Maizeaux* (cf. *Recueil de diverses pièces sur la philosophie, la religion naturelle, l'histoire, les mathématiques, etc. par Mrs Leibniz, Clarke, Newton et autres auteurs célèbres*, Lausanne, M.M. Bousquet (éd.), [1720], 1759), qui a fait connaître aux philosophes des Lumières certains textes de Leibniz avant cette date bien tardive, ne contient rien qui concerne *stricto sensu* le problème de Molyneux.
[3] NVT, *op. cit*., section 133, p. 269-270.

Molyneux affectent l'aveugle par des canaux sensoriels différents (la vue et le toucher) et *a fortiori* sont les effets de deux actes perceptifs distincts. Dans l'hypothèse où la figure visible *ressemble* (seconde identité) à la figure tactile, alors l'aveugle qui vient de recouvrer la vue ne peut manquer de *reconnaître* les objets qu'on lui présente, puisque ce sont spécifiquement les mêmes que ceux qu'il connaissait par le tact. L'idée du cube tactile vient alors rendre possible la reconnaissance de la forme carrée de l'objet visible, qui, sans cette idée d'origine tactile, aurait peut-être été vue, mais non pas identifiée, et par conséquent nommée.

Poursuivons le raisonnement par l'absurde que Berkeley met en œuvre dans cette section 133. Si les figures visibles sont spécifiquement identiques aux figures tactiles, alors notre aveugle ne pourra manquer de reconnaître, et par suite de nommer, les objets en question. Mais il se trouve que Locke et son correspondant estiment tous deux que celui-là, une fois acquis le sens de la vue, ne sera pas capable de dire quel est le cube et quelle est la sphère. Or, il est impossible que ces deux éminents penseurs se fourvoient dans leur appréciation. C'est pourtant l'absurdité à laquelle nous conduit nécessairement la contradictoire de la proposition à démontrer. Par conséquent, celle-ci était fausse, et les figures visibles sont spécifiquement, et non simplement numériquement, différentes des figures tactiles.

Explicitement, Berkeley mobilise le problème de Molyneux dans le but d'apporter une « *confirmation*[1]» à la thèse qu'il a introduite à la section 127, selon laquelle « l'étendue, les figures et les mouvements perçus par la vue sont spécifiquement distincts des idées du toucher appelées par les mêmes noms, et [qu']il n'y a aucune chose, telle qu'une idée ou un genre d'idées, qui soit commune aux deux sens[2] ». Mais comment ce raisonnement par l'absurde, qui repose sur un simple argument d'autorité, pourrait-il remplir une fonction telle dans l'économie de l'ouvrage ?

La classification lockéenne des idées simples de sensation nous conduit bien plutôt à comprendre ce passage comme une attaque dissimulée à l'encontre de la théorie de la perception exposée dans l'*Essay*. Parmi cette sorte d'idées, écrit Locke au chapitre V du livre second de son ouvrage, il en est qui « viennent à l'esprit par plus d'un sens, [ce] sont celles de l'espace ou de l'étendue, de la figure, du mouvement et du repos[3] ». Et voici comment il justifie cette catégorisation :

> Car toutes ces choses font des impressions sur nos yeux et sur les organes de l'attouchement, de sorte que nous pouvons également, par le moyen de la vue et de l'attouchement, recevoir et faire entrer dans notre esprit les idées de l'étendue, de la figure, du mouvement, et du repos des corps[4].

[1] *An Essay Towards a New Theory of Vision*, in *The Works of George Berkeley*, edited by A.A. Luce and T.E. Jessop, London, T. Nelson and Sons, 1948-1957, vol. I, section 133, p. 225.
[2] NTV, *op. cit*., section 127, p. 266.
[3] *Essay*, *op. cit*., livre II, chap. V, p. 83.
[4] *Ibid*.

Selon Locke, les idées de figure font partie de ces idées simples de sensation communes à plusieurs sens, en ce sens que la vue comme le toucher les font sentir à l'esprit, par le moyen des impressions que les figures en question déposent d'une part sur la rétine et d'autre part sur une partie du corps, le plus souvent la main. Par conséquent, lorsque Berkeley soutient, à titre de thèse centrale de son ouvrage, que nulle idée n'est commune à la vue et au toucher, il s'oppose frontalement au philosophe anglais – ce qu'il n'ignore pas, comme l'attestent ces quelques lignes où Berkeley va même jusqu'à citer l'*Essay* de Locke pour étayer ses dires :

> C'est une opinion qui prévaut, même parmi ceux qui ont le plus justement pensé et écrit sur nos idées, et sur les manières dont elles pénètrent dans l'entendement, que quelque chose de plus que la seule lumière et les seules couleurs, avec leurs variations, est perçu par la vue. M. Locke appelle la vue « le plus étendu de tous nos sens, celui qui achemine vers nos esprits les idées de lumière et de couleurs qui sont particulières à ce sens seulement, et aussi les idées fort différentes d'espace, de figure et de mouvement ». *Essai concernant l'entendement humain*, livre III, chap. IX, section 9[1].

Au vu d'une telle divergence de thèse, il deviendrait naïf de toujours lire la section133 de la NTV comme une marque d'allégeance de Berkeley à son illustre prédécesseur. Il s'agit en réalité d'un texte ironique qu'il convient de comprendre comme suit : Locke répond par la négative au problème que lui pose Molyneux, *alors même* que, selon lui, les idées de figure sont communes à la vue et au toucher. D'après ses propres principes, Locke *aurait dû* admettre que l'aveugle qui a recouvré la vue soit capable d'identifier et de nommer les objets placés devant lui, puisque les idées simples de sensation qu'il aurait alors reçues par la vue auraient été spécifiquement identiques à celles que le toucher lui aurait auparavant transmises[2].

Ainsi, loin de constituer un argument d'autorité en faveur de la thèse de l'hétérogénéité des sensations, la réponse de Locke au problème de Molyneux fait figure de propos incohérent et est implicitement dénoncée comme une résolution erronée du problème[3]. Locke, d'après sa classification des idées, aurait dû, selon Berkeley, répondre à Molyneux par l'affirmative ; or il ne l'a pas fait. Cette inconséquence ne prouve bien entendu pas que la contradictoire de la prémisse du raisonnement soit vraie, autrement dit ne démontre pas qu'une idée simple de sensation ne peut appartenir en commun à la vue et au toucher – ou encore, dans le langage de Berkeley, que les sensations visuelles sont hétérogènes aux sensations tactiles. Il s'agit là d'une thèse qui requiert une démonstration à part

[1] NTV, *op. cit*., section 130, p. 267.
[2] C'est aussi la thèse de Frédéric de Buzon : « Soit le cercle et le carré apparaissent les mêmes dans les deux expériences, soit il y a un cercle visible et un carré visible différents du cercle tangible et du carré tangible. Dans le premier cas, on répond oui à la question, et c'est sans doute la réponse que devrait faire aussi Locke […] », *op. cit*..
[3] Aujourd'hui, nombre de commentateurs estiment aussi que la réponse lockéenne au problème de Molyneux n'est pas compatible avec sa doctrine des sensibles communs. Ce n'est cependant pas le cas de tous : ainsi, Eleni Filippaki (cf. « Locke's solid objects : Molyneux's problem revisited », dans *Visione, percezione e cognizione nell'età dell'illuminismo*, *op. cit.*) s'est attachée à montrer qu'il n'y avait là aucune contradiction – ce qui est aussi notre position, ainsi que nous l'indiquerons dans la seconde partie de cette étude.

entière. Contrairement à ce que Berkeley annonce lui-même à la section 133, la solution lockéenne au problème de Molyneux ne vient donc rien confirmer du tout, mais souligner que, sur ce terrain, l' « éminent » Locke s'est grossièrement fourvoyé, et qu'en vertu de ce qui a déjà été établi dans la NTV, il faut que ses principes soient faux.

Lorsque Berkeley, à la section 135, apporte à son tour une réponse à la question de Molyneux, il semblerait d'abord qu'il se contente d'illustrer ce qu'il a déjà démontré (ainsi que l'atteste le renvoi entre parenthèses à une précédente section de la NTV)[1]. Répondre au problème de Molyneux lui permettrait ainsi à tout le moins, dans une visée pédagogique, de mettre en pratique ses thèses à travers une expérience de pensée, et de signaler ainsi les conséquences qui seraient les leurs dans une situation bien déterminée :

> Nous avons montré qu'il est évident qu'un homme, aveugle depuis sa naissance, ne désignerait pas, à son premier regard, les choses qu'il verrait par les noms qu'il avait l'habitude d'appliquer aux idées du toucher (voir section 106)[2].

Il est vrai qu'une telle réponse n'introduit aucune thèse nouvelle. C'est peut-être la raison pour laquelle Berkeley subordonne cette réponse à la mise en évidence de l'incohérence du propos lockéen, et semble l'introduire à titre de simple contrainte : « Je ne peux pas abandonner le problème mentionné plus haut sans y réfléchir quelque peu[3] ». Le problème de Molyneux ne constitue-t-il donc pour Berkeley qu'une plaisante illustration de ses thèses ? En outre, puisque la réponse de Locke est finalement erronée, quelles sont donc la réponse et la justification adéquates ?

À plusieurs reprises, Berkeley souligne que la lumière et les couleurs sont les seuls « objets immédiats de la vue », c'est-à-dire perçus sans la médiation d'autres sensations. La lumière et les couleurs ne sont pas seulement, comme chez Locke, les objets propres de la vue en cela qu'elles ne sont perceptibles par aucun autre sens ; elles sont surtout les seuls objets visibles à proprement parler : pour Berkeley, chaque sens ne perçoit que ce qui est immédiatement senti. Autrement dit, puisque la vue ne perçoit pas immédiatement figures et grandeurs, elle ne les perçoit pas du tout. C'est en cela que les sensations visuelles sont hétérogènes aux sensations tactiles : elles ne contiennent aucune des qualités que le tact permet d'appréhender. À l'aide de quels arguments peut-il défendre une thèse aussi radicalement contre-intuitive ?

En ce qui concerne la distance, l'évêque de Cloyne se contente de rappeler la thèse selon laquelle l'écart entre un objet et l'œil, tout comme celui qui sépare deux points de l'objet, n'imprime

[1] Cf. NTV, section 135, p. 270
[2] *Ibid*., section 135, p. 270.
[3] *Ibid*.

qu'un point sur la rétine et est par conséquent invisible en tant que tel[1]. D'où la réponse négative de Berkeley au « premier problème de Molyneux » :

> C'est une conséquence manifeste de tout ce qui a été dit auparavant qu'un aveugle-né, qui accéderait à la vue, n'aurait d'abord aucune idée de distance par la vue ; le Soleil et les étoiles, les choses les plus éloignées comme les plus proches lui sembleraient toutes être dans son œil, ou plutôt dans son esprit. Les objets introduits par la vue lui sembleraient (ce qu'ils sont en vérité) n'être rien d'autre qu'un nouvel ensemble de pensées ou de sensations, dont chacune est aussi proche de lui que les sensations de peine ou de plaisir, ou que les passions les plus intérieures de son âme[2].

Pour ce qui est de la grandeur, Berkeley avance l'argument de la variabilité incessante des sensations visuelles :

> La grandeur de l'objet qui existe hors de l'esprit, et qui est à distance, reste toujours invariablement la même, mais l'objet visible qui change sans cesse, à mesure que vous vous approchez ou que vous vous écartez de l'objet tangible, n'a aucune grandeur fixe et déterminée[3].

La vue nous interdit ainsi de dire que tel objet est plus grand ou plus petit qu'un autre. Par exemple, si l'on regarde une tour de près, notre pouce nous paraît beaucoup plus petit que cette tour, mais si on la regarde de loin, il nous apparaîtra plus grand qu'elle et pourra même nous la cacher. C'est en cela que la grandeur n'est pas un objet immédiat de la vue : à lui seul, ce sens ne nous permet pas même d'attribuer aux objets des grandeurs relatives, parce qu'il n'offre pas la stabilité requise à une telle détermination[4]. Un aveugle-né à qui l'on restituerait la vue ne verrait donc pas les grandeurs auxquelles les clairvoyants ont accès :

> Nous pouvons, d'après ce qui a été dit, déduire sans risque cette conséquence, à savoir qu'un aveugle de naissance ayant accédé à la vue porterait, la première fois qu'il ouvre les yeux, un jugement très différent de ceux des autres hommes sur la grandeur des objets perçus par ses yeux[5].

Que les figures, quant à elles, ne fassent pas non plus partie des objets propres et immédiats de la vue, découle de ce qui vient d'être dit de la grandeur. Car la figure d'un objet n'est autre chose que

[1] Cf. NTV, *op. cit*., section 2, p. 204.
[2] *Ibid*., section 41, p. 221.
[3] *Ibid*., section 55, p. 227-228.
[4] De telles considérations font écho au fameux texte de la *République* (*Œuvres complètes*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1950 t. I, livre VII, 523 b-c), dans lequel Platon établit que l'attribution d'une grandeur relative aux objets des sens requiert l'existence des Idées, dans la mesure où celles-ci permettent de rendre compte du fait qu'un même doigt peut être qualifié tour à tour de grand et de petit. En somme, tout se passe comme si Berkeley attribuait aux sensations du toucher le rôle dévolu aux Idées chez Platon. L'évêque de Cloyne, cependant, va plus loin que son prédécesseur dans l'attribution, au sens de la vue, d'une variabilité essentielle, puisqu'il n'a pas besoin, pour ce faire, de faire varier les comparants (un « grand » doigt, puis un « petit ») : c'est le même objet qui, comparé à un autre, s'avère tour à tour petit et grand. Aussi Platon n'envisage-t-il pas, dans cet exemple, les phénomènes de variabilité perspective.
[5] NTV, *op. cit*., section, 79, p. 242-243.

la limite de sa grandeur. En somme, la vue ne délivre aucune sensation de figure « fixe et déterminée », puisque les sensations visuelles consistent en un amas de taches de couleurs toujours fluctuantes, au sein duquel il est impossible de « découper » une forme stable comme peut l'être un carré ou un cercle :

> Mais la mutabilité et la fugacité incessantes de ces objets immédiats de la vue les rendent incapables d'être arrangés à la manière des figures géométriques[1].

Lorsqu'il cherche à déterminer, à partir de la section 149 de l'ouvrage, si la géométrie est d'origine tactile ou bien visuelle, Berkeley avance de nouveaux arguments. Il souligne notamment, dans le cadre de son refus de la conception lockéenne des sensibles communs, qu'une figure plane (*plane figure*) ne peut faire partie des objets immédiats de la vue pour la simple raison que l'adjectif « plan » qualifie strictement certaines sensations tactiles :

> Je dois avouer que les hommes sont tentés de penser que les figures plates ou planes sont les objets immédiats de la vue, bien qu'ils reconnaissent que les solides ne le sont pas. Et cette opinion est fondée sur ce que l'on observe en peinture où (semble-t-il) les idées immédiatement imprimées dans l'esprit ne sont que les idées de plans diversement colorés qui, par une opération soudaine du jugement, sont transformés en solides. Mais avec un peu d'attention, nous verrons que les plans mentionnés ici comme les objets immédiats de la vue, ne sont pas des plans visibles mais des plans tangibles. Car, lorsque nous disons que les tableaux sont des plans, nous voulons dire par là qu'ils paraissent lisses et unis au toucher. Mais alors cet aspect lisse et uni ou, autrement dit, cet aspect plan du tableau n'est pas perçu immédiatement par la vision, car il paraît varié et multiforme à l'œil[2].

Pour Berkeley, il y aurait ainsi une inconséquence à refuser de faire des figures solides des objets immédiats de la vue, tout en admettant que les figures planes en font partie. Plusieurs éléments nous laissent penser que le philosophe, même s'il attribue cette opinion aux « hommes » en général et présente ainsi sa conception propre comme tout à fait neuve, pense à Locke en particulier. D'abord, dans les éditions successives de la NTV, Berkeley ajoute à ce texte la proposition « il semble que ce soit l'opinion de certaines personnes très ingénieuses[3] », dans laquelle nous retrouvons le même adjectif « *ingenious* » qui qualifie Locke à la section 133[4]. Ensuite et surtout, non seulement Berkeley rapporte bel et bien l'opinion de Locke eu égard à la perception des figures par la vue, mais utilise en outre un vocabulaire très proche du sien, en particulier lorsqu'il emploie les expressions de « plans diversement colorés » et « opération soudaine du jugement »[5]. Il est ainsi manifeste que Berkeley

[1] *Ibid*., section 156, p. 280.
[2] *Ibid*., section 157, p. 280-281.
[3] *Ibid*., p. 280.
[4] *Ibid*., p. 270.
[5] Cf. Locke, *Essay*, *op. cit*., livre II, chap. IX, § 8, p. 99.

connaissait bien ce passage de l'*Essay*, ainsi que son statut d'introduction à la résolution lockéenne du problème de Molyneux. Par la critique qu'il en effectue, l'auteur de la NTV semble donc apporter à la question de la distinction des figures une réponse tout aussi négative qu'à celle de leur désignation.

Selon Berkeley, l'image rétinienne, au même titre que l'œuvre peinte, n'est donc pas l'objet immédiat de la vue, mais constitue une perception déjà médiatisée par le sens du toucher[1]. En effet, qualifier une image de « plane » signifie d'abord qu'elle ne possède pas de reliefs ou de saillies, dont on a montré qu'il s'agissait d'objets tangibles – comme suffit à l'indiquer leur simple nom. L'expression veut dire ensuite que l'image en question est parfaitement uniforme, ce qui visuellement n'est pas le cas, puisqu'elle est constituée d'une pluralité de couleurs. En somme, l'aspect multicolore des idées de la vue empêche l'esprit d'en extraire l'idée de plan, parce qu'une telle variété de couleurs sera nécessairement interprétée par la vue comme une variété d'objets. La comparaison picturale nous incite ainsi à adopter, à l'égard de l'image rétinienne, l'attitude du spectateur face à la toile peinte et nous trompe en nous faisant confondre les sensations visuelles avec les sensations tactiles. Ainsi, un aveugle-né qui recouvrirait la vue ne verrait devant lui aucune figure *plane*.

Si Berkeley insiste à plusieurs reprises dans cet ouvrage sur l'erreur que Locke a commise en considérant les figures planes comme des objets immédiats de la vue, ce n'est pas pour le simple plaisir de dénoncer une petite faiblesse philosophique chez celui qui fut d'abord son maître à penser. Une telle erreur est pour lui absolument décisive, parce qu'elle est éminemment solidaire d'une ontologie, qui n'est autre que le matérialisme. En effet, la croyance au caractère immédiatement visible des figures planes, nous l'avons vu, repose sur l'identification indue entre l'objet immédiat de la vue et l'image rétinienne : on s'imagine que ce que l'on voit à proprement parler, c'est cette image dont on a découvert l'existence au début du précédent siècle. Parce que ce qui y est représenté paraît ressembler aux sensations tactiles (que nous identifions aux objets extérieurs), nous sommes portés à considérer que cette image est une *peinture*, entendue au sens de reproduction fidèle des objets. Nous ne nous rendons pas compte que cette image n'est déjà plus un objet immédiat de la vue et constitue déjà une perception à laquelle se mêlent des idées de l'imagination issues du toucher, et concluons dès lors que les « objets extérieurs » sont la cause de cette prétendue « peinture rétinienne ». Et voici confortée, ou tout simplement posée, l'existence de la matière entendue comme substance extérieure et indépendante de notre perception. À l'inverse, Berkeley, en montrant que les figures planes ne sont pas les objets immédiats de la vue, entend prouver que les images rétiniennes ne sont pas des peintures des objets extérieurs, que par conséquent ceux-ci n'en sont pas les causes, et, par suite, que les

[1] Cf. C. Turbayne, « Berkeley and Molyneux on retinal images », *Journal of The History of Ideas*, 1955 (16). Dans cet article, Turbayne s'attache à montrer que, pour Berkeley, l'image rétinienne n'est pas l'objet propre de la vue, mais une idée tangible produite dans l'imagination.

perceptions visuelles n'attestent en rien l'existence d'un monde matériel extérieur à l'esprit[1]. Avec Berkeley, le problème de Molyneux devient une arme en faveur de l'immatérialisme.

Aussi la distance, la grandeur, la figure et l'ensemble de ce que la tradition nomme qualités premières sont-elles proprement invisibles, au même titre exactement que les sons et les odeurs, la honte et la douleur. Pour la première fois dans l'histoire de la philosophie, est ainsi mis en cause leur statut de sensibles communs : d'après Berkeley, ces différentes idées sont des propres du toucher, et échappent définitivement à la visibilité. En somme, l'évêque de Cloyne estime que les cinq genres de sensations sont « hétérogènes » entre eux, ou encore ne sont pas de la même *espèce*.

Pour nous convaincre que les « séries sensibles » sont bel et bien hétérogènes entre elles, Berkeley évoque le domaine de l'art pictural qui, dans ce cadre, est en mesure d'instruire la théorie de la perception :

> Mais que l'on puisse être trompé par ces suggestions des sens, et qu'il n'y ait aucune connexion nécessaire entre les idées visibles et les idées tangibles suggérées par elles, il n'est pas nécessaire, pour s'en convaincre, d'aller plus loin que le premier miroir *ou le premier tableau venu*[2].

Ainsi qu'il le précise à un autre moment de la NTV[3], Berkeley songe ici à la contradiction qui existe entre, d'une part, la multiplicité et la variété de couleurs d'une œuvre peinte, et, d'autre part, son uniformité tactile.

La référence picturale suffit-elle cependant à renverser la thèse des sensibles communs ? Il est permis d'en douter. Car bien que Berkeley lui attribue, sur ce terrain, une puissance considérable, la façon dont il justifie sa valeur heuristique montre bien qu'elle vient seulement défaire le préjugé que Locke lui-même n'avait pas fait sien, selon lequel le sens de la vue donne à voir des figures tridimensionnelles. En revanche, elle n'atteste en rien qu'un tel sens ne donne pas même à voir des figures planes, et vient plutôt donner l'illusion du sentiment contraire. Il était donc décisif, pour Berkeley, de faire jouer une autre référence, susceptible, quant à elle, de montrer que les sensations visuelles se réduisent aux couleurs et aux lumières perçues par l'esprit. Or, cette autre référence n'est autre que le problème de Molyneux lui-même :

---

[1] Telle est, également, la thèse de Geneviève Brykman. Cependant, selon cet auteur, cette thèse en disqualifie une autre, celle selon laquelle la NTV constitue principalement une critique des théories géométriques de la vision : « Ainsi, la *Théorie de la vision* n'est pas principalement une critique de l'optique géométrique […]. Berkeley, dans une analyse minutieuse de la perception visuelle, se donne, avec la thèse axiale de l'hétérogénéité des idées de la vue et de celles du toucher, un marchepied essentiel pour l'immatérialisme, tel qu'il est exposé un an plus tard, dans les *Principes* ». (« L'hétérogénéité des idées sensibles et le "langage de la Nature" chez Locke et Berkeley », dans D. Berlioz (dir.), *Berkeley langage de la perception et art de voir*, Paris, PUF, 2003, p. 31). Nous avons tenté de montrer qu'il existe plutôt une étroite solidarité entre ces deux thèses, la seconde faisant figure de propédeutique à la première. La thèse selon laquelle la NTV prépare l'immatérialisme des *Principes* est également défendue par Philippe Hamou. Cf. « Sens et fonction du modèle linguistique dans la *Nouvelle théorie de la vision* », dans D. Berlioz (dir.), *Berkeley, langage de la perception et art de voir*, Paris, PUF, 2003, p. 47-77.

[2] NTV, *op. cit*., section 41, p. 223-224 (nous soulignons).

[3] Cf. section 108, p. 255-256.

> Pour délivrer nos esprits de toutes sortes de préjugés que nous pouvons nourrir à ce sujet [*sc.* la confusion vue/toucher], rien ne me semble plus pertinent que de considérer le cas d'un aveugle de naissance qui, après avoir grandi, accède à la vue[1].

Il est ainsi tout à fait remarquable que la question du savant irlandais constitue, pour Berkeley, non seulement l'occasion de déployer une critique des théories géométriques de la perception, mais encore le principe même, ou l'origine de sa doctrine du sensible. En effet, c'est en se mettant à la place d'un aveugle-né qui recouvre la vue qu'il est possible, d'après l'évêque de Cloyne, de s'apercevoir que les sensations visuelles ne contiennent *aucune des idées que renferment les sensations tactiles*[2].

On pourrait objecter à cela que le problème de Molyneux n'étant précisément qu'une expérience de pensée, chacun peut bien mettre ce qu'il veut dans les yeux de l'aveugle : uniquement des couleurs et de la lumière comme le fait Berkeley, ou bien aussi des figures, des grandeurs et des situations à la manière de Locke.

Ce n'est pas l'avis de Berkeley, qui estime qu'une telle expérience invite notre pensée à « s'adapter » à la situation de l'aveugle, à voir comme il voit, d'un regard absolument vierge, en soustrayant à notre perception visuelle tout ce qui peut provenir soit des autres sens, soit d'un éventuel jugement d'entendement[3]. Et si une telle expérience de pensée n'est pas « une tâche facile[4] », elle n'en

---

[1] NTV, o*p. cit*., section 92, p. 249. Comme l'a remarqué Roselyne Dégremont (R. Dégremont, « La notion de "sameness" chez Berkeley », dans G. Brykman (dir.), *Ressemblances et dissemblances dans l'empirisme britannique*, Nanterre, Université Parix X-Nanterre, 1999, p. 68-69), la figure de l'aveugle permet aussi à Berkeley de montrer qu'une existence post-mortem radicalement différente de la nôtre ici-bas est parfaitement concevable. L'auteur cite et traduit un passage d'une *Lettre* du *Guardian* (n° 1 : *l'État futur*, Luce et Jessop (éd.), vol. 7, p. 184-184) : « Supposons une personne aveugle et sourde de naissance, qui, devenue adulte, est, du fait d'une paralysie ou d'une autre cause, privée du toucher, du goût et du sentir ; supposons que dans le même temps elle recouvre l'ouïe et la vue. Ce que sont à nous les cinq sens, le toucher, le goût et l'odeur l'étaient à elle. Et d'autres sortes de perceptions, d'une nature plus raffinée et étendue, lui étaient aussi inconcevables qu'à nous sont inconcevables celles qui un jour seront adaptées à la réception de ces choses que l'œil n'a pas vues, ni l'oreille entendues, et qu'il n'a jamais été donné au cœur de l'homme de concevoir ».

[2] Que le problème de Molyneux suggère d'effectuer une telle expérience de pensée n'a pas été perçu par James Jurin, qui, en 1738 y répond à son tour : s'il se dit d'accord avec Berkeley sur le fait que les couleurs constituent les seuls objets propres de la vue, et que la vision des corps résulte de l'usage concomitant de la vue et du toucher, il prétend que l'expérience suggérée par le savant irlandais ne permet aucunement de l'établir : « Mais je dois avouer, que je ne vois pas en quoi la fameuse question de M. Molyneux, qui concerne un aveugle-né qui recouvre la vue, et auquel on présente un globe et un cube, permet d'établir une telle doctrine ». (J. Jurin, in Robert Smith, *A Compleat System of Opticks in Four Books, Viz. a Popular, a Mathematical, And a Philosophical Treatise: to Which Are Added Remarks Upon The Whole*, Cambridge, Printed for the author, and sold there by C. Crownfield, and at London by S. Austen, and R. Dodsley, 1738, vol. II, p. 27). En somme, Jurin ne comprend pas que ce qui est question n'est autre que l'état de nature de la perception : d'après lui, le problème de Molyneux n'est qu'une variation sur celui de la tromperie des sens, et c'est pour dédouaner ceux-ci qu'il y répond par l'affirmative : « Ainsi, je pense que l'aveugle-né ne pourra manquer de distinguer ces deux corps, à l'aide de ce seul principe, selon lequel ses sens ne lui ont pas été donnés pour le tromper, et que les différentes sensations que les différents corps suscitent en lui, sont causées par les différences qui existent entre ces corps, principe sans lequel nos sens seraient non seulement trompeurs, mais encore complètement inutiles ». Il en est de même pour Joseph Priestley, qui affirme son plein accord avec Jurin. Cf. J. Priestley, *The History And Present State of Discoveries Relating to Vision, Light And Colours*, London, J. Johnson (éd.), 1772, p. 772-725.

[3] À cette occasion, qu'il nous soit permis de citer notre article, « L'aveugle aux bâtons face à l'aveugle de Molyneux : le rationalisme à l'épreuve de l'empirisme », dans *L'Aveugle et le Philosophe*, *op. cit*., p. 94 : « Supposer qu'un aveugle-né recouvre la vue, c'est faire l'expérience de pensée d'une vision vierge de toute expérience, et notamment de l'interaction visuo-tactile qui se produit infailliblement dans le cours d'une vie ordinaire. En ce sens, l'aveugle de Molyneux incarne la vision à l'état de nature, introuvable dans la réalité puisque indicible par l'enfant et altérée chez l'adulte par l'expérience du voir, comme l'est la statue du dieu Glaucos par l'érosion et les sédiments marins ».

[4] NTV, *ibid.*

demeure pas moins possible, comme l'atteste cet autre passage :

> La confusion entre les idées de la vue et les idées du toucher semble provenir du manque d'une juste application de notre faculté discernante, par laquelle nous distinguons entre les idées qui sont dans notre entendement et les considérons chacune séparément des autres ; ce qui nous empêcherait de confondre celles qui sont différentes, et nous ferait voir quelles idées incluent ou impliquent et lesquelles n'incluent pas ou n'impliquent pas telle ou telle autre idée[1].

Parce qu'elle détermine la mise en œuvre de cette faculté discernante, l'expérience de pensée conçue par Molyneux est ce qui vient fonder, chez Berkeley, l'hétérogénéité des sensibles. Si cette expérience n'empêche pas l'auteur de la NTV d'avancer un certain nombre d'arguments en sa faveur, c'est qu'une telle expérience constitue leur terreau commun, plutôt que leur objet d'application. Le détail de la NTV indique ainsi que le problème de Molyneux renferme sa solution dans son énoncé même. Loin d'offrir l'occasion d'éprouver une théorie préalablement établie, celle de l'« hétérogénéité des séries sensibles », la question posée par le savant irlandais est venue conditionner son émergence en rendant pensable ce qui ne l'était pas auparavant.

Le rôle ainsi dévolu à la fiction du savant irlandais instruit du même coup d'une façon plus précise le statut épistémique de la sensation originaire à laquelle celle-ci permet d'accéder : pour Berkeley, mais aussi pour Locke qui, avant lui, refusait l'existence de perceptions inconscientes, la sensation primitive est de droit accessible à la conscience. Réciproquement, une sensation à laquelle nous ne pourrions parvenir ne saurait marquer l'origine des connaissances[2].

Les sensations visuelles se réduisent donc aux couleurs et aux lumières qui viennent frapper les yeux. Aussi Berkeley est-il parvenu à remonter très loin dans la décomposition des phénomènes sensibles, et à isoler une sensation visuelle primitive, plus dépouillée et plus originaire encore que ne l'avait fait Locke :

> […] les plans ne sont donc pas plus que les solides l'objet immédiat de la vue. Ce que nous voyons, au sens strict, ce ne sont pas des solides, *ni même des plans diversement colorés*, mais c'est seulement une diversité de couleurs[3].

C'est la raison pour laquelle l'aveugle-né, selon lui, ne comprendra pas même la question qu'on lui pose :

---

[1] *Ibid*., section 65, p. 233.
[2] Cette thèse, qui paraît solidaire de la démarche empiriste, sera finalement écartée par Condillac qui, dans le *Traité des sensations*, signalera que la fiction (l'aveugle-né qui recouvre la vue, la statue qui s'anime) ne qualifie pas seulement le moyen par lequel on accède à l'origine des connaissances, mais, avant toute chose, cette origine même.
[3] NTV, *op. cit*., section 158, p. 281.

> Et lui avoir demandé à propos des deux corps qu'il voyait placés sur la table lequel était la sphère et lequel était le cube, c'était pour lui une question parfaitement risible et inintelligible […][1].

Lorsque Molyneux annonçait à Locke sa question comme étant un « *jocose problem*[2] », il ne prétendait certainement pas signifier par là qu'elle était en fait absurde ! Mais est-ce là ce que Berkeley sous-entend ?

Remarquons d'abord que le propos de Molyneux contient en réalité deux questions : d'une part, la question qui est adressée originairement à Locke en personne, et qui constitue le problème philosophique à proprement parler (« La question est de savoir s'il sera alors capable, avant de les toucher, de les distinguer par la vue[3] […] »), et d'autre part la question qui est adressée à l'aveugle qui vient de recouvrir la vue (de ces deux objets qui se situent devant vous, « […] quel est le cube et quelle est la sphère[4] » ?). Même si, dans la mesure où il s'agit d'une expérience de pensée, les réponses à ces deux questions se conditionnent l'une l'autre – c'est le philosophe qui fait le choix de la réponse qu'il placera lui-même dans la bouche de l'aveugle – , il n'empêche qu'elles constituent deux interrogations distinctes, la première portant sur la *capacité* de l'aveugle à reconnaître les deux objets, et la seconde sur la *nature* des objets en question. Or, le caractère risible et inintelligible, ou plutôt risible parce qu'inintelligible n'est le fait que de la seconde de ces questions, à savoir celle que l'expérimentateur imaginaire pose à l'aveugle récemment opéré.

C'est là qu'apparaît le mieux l'écart entre les réponses de Molyneux et de Locke d'une part, et celle de Berkeley d'autre part : quand bien même l'on contesterait que celles-là sont des réponses positives déguisées, il n'empêche que les aveugles interrogés répondent à une question tout à fait sérieuse parce que sensée. À l'inverse, si la réponse de l'aveugle de Berkeley est négative, c'est avant tout parce qu'il n'a pas compris la question qu'on lui a posée. L'évêque de Cloyne nous invite ainsi à expliciter le problème de Molyneux de la manière suivante : l'aveugle qui a recouvré la vue comprendra-t-il la question posée ? Si oui, sera-t-il en mesure d'y répondre ? Car il est tout à fait possible qu'il comprenne la demande (« parmi ces deux objets, lequel est le cube et lequel est le globe ? »), tout en n'étant pas capable d'y satisfaire, ce qui est semble-t-il le cas des réponses de Molyneux et de Locke. Berkeley quant à lui conteste cette possibilité même. Si la réponse de Berkeley à la section 135 ne contient aucune thèse qui viendrait compléter ou préciser les propositions précédemment établies dans la NTV, elle dote le problème qui nous occupe d'une dimension qui avait échappé tant à Locke qu'à Molyneux lui-même, à savoir la question de la *compréhension* qu'aurait l'aveugle de l'interrogation qu'on lui adresserait.

---

[1] *Ibid*, section 135, p. 270-271.
[2] Lettre de Molyneux à Locke du 2 mars 1693, *The Correspondence of John Locke*, *op. cit*., vol. IV, p. 651.
[3] *Ibid*.
[4] *Ibid*.

En un sens, Berkeley retrouve donc l'une des thèses fondamentales du premier Descartes et de Malebranche : à l'origine de la perception sensible des figures se trouve un jugement d'entendement. Seulement, apparaît en même temps tout l'abîme qui sépare sa théorie de la perception de celles de ses prédécesseurs. D'une part, un tel jugement perceptif n'a rien de géométrique et de nécessaire, et provient du contact avec le sensible. Un tel jugement se fonde en effet sur l'expérience conçue comme réitération de vécus sensoriels – d'où la réponse négative de Berkeley au problème de Molyneux, clairement résumée par Voltaire :

> Aussi le docteur Barclay assurait après M. Locke (et allant même en cela plus loin que Locke) que ni situation, ni grandeur, ni distance, ni figure, ne serait aucunement discernée par cet aveugle, dont les yeux recevraient tout d'un coup la lumière[1].

D'autre part, pour Berkeley, contrairement à Descartes et à Malebranche, de tels paramètres échappent à la visibilité. C'est dire que les seuls objets véritablement visibles sont pour Berkeley ces couleurs et ces lumières, à l'aide desquelles nous jugeons de la distance, de la situation, de la grandeur et de la figure des corps.

De la sorte, tandis que Malebranche et, dans une moindre mesure, le Descartes de la *Dioptrique* font du jugement l'opérateur de la visibilité, Locke et Berkeley font de lui la faculté qui permet aux objets d'être jugés et non seulement sentis. Leur théorie de la perception se situe ainsi aux antipodes de celle que Descartes expose dans les *Réponses aux sixièmes objections*. Car bien que Descartes ait tout à fait renoncé, dans ce texte, à conditionner la vision à l'effectuation d'un jugement, il a continué d'attribuer au sens de la vue la perception des objets : l'institution divine suscite en l'âme des sensations visuelles de distance, de situation, de figure, de grandeur. Nous le savons, le rôle du jugement n'est plus alors que de statuer sur la conformité de ces sensibles avec la réalité des choses. Ce qui n'est pas le cas de Locke, pour lequel le jugement forme une idée (celle de distance ou de relief) que le sens ne délivre pas, ni *a fortiori* de Berkeley, pour qui le jugement va jusqu'à élaborer dans l'âme l'objet lui-même dans sa totalité. Si l'empirisme qualifie la genèse de la perception, et si cette voie se dessine, à l'occasion du traitement du problème de Molyneux, comme une alternative aux impasses supposées inhérentes aux théories géométriques de la perception, il nous semble légitime de dire que ce problème concerne, et surtout *conditionne* le partage de l'empirisme et du rationalisme.

Seulement, la voie empruntée par Locke, Berkeley et Voltaire pour construire des alternatives conséquentes aux théories géométriques de la perception paraît rapidement intenable à trois autres empiristes des Lumières (La Mettrie, Condillac et Diderot), qui n'acceptent pas de faire de la perception sensible l'effet d'un jugement, fût-il issu de l'expérience : d'après eux, une telle conception menace le projet même qui est celui de l'empirisme. C'est ainsi que nous assistons, autour de 1750, à

[1] *Éléments de la philosophie de Newton*, deuxième partie, chap. VII, p. 318-319.

une sorte de césure au sein même de « l'empirisme de la genèse », dont la nouvelle voie se traduit par des réponses positives au problème de Molyneux.

Chapitre III : Le refus du jugement perceptif

La Mettrie dans son *Histoire naturelle de l'âme*[1] (1745), Condillac, l'année suivante, dans son *Essai sur l'origine des connaissances humaines*[2], et Diderot dans sa *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*[3] (1749) répondent tous les trois par l'affirmative au problème de Molyneux. L'existence de ces réponses suffit à disqualifier la thèse suivant laquelle le partage de l'empirisme et du rationalisme recoupe celui des résolutions du problème en négatives d'un côté, et positives de l'autre[4] : loin que ces réponses signalent leur appartenance à la philosophie cartésienne, elles témoignent d'un souci d'épurer la posture initiée par Locke de ses scories rationalistes[5].

La réponse positive que ces philosophes apportent au problème de Molyneux repose sur le refus qui est le leur d'une intervention inaperçue du jugement au niveau de la sensation : pour La Mettrie, Condillac et Diderot, point n'est besoin de juger pour percevoir. Or, le soin dont ils font preuve pour établir le caractère superfétatoire d'un tel jugement provient d'une même certitude : mêler aux sensations des jugements inaperçus condamne le projet empiriste d'une dérivation des connaissances à partir d'une expérience originaire. Ainsi, c'est *précisément* parce que La Mettrie, Condillac et Diderot engagent l'empirisme sur une voie plus radicale que ne l'avaient fait Locke et Berkeley, qu'ils répondent par l'affirmative à Molyneux.

Cependant, ce projet d'un « empirisme radical » passe par la réappropriation de la thèse cartésienne selon laquelle les objets sont sentis et non pas jugés, de telle sorte que le caractère positif de leur réponse à Molyneux est en même temps la marque d'un héritage de Descartes. N'est-ce pas à dire que le refus du jugement perceptif, bien que motivé par la volonté de dépasser les insuffisances des premières théories empiristes de la perception, ait finalement contredit la méthode même de l'empirisme ?

---

[1] Cf. La Mettrie, *Histoire naturelle de l'âme, traduite de l'anglais de M. Sharp, par feu M.H *** de l'Académie des sciences etc*., La Haye, Jean Neaulme (éd.), 1745.
[2] Cf. Condillac, *Essai*, *op. cit*.
[3] Cf. Diderot, *Lettre*, *op. cit*.
[4] À moins de qualifier ces auteurs de philosophes rationalistes, mais, nous l'avons souligné en introduction, ce serait aller à l'encontre de tous les textes où leur filiation revendiquée à l'égard de Locke et leur opposition au cartésianisme est clairement signifiée.
[5] Un article portant sur la *Lettre sur les aveugles* va clairement dans ce sens . Cf. M.L. Perkins**,** « The crisis of sensationalism in Diderot's *Lettre sur les aveugles* », *Studies on Voltaire And The Eighteenth Century*, 1978 (174), p. 167 : « Nous sommes convaincus que l'intérêt que porte Diderot au monde des aveugles dans la lettre va bien au-delà de la simple observation ou de la propagande : il formule en fait une nouvelle théorie de la connaissance, destinée à dépasser quelques uns des principaux défauts épistémologiques du système de Locke ».

La Mettrie : le refus de l'institution de nature

Dans le court chapitre qu'il consacre au problème de Molyneux dans son *Histoire naturelle de l'âme*, La Mettrie partage avec Locke et Berkeley le souci de récuser l'idée qu'un jugement puisse précéder, et ainsi engendrer une sensation. Mais tandis que Locke et Berkeley, pour cette raison, répondent par la négative à Molyneux, La Mettrie répond positivement au problème *au motif qu'aucune sorte de jugement, y compris le jugement d'expérience de ses prédécesseurs, ne s'immisce dans la sensation :* selon lui, un tel jugement est inutile à la vision. C'est pourquoi d'après lui, l'aveugle de Cheselden, si l'opération avait été correctement menée, aurait reconnu les objets qui se trouvaient devant lui. Il s'agira ainsi de comprendre comment La Mettrie peut soutenir que le sens de la vue peut se passer du jugement dans un temps où tout le monde semble admettre que les sensations visuelles sont irréductibles aux sensations tactiles et ne peuvent, à elles seules, donner à connaître le relief des corps.

Une critique indirecte de la géométrie naturelle

Dans ce chapitre de l'*Histoire naturelle de l'âme*, il appartient à La Mettrie d'énoncer, de la façon la plus explicite qui soit, ce à quoi les philosophes empiristes se sont tous opposés : à savoir qu'il existe « des jugements antérieurs à la première sensation[1] ». Certes, ce n'est pas à l'occasion d'une critique explicite des conceptions géométriques de la vision que La Mettrie mentionne cette thèse de l'antériorité du jugement sur la sensation, mais alors qu'il fait allusion à la fameuse histoire du sourd de Chartres[2], qu'il a rapportée au chapitre précédent. Cependant, le parallèle qu'il établit entre le cas de ce sourd qui, après avoir recouvré l'audition, reconnut n'avoir aucune connaissance des vérités de la métaphysique, et l'aveugle de Cheselden, indique clairement que ce motif de la préséance du jugement sur la sensation constitue, selon lui, le nerf des théories auxquelles il entend opposer sa réponse au problème de Molyneux. Pour La Mettrie, de tels jugements « antérieurs à la première sensation […] eussent été inutiles[3] » à l'aveugle de Cheselden « pour distinguer à la vue le globe d'un cube[4] » : comment ne pas reconnaître là les jugements auxquels Descartes et Malebranche

[1] La Mettrie, *Histoire naturelle de l'âme*, *op. cit*., chap. XVII, § 3, p. 353, note : « Ces habiles théologiens qui interrogèrent le sourd de Chartres, s'attendaient à trouver dans la nature de l'homme des jugements antérieurs à la première sensation ».
[2] Ce jeune sourd a retrouvé l'usage de l'ouïe après qu'un liquide se fut écoulé de ses oreilles : dans la mesure où il n'avait pu, jusqu'à ce jour, accéder aux idées communiquées par les hommes *via* le langage, des théologiens s'intéressèrent à lui avec l'espoir, entre autres choses, de prouver de façon irrécusable l'innéité de l'idée de Dieu. Bien entendu leurs attentes furent déçues : bien qu'assistant régulièrement à la messe, ce jeune homme n'avait aucune notion de ce qui s'y passait.
[3] *Ibid*.
[4] *Ibid*.

conditionnent la perception des figures ?

Cependant La Mettrie, au lieu de procéder ici, à la manière de Berkeley, à une réfutation en forme des théories géométriques de la vision, se contente de signaler que Dieu « ne fait rien d'inutile[1] ». Il aurait été superflu que Dieu donne à l'homme la faculté de produire de tels jugements, quand il lui a suffi de faire en sorte que les sensations délivrent elles-mêmes les idées des corps avec toutes leurs dimensions : pourquoi attribuer à l'âme de tels jugements, quand il s'agit de disposer convenablement les organes sensoriels pour qu'ils lui transmettent toutes les idées de l'étendue ? Ainsi « un organe dioptrique, par exemple, doit naturellement servir à la vision[2] ». Il est assez surprenant de voir La Mettrie invoquer la simplicité des voies de Dieu, mais il n'empêche que cet argument est d'une force incontestable : quelle meilleure façon de se défaire des jugements naturels que d'en montrer l'inutilité, et par là l'incompatibilité avec l'idée de perfection divine[3] ? Car ces jugements présupposent l'existence de Dieu, en tant que celui-ci ou bien en constitue le sujet même (Malebranche) ou bien a institué des lois de nature qui opèrent à sa place (Descartes). Souligner que de tels dispositifs contredisent l'un des principaux attributs divins n'est donc pas le moindre des arguments que l'on peut opposer aux conceptions géométriques de la perception.

Que l'auteur de l'*Histoire naturelle de l'âme* ait ici en vue les jugements géométriques des cartésiens trouve confirmation dans le chapitre dans lequel il critique la thèse de Stahl[4], selon laquelle l'âme préside à tous les mouvements du corps[5]. D'après La Mettrie, cette théorie suppose que l'âme possède de manière « infuse » une « science infinie géométrique » grâce à laquelle tous les ressorts corporels lui sont connus, ce qui est contraire à l'expérience :

> Les muscles auraient-ils donc besoin du conseil d'un être qui n'en sait seulement pas le nom ; qui n'en connaît ni les attaches, ni les usages […] ? L'âme n'est point assez parfaite pour cela, dans l'homme, comme dans l'animal ; il faudrait qu'elle eût infuse cette science infinie géométrique supposée par Stahl, tandis qu'elle ne connaît pas les muscles qui lui obéissent[6].

Dans ces lignes, La Mettrie oppose à Stahl le même argument que Berkeley opposait à Descartes et à Malebranche dans son ouvrage de 1709 : l'idée de géométrie naturelle est disqualifiée

---

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid*.
[3] En un sens l'argument n'est pas nouveau, puisqu'on le rencontre déjà sous la plume de Locke : pour l'auteur de l'*Essay*, si les idées innées n'existent pas, c'est, entre autres choses, que les facultés dont la Nature nous a pourvues suffisent à l'engendrement des connaissances. Cf. *Essay*, *op. cit*., livre I, chap.I, § 1, p. 7-8.
[4] Georg Ernst Stahl (1660-1734) était un chimiste et médecin allemand. En 1716, il devint médecin du roi Frédéric-Guillaume I[er] de Prusse. Outre pour sa théorie vitaliste ou animiste, il est connu pour avoir contribué à l'élaboration de la théorie du phlogistique.
[5] Pour de plus amples détails, voir F. Duchesneau, *La Physiologie des Lumières. Empirisme, modèles et théories*, Londres, M. Nijhoff, 1982, premier chapitre.
[6] *Histoire de l'âme*, *op. cit*., chap. XI, § 2, p. 149.

par l'ignorance où nous sommes des détails de la machinerie corporelle[1]. La préséance du jugement sur la sensation n'est donc pas seulement inutile à la genèse des connaissances, elle est surtout incompatible avec l'état des connaissances de l'âme qui, limité à ce dont elle a conscience, exclut, de fait, la plus grande partie du mécanisme auquel elle est jointe.

Si La Mettrie retrouve ainsi Locke, Berkeley et Voltaire sur le terrain du refus de l'optique géométrique, il donne à ce refus, dans le chapitre qu'il consacre au problème de Molyneux, un sens que ni les uns ni les autres ne lui avaient conféré. Le titre de ce chapitre le laisse déjà entendre : l'opération de l'aveugle de Cheselden fait partie de ces « Histoires qui confirment que toutes les idées viennent des sens[2] ». Pour la première fois, le problème de Molyneux est envisagé comme une interrogation portant sur le caractère inné ou acquis des idées. La Mettrie signale ainsi dans ce chapitre que « Dieu, qui ne fait rien d'inutile, ne nous a donné aucune *idée primitive*[3] » : l'antériorité du jugement sur la sensation implique nécessairement, pour La Mettrie, l'innéité des idées. Une telle implication est également manifeste dans le chapitre consacré à la théorie de Stahl : la « science infinie géométrique » est qualifiée d' « *infuse* ». Tout se passe donc comme si les jugements auxquels les cartésiens conditionnent les sensations présupposaient une géométrie innée. Seulement, nous avons tâché d'établir que ni Descartes ni Malebranche n'ont accordé à l'âme humaine les idées innées que Stahl lui attribue, et dont La Mettrie conteste ici l'existence. Si Berkeley et Voltaire ont également pu pratiquer l'*ignoratio elenchi*, du moins ont-ils eu le mérite de ne pas considérer la préséance du jugement sur la sensation comme solidaire de l'innéité des idées[4] : ils signalent explicitement qu'une telle primauté du jugement requiert la connaissance des lignes et des angles optiques, mais jamais ne conçoivent cette connaissance comme « infuse »[5].

À cet égard[6], le problème de Molyneux ne constitue pas, pour La Mettrie, *l'occasion* de mettre en œuvre une théorie authentiquement empiriste de la perception : celui-ci vient « *confirmer* » que « toutes les idées viennent des sens », et non permettre l'analyse régressive jusqu'à la première expérience sensorielle. Cette démarche proprement empiriste, La Mettrie l'accomplit en amont, bien avant de répondre, en fin de parcours, à la question du savant irlandais.

Puisqu'il s'accorde avec Locke, Berkeley et Voltaire pour refuser la primauté du jugement sur la sensation, comment comprendre que La Mettrie réponde par l'affirmative au problème de Molyneux, alors que ces derniers y répondaient négativement ? Comment l'aveugle, sans

[1] En réalité, Stahl s'était fait lui-même cette objection, et y avait répondu par la distinction entre l'intellect spontané et sans représentation, qui n'a pas besoin de la conscience pour diriger le corps, et l'intellect conscient. Sur ce point, voir F. Duchesneau, *op. cit*.
[2] *Ibid*., chap. XVII, § 3, p. 344.
[3] *Ibid*., p. 353 (nous soulignons).
[4] Il s'agissait avant tout pour eux d'épurer la perception de toute inférence.
[5] Chez Descartes, le sujet percevant ne fait pas appel à des idées innées, mais aux données géométriques qui s'impriment sur l'image rétinienne lors de l'expérience du voir.
[6] Dans la seconde partie de cette étude (le chapitre consacré à La Mettrie), nous verrons cependant que le traitement du problème de Molyneux, d'un autre point de vue, modifie sensiblement la théorie du philosophe matérialiste.

posséder aucun de ces « jugements antérieurs à la première sensation », pourrait-il *voir* le cube et la sphère placés devant lui ? On voit mal comment La Mettrie peut *en même temps* refuser l'existence des jugements naturels et prétendre qu'un aveugle-né, en recouvrant la vue, identifiera les objets qu'il connaissait par le tact.

Une théorie matérialiste de la vision

Pour l'auteur de l'*Histoire naturelle de l'âme*, si un aveugle-né à qui l'on rend la vue ne peut manquer de reconnaître les objets que son toucher lui avait rendus familiers, c'est que les sensations visuelles sont parfaitement homogènes aux sensations tactiles :

> Or un globe attentivement considéré par le toucher, clairement imaginé et conçu, n'a qu'à se montrer aux yeux ouverts ; il sera conforme à l'image, ou à l'idée gravée dans le cerveau ; et conséquemment il ne sera pas possible à l'âme de ne pas distinguer cette figure de toute autre, si l'organe dioptrique a l'arrangement nécessaire à la vision[1].

Ce ne sont donc pas seulement les jugements naturels qui sont inutiles à l'homme pour percevoir, mais aussi les jugements inaperçus que Locke, Berkeley et Voltaire placent au cœur de la perception. D'après eux, un aveugle-né à qui l'on rendrait la vue ne reconnaîtrait pas les objets situés devant lui, parce que lui ferait défaut l'expérience requise à la formation, par le jugement, des idées de cube et de sphère. Pour La Mettrie au contraire, l'aveugle de Cheselden aurait dû reconnaître ces figures, parce que le sens de la vue donne à voir les corps *tels qu'ils paraissent au toucher*. Ainsi, le philosophe matérialiste conteste le fait qu'à l'origine des connaissances se trouvent des images bidimensionnelles. D'après lui point n'est besoin d'abstraire de prétendus jugements de nos perceptions d'hommes faits ; ou plutôt, la démarche régressive ne découvre pas autre chose que ce dont elle est partie. Mais pourquoi un tel refus de conditionner la perception à la faculté de juger ?

Il faut, pour le comprendre, considérer le statut que le philosophe matérialiste assigne au jugement. Celui-ci ne relève pas, d'après lui, d'une faculté que l'âme posséderait indépendamment de sa faculté de sentir, mais de la sensibilité même, considérée d'un certain point de vue :

> […] lorsque l'âme aperçoit distinctement et clairement un objet, elle est forcée par l'évidence même de ses sensations, de consentir aux vérités qui la frappent si vivement : et c'est à cet acquiescement passif,

[1] *Ibid*., chap. XIV, § 4, p. 227.

que nous avons donné le nom de jugement[1].

Ainsi, La Mettrie, dans son ouvrage de 1745, procède à une dérivation des facultés de l'âme à partir de la sensation, en montrant comment celles-ci naissent des mouvements imprimés aux nerfs par les objets des sens :

> C'est dans la fréquente répétition des mêmes mouvements que consistent la mémoire, l'imagination, les inclinations, les passions, et toutes les autres facultés qui mettent de l'ordre dans les idées, qui le maintiennent et rendent les sensations plus ou moins fortes et étendues ; et de là viennent encore la pénétration, la conception, la justesse, et la liaison des connaissances ; et cela, selon le degré d'excellence, ou la perfection des organes des différentes animaux[2].

En somme, La Mettrie, une année avant Condillac, reconduit à un seul principe – la sensation – l'origine des connaissances, là où Locke en distinguait encore deux[3]. Dans *l'Essai philosophique concernant l'entendement humain*, John Locke assigne en effet deux origines distinctes aux idées simples, la sensation d'une part, et la réflexion d'autre part[4]. À la réflexion s'associe un certain nombre de facultés ou d'opérations qui, si elles s'appliquent aux idées simples qui proviennent de la sensation, n'en sont pas elles-mêmes issues. Parmi elles figure le jugement. Pour La Mettrie au contraire, le jugement *dérive* de la sensation, puisqu'il suffit à l'âme de sentir pour comparer deux sensibles, ce qui n'est autre que juger.

Apparaît dès lors la raison pour laquelle La Mettrie ne peut admettre qu'un jugement s'applique à la sensation. Une telle application est en effet solidaire de l'indépendance de la faculté de juger vis-à-vis de la faculté de sentir – indépendance que La Mettrie, précisément, s'attache à récuser. En somme, du point de vue du philosophe matérialiste, les conceptions de Locke, de Berkeley et de Voltaire ne sont pas compatibles avec le projet empiriste d'une véritable dérivation des connaissances depuis la perception sensible. Les « jugements antérieurs à la première sensation » ne renvoient donc pas seulement aux jugements naturels des cartésiens : en tant qu'irréductibles à la sensibilité, ils réfèrent également aux jugements qui, chez Locke, Berkeley et Voltaire, se mêlent aux sensations pour donner à percevoir. Si La Mettrie écrit, à propos de l'aveugle de Cheselden, que de tels jugements

[1] *Ibid*, chap. XV, § 6, p. 309-310.
[2] *Ibid*, chap. IX, p. 55.
[3] Cependant, à la différence de Condillac, l'objectif de La Mettrie est de conclure de là à la thèse de la matérialité de l'âme. Sur ce point, voir T. Veerbeck, qui a le mérite d'avoir souligné que la manière dont La Mettrie tire des enseignements essentialistes de thèses psychologiques constitue certainement un héritage de Gassendi : « D'après Gassendi, le problème de l'immatérialité de l'âme doit être abordé par le biais de l'analyse psychologique : s'il y a des fonctions que l'âme peut exercer sans le secours du corps et des "images", elle est immatérielle. […] Or, puisqu'il existe effectivement de telles fonctions, Gassendi conclut que l'âme est immatérielle bien que certaines de ses fonctions ne peuvent être exercées qu'au moyen des organes corporels. Naturellement la conclusion tirée par La Mettrie est toute différente, mais elle repose sur le même axiome : après avoir montré que l'âme sensitive est matérielle, la preuve que toutes les fonctions attribuées à l'âme intellectuelle se réduisent à celles de l'âme sensitive lui suffit à conclure que, du point de vue de la raison, l'âme, qu'elle soit sensitive ou intellectuelle, est entièrement matérielle […] ». T. Verbeek, *Le Traité de l'âme de La Mettrie*, Utrecht, OMI, 1988, vol. I, p. 7.
[4] Cf. Locke, *Essay*, *op. cit*., livre II, chap. I, § 2, p. 61.

« lui eussent été inutiles pour distinguer à la vue le globe d'un cube », c'est pour dire qu'il est inutile de juger pour percevoir – non que le jugement d'expérience peut très bien suppléer au jugement géométrique[1]. Son refus du jugement perceptif est ainsi motivé par son souci d'explorer plus avant la voie de la genèse, en procédant, avant Condillac, à la dérivation sensible non seulement des idées, mais aussi des facultés de l'âme.

Reste à rendre compte de la manière dont la vision peut effectivement se passer d'un tel jugement et délivrer des idées identiques à celles qui sont issues du tact : comment *et* refuser l'existence du jugement perceptif *et* rendre compte des apparences, quand on sait que l'image qui s'imprime au fond de nos yeux est plane et inversée ?

Si, pour La Mettrie, « les idées reçues par les yeux se retrouvent en touchant, et celles du tact, en voyant[2] » *sans qu'il soit besoin de leur adjoindre le moindre jugement*, c'est que le mécanisme qui préside à l'élaboration des sensations exclut tout dualisme entre l'impression corporelle suscitée par les corps extérieurs et la sensation de l'âme. Autrement dit, d'après La Mettrie, la sensation n'est autre chose que la trace imprimée dans le cerveau, de telle sorte que sentir équivaut à toucher – et ce, quel que soit l'organe sollicité : les sensations, écrit La Mettrie, sont toutes « des sortes de toucher[3] ». Voir revient donc, selon lui, à sentir une trace cérébrale qui, parce qu'elle a tout le relief d'une figure, est strictement identique à la trace imprimée dans le cerveau *via* le tact. C'est donc parce qu'il refuse l'irréductibilité de la vision au toucher telle qu'elle a été établie par Kepler que La Mettrie peut épurer les sensations visuelles de toute scorie judicative.

Cependant, l'auteur de l'*Histoire naturelle de l'âme* n'ignore pas la découverte la plus décisive du mathématicien impérial – l'existence même de l'image rétinienne :

> Tâchons, à la faveur de l'œil, de pénétrer dans le plus subtil mécanisme des sensations. Comme l'œil est le seul de tous les organes sensitifs, où se peigne et se représente visiblement l'action des objets extérieurs, il peut seul nous aider à concevoir quelle sorte de changement ces objets font éprouver aux nerfs qui en sont frappés[4].

Il ne s'agit donc pas pour lui de négliger la science de son temps, et de faire sienne la conception désuète selon laquelle voir consiste à toucher avec les yeux la chose même qui nous affecte[5]. Dans le sillage de Descartes, La Mettrie souligne que les sensations ne nous font pas

---

[1] Que le problème de Molyneux soit passé par les mains de Voltaire, qui, rappelons-le, fait du jugement l'opérateur de la sensibilité, a peut-être influé sur la réponse de La Mettrie. Car pour Voltaire, non seulement le jugement précède la perception finale, c'est-à-dire participe à l'élaboration de l'objet, mais, en tant que cette perception est de l'ordre de la sensation, engendre aussi le sensible, comme c'est le cas chez le premier Descartes, ainsi que chez Malebranche.
[2] *Histoire de l'âme*, *op. cit*., chap. XVII, § 3, p. 353.
[3] *Ibid*., chap. IX, p. 51.
[4] *Ibid*., chap. X, § 1, p. 68.
[5] En dépit d'un certain retour à la conception scolastique des formes substantielles (point qui ne nous intéresse pas ici), La Mettrie, comme le note Claude Morilhat, « ne méconnaît nullement les véritables développements de la physique et leurs artisans », *La Mettrie. Un matérialisme radical*, Paris, PUF, 1997, p. 57. L'auteur de l'*Histoire naturelle de l'âme*, par son

connaître les objets tels qu'ils sont, parce qu'elles dépendent des organes qui les ont occasionnées :

> Les sensations ne représentent […] point du tout les choses, telles qu'elles sont en elles-mêmes, puisqu'elles dépendent entièrement des parties corporelles qui leur ouvrent le passage[1].

Pour La Mettrie, la perception ne consiste donc pas en une relation immédiate avec la chose matérielle qui affecte les sens : médiatisée par les organes sensoriels, la sensation n'est pas un double, mais une représentation de la chose, de surcroît, foncièrement dissemblable à cette chose.

Mais tandis que l'existence de l'image rétinienne avait conduit Kepler et Descartes à affirmer l'irréductibilité de la vision au toucher, en ce sens que voir ne pouvait plus consister, désormais, en un contact avec une entité matérielle, La Mettrie fait de cette image le point de départ d'une théorie exclusivement matérialiste de la vision : si, d'après lui, ce n'est pas la chose elle-même qui est sentie, sentir consiste à appréhender, sur le mode du tact, l'impression cérébrale suscitée par cette chose. Il semblerait ainsi que La Mettrie fasse sienne la première branche de l'alternative posée par Kepler selon laquelle la peinture rétinienne rejoindrait, *via* les nerfs, le siège de la sensibilité[2]. Mais comment, dans ce cas, préserver l'identité entre les idées issues de la vue et les idées issues du tact ? L'image rétinienne est plane et bidimensionnelle : comment pourrait-elle correspondre points à points aux sensations tactiles ?

D'après La Mettrie, la trace qui s'imprime sur le cerveau n'est pas l'image rétinienne[3], mais une entité tridimensionnelle qui, à la faveur des nerfs, reproduit les mêmes figures exactement que la trace correspondante issue du tact. Ainsi, quel que soit l'organe sollicité, l'impression de l'objet produit un ébranlement des nerfs, petits tuyaux cylindriques contenant les esprits animaux[4]. Ceux-ci circulent « à la file » dans un fluide, et parviennent en différents points du cerveau, en fonction du genre de sensations qu'ils véhiculent[5]. Enfin, chaque fibre nerveuse correspond à un point de l'empreinte laissée par l'objet sur l'organe du sens[6], de telle sorte que les esprits animaux impriment sur le cerveau, comme le cachet sur la cire, des figures en relief qui seront senties sitôt qu'elles auront été formées. C'est ainsi que l'idée que nous avons d'un ciel étoilé n'est autre que la trace laissée sur le sensorium *via* l'image rétinienne qui se sera introduite dans les nerfs, non pas sous la forme d'une peinture plane et inversée, mais d'un ensemble de globules dont la matérialité confère à ses objets toutes les qualités des corps :

> Ces impressions des corps extérieurs sont donc la vraie cause physique de toutes nos idées ; mais que

---

allusion aux dissections d'yeux de bœuf pratiquées à partir du XVII[e] siècle pour observer l'image rétinienne, fait même la preuve d'une connaissance précise des dernières expériences de son temps.

[1] *Ibid*., chap. X, § 4, p. 80.
[2] Cf. le chapitre consacré à Kepler au début de cette étude.
[3] Ainsi que Descartes le suppose dans le cinquième discours de la *Dioptrique*.
[4] *Histoire de l'âme*, *op. cit*., chap. X, § 2, p. 70.
[5] *Ibid*., p. 72-73.
[6] *Ibid*.

> cette cause est extraordinairement petite ! Lorsqu'on regarde le ciel au travers du plus petit trou, tout ce vaste hémisphère se peint au fond de l'œil, son image est beaucoup plus petite que le trou par où elle a passé. Que serait-ce donc d'une étoile de la sixième grandeur, ou de la sixième partie d'un globule sanguin ? L'âme la voit cependant fort clairement avec un bon microscope. Quelle cause infiniment exiguë ! Et par conséquent quelle doit être l'exilité de nos sensations et de nos idées[1] !

Kepler et Descartes estimaient tous deux qu'il était impossible que l'image rétinienne s'introduise dans les canaux tortueux et obscurs des nerfs optiques. En un sens, La Mettrie ne les dément pas, puisque selon lui, cette peinture ne se transporte pas telle quelle jusqu'au cerveau selon les lois optiques qui ont présidé à sa formation, mais prend la forme de globules qui représentent en petit les corps extérieurs. Un tel dispositif n'en est pas moins situé aux antipodes de celui qu'avait conçu Descartes sous le nom d'institution de nature : tandis que pour l'auteur de la *Dioptrique*, l'impossibilité que l'image rétinienne constitue l'objet de la vision avait aussitôt signifié l'hétérogénéité des ordres physique et psychique, c'est-à-dire des traces cérébrales et des idées de l'âme ; pour La Mettrie, d'une telle impossibilité découle au contraire l'homogénéité de ces deux ordres.

D'après lui, parce qu'elles occupent chacune une certaine étendue du *sensorium*, c'est-à-dire une certaine portion d'une même matière, toutes les idées sont homogènes entre elles et vécues comme des sensations de genres différents uniquement parce qu'elles proviennent d'organes sensoriels distincts. Le passage dans lequel La Mettrie insiste sur le fait que ce sont les organes des sens, et non les nerfs, qui différencient les sensations[2], est ainsi essentiel à la compréhension de sa réponse à Molyneux. Il s'agit pour lui de garantir, *via* l'homogénéité des nerfs issus des cinq organes des sens, l'homogénéité des idées-traces véhiculées par ces nerfs. C'est ainsi une théorie solidairement mécaniste et matérialiste qui permet à La Mettrie de résoudre le problème de Molyneux : parce que les esprits animaux produisent l'homogénéité des empreintes laissées sur les organes des sens, « les idées reçues par les yeux se retrouvent en touchant, et celles du tact, en voyant ».

Quant à la façon dont chaque organe peut communiquer aux nerfs dont il dépend les qualités des corps, voici ce qu'écrit La Mettrie :

> Non seulement les divers sens excitent différentes sensations, mais chacun d'eux varie encore à l'infini celles qu'il porte à l'âme, selon les différentes manières dont ils sont affectés par les corps externes. C'est pourquoi la sensation du bruit peut être modifiée par une multitude de tons différents, et peut faire apercevoir à l'âme l'éloignement et le lieu de la cause qui produit cette sensation[3].

[1] *Ibid*., chap. X, § 6, p. 89.
[2] Cf. *Histoire de l'âme*, chap. X, § 1, p. 66 : « […] il ne faut pas mettre dans les nerfs mêmes la cause de la diversité des sensations ; car l'expansion du nerf auditif ressemble à la rétine, et cependant il en résulte des sensations bien opposées ».
[3] *Ibid*.

Pour La Mettrie, l'ouïe, outre de susciter dans l'âme des sensations de bruits et de sons, lui transmet aussi *et* l'idée de la distance, *et* l'idée de la situation du corps sonore. *A fortiori* en sera-t-il de même de la vue :

> Les yeux peuvent de même, en modifiant la lumière, donner des sensations plus ou moins vives de la lumière et des couleurs, et former par ces différentes modifications les idées d'étendue, de figure, d'éloignement, etc[1].

L'organe de la vue ne se contente pas de recevoir la lumière, il la modifie en la transmettant sous forme de « globules » au nerf optique. Il est ainsi légitime de supposer qu'à un certain degré d'éloignement de l'objet correspond un certain genre de globules : la perception de la distance n'est pas le résultat d'un calcul inaperçu, mais l'effet du mécanisme de l'organe. Mais si chaque sens possède son petit département dans le cerveau, comment la perception unitaire de l'objet peut-elle se réaliser ? Par le *sensorium commune*, siège de l'âme sensitive, qui unifie les cinq aires sensorielles. La Mettrie élabore ainsi une conception strictement mécaniste de la perception, d'après laquelle les idées ou sensations ne sont pas les modifications d'une substance spirituelle, mais les figures qui s'impriment sur la toile médullaire du cerveau. Notre idée du ciel étoilé n'est autre chose que le ciel étoilé tel qu'il est imprimé en tout petit sur la partie de notre *sensorium* qui correspond à l'aire de la vision. Cette « exilité de nos idées et de nos sensations » est la condition de l'étendue de notre savoir :

> Où loger en effet tant de connaissances, sans le peu de place qu'il leur faut, et sans l'étendue et des divers lieux qu'elles habitent[2] ?

Si le dispositif cartésien de l'institution de nature est solidaire de la thèse de l'immatérialité de l'âme, la conception exclusivement mécaniste de la perception élaborée par La Mettrie débouche aussitôt sur celle de la matérialité de l'esprit. Dans les deux cas, la théorie de la perception conditionne l'ontologie[3] :

> Si le siège de l'âme a une certaine étendue, si elle sent en divers lieux du cerveau, ou ce qui revient au même, si elle y a véritablement différents sièges, il faut nécessairement qu'elle ne soit pas elle-même inétendue, comme le prétend Descartes […][4].

---

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid*., chap. X, § 6, p. 89.
[3] De surcroît, nous savons que la *Dioptrique* a été écrite avant le *Discours de la méthode*.
[4] *Histoire de l'âme*, chap. X, § 8, p. 93.

Dualisme d'un côté, monisme matérialiste de l'autre[1] : le caractère inconciliable des ontologies cartésienne et lamettrienne ne doit cependant pas masquer la proximité qu'entretient l'auteur de *l'Histoire de l'âme* avec son prédécesseur. La Mettrie, parce qu'il s'attache à épurer la vision de tout jugement, estime que les objets sont de part en part *vus* et non *jugés* – ce qui était précisément la position de Descartes, avant qu'elle ne soit battue en brèche par Locke et par Berkeley. En somme, la conception lamettrienne de la vision comme appréhension tactile de traces cérébrales aboutit, comme l'institution de nature, à l'affirmation de la visibilité de l'ensemble des qualités des corps, premières aussi bien que secondes.

Or, une telle conception fait fond sur des considérations portant sur l'inapparaissant : pour soutenir que les objets sont de part en part *sensibles*, La Mettrie a dû produire une description extrêmement détaillée de la façon dont les impressions laissées sur les organes des sens sont transformées en sensations. Certes, une telle description s'inscrit dans son projet de fonder la philosophie sur des connaissances physiologiques et médicales et donc, issues de la science expérimentale. Cependant, le dispositif qu'il décrit ne se fonde sur aucune observation et ne peut donc véritablement fonder la moindre thèse philosophique[2]. En cela, la théorie lamettrienne de la perception contredit le précepte méthodologique de l'empirisme, qui enjoint précisément la suspension de telles considérations. Paradoxalement, le soin de mener à son terme la démarche génétique a conduit La Mettrie à l'irrespect du principe qui la commande[3].

En outre, c'est en vertu d'une prise de position dans le débat qui oppose l'iatromécanicien Boerhaave[4] et le vitaliste Stahl que La Mettrie soutient, contre le second et dans la lignée du premier, qu'aucun jugement ne se mêle aux sensations – en se posant, donc, en héritier de la thèse cartésienne d'après laquelle aucune âme n'intervient dans l'élaboration de la vision des bêtes[5]. En effet, bien que

---

[1] Ces quelques analyses de l'*Histoire naturelle* nous semblent suffire à mettre à mal la lecture proposée par A. Vartanian. Cf. *Diderot and Descartes : a Study of Scientific Naturalism in The Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1953, et son introduction à *L'Homme-machine* : *La Mettrie's* L'Homme-machine*, a Study in The Origins of an Idea*. Critical edition with an introductory monograph and notes by A. Vartanian, Princeton, Princeton University Press, 1960. Selon cet auteur, l'ouvrage de 1745 reste entaché de tout un jargon d'origine scolastique, que *L'Homme-machine* de 1751 a su dépasser en élaborant une philosophie matérialiste. D'après nous, l'*Histoire naturelle* pose déjà les thèses, mais aussi la structure argumentative d'un solide matérialisme. Par suite, nous ne pouvons non plus adhérer à la thèse de Lionel Honoré, d'après laquelle cet ouvrage contient une critique ironique du dogmatisme scolastique mais aucune thèse authentiquement positive. Cf. L. Honoré, « The philosophical satire of La Mettrie », *Studies on Voltaire And The 18th Century*, 1982 (215), p. 175-222. Les lectures proposées par T. Veerbek (*Le Traité de l'âme de La Mettrie*, *op. cit*.) et W.T.M. Thijssen (*De Mens Machine Theorie : Een Studie Over de Ontwikkeling Van Het Mechanicistische Mensbeeld Van La Mettrie*, Meppel, Krips repro (éd.), 1982), qui insistent au contraire sur la continuité des deux ouvrages de La Mettrie, nous paraissent ainsi beaucoup plus satisfaisantes.

[2] Comme l'atteste la lecture de l'*Homme-machine* à laquelle procède Chantal Jaquet, La Mettrie échoue tout simplement à penser l'émergence de l'idée, du fait même qu'il identifie celle-ci à la trace cérébrale engendrée par l'action de l'objet sur l'organe du sens : « De deux choses l'une. Ou bien La Mettrie admet implicitement leur [*sc.* celle des idées] préexistence et se donne ce qu'il a pour objet d'établir. Dans cas, la question de leur formation à partir de la matière revient en force. Ou bien il assimile subrepticement les traces cérébrales aux idées, et dans ce cas il confond l'image et l'imagination. […] Le lien de continuité entre le cerveau et l'esprit n'est donc pas établi et l'imagination, qui devait en être le principal maillon, comporte en réalité un chaînon manquant », *Le Corps*, Paris, PUF, 2001, p. 157.

[3] Contrairement à Locke qui, conséquemment à ce précepte, fonde sa théorie de la perception sur la seule image rétinienne.

[4] Herman Boerhaave (1668-1738) était un botaniste, médecin et humaniste hollandais. Il est considéré comme le fondateur de la médecine clinique et de l'hôpital moderne.

[5] Précisons cependant, avec F. Duchesneau (*op. cit*., chap. IV), que Boerhaave admettait l'existence de l'âme, ou principe immatériel : La Mettrie tira sa doctrine dans le sens d'un matérialisme radical.

la « science infinie géométrique » à laquelle Stahl conditionne les mouvements du corps hérite manifestement de la « géométrie naturelle » de la *Dioptrique*, elle n'en est que la grossière caricature : celle-là ne suppose pas, nous le savons, les connaissances géométriques que Stahl semble attribuer à tout être vivant, et dont l'infinité atteste que Dieu seul peut en être le détenteur. La conception de Boerhaave au contraire, parce qu'elle fait des mouvements des corps les effets d'une causalité aveugle, exclusivement mécaniste[1], hérite de la théorie cartésienne de l'animal-machine exposée dans la cinquième partie du *Discours de la méthode*. La Mettrie, lorsqu'il fait du processus d'élaboration de la vision humaine un dispositif régi par des lois strictement mécaniques[2] et réduit l'âme à la matérialité, procède, en définitive, à l'application de la théorie cartésienne de la vision des bêtes au cas de l'homme. Cette prise de partie en faveur du cartésien Boerhaave atteste que le dispositif inapparaissant qu'il lui fut nécessaire de détailler est bel et bien rationaliste.

La réponse de La Mettrie au problème de Molyneux est positive *parce que motivée par le souci empiriste d'épurer la sensation de toute faculté irréductible aux sens*, mais cette positivité témoigne d'un héritage cartésien. Cette double facette de la réponse positive à Molyneux en contexte empiriste trouve une seconde expression chez le Condillac de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* : y conduit-elle au même reniement des principes énoncés par John Locke ?

Condillac face au défi de Molyneux

Dans son *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Condillac répond à son tour au problème de Molyneux. Il s'oppose explicitement à Locke, Voltaire et Berkeley pour soutenir que l'aveugle-né sera capable de reconnaître les objets placés devant lui une fois recouvrée la faculté de voir : « Cet aveugle-né distinguera donc à la vue le globe du cube […][3] ». Ainsi, d'après lui, les qualités des corps sont des visibles *per se*, et non des effets de jugements. La démarche condillacienne

[1] Cf. *Institutions de médecine de Mr Herman Boerhaave*, traduites du latin en français par M. de La Mettrie, Paris, Huart, 1740, § 4, p. 12 : « Lorsque notre corps est affligé de quelque mal, il est machinalement déterminé à chercher les moyens d'y remédier, sans cependant les connaître. Cela se remarque dans les animaux, comme dans les hommes, quoique la raison ne puisse point comprendre comment cela se fait ; car tout ce qu'on sait, c'est que telles sont les lois de l'Auteur de la nature, desquelles dépendent toutes les premières causes ».

[2] Descartes, au contraire, fait se succéder deux phases sensiblement distinctes : une phase exclusivement mécanique, incluant le trajet de la lumière jusqu'à l'œil et les mouvements des nerfs jusqu'au cerveau, et une phase « sémiotique », de transformation des traces en sensations de l'âme.

[3] *Essai*, *op. cit*., première partie, section sixième, § 14, p. 185.

ne s'en situe pas moins dans le prolongement de celle de Locke, en ce que l'abbé entreprend de faire dériver toutes les connaissances d'une perception sensible originaire[1] :

> Ce n'est que par la voie des observations que nous pouvons faire ces recherches avec succès ; et nous ne devons aspirer qu'à *découvrir une première expérience*, *que personne ne puisse révoquer en doute*, et qui suffise pour expliquer toutes les autres. Elle doit montrer sensiblement quelle est la source de nos connaissances, quels en sont les matériaux, par quel principe ils sont mis en œuvre, quels instruments on y emploie et quelle est la manière dont il faut s'en servir. J'ai, ce me semble, trouvé la solution de tous ces problèmes dans la liaison des idées, soit avec les signes, soit entre elles : on en pourra juger à mesure qu'on avancera dans la lecture de cet ouvrage[2].

Que la réflexion, à la différence de l'*Essay* de 1690, ne fasse pas figure de premier principe atteste du souci, revendiqué par Condillac, de parfaire l'entreprise lockéenne de genèse des idées en procédant à une dérivation sensible des opérations, et non simplement des idées de l'âme[3] :

> Ainsi, l'âme n'ayant pas dès le premier instant l'exercice de toutes ses opérations, il était essentiel, pour développer mieux l'origine de nos connaissances, de montrer comment elle acquiert cet exercice, et quel en est le progrès. Il ne paraît pas que Locke y ait pensé, ni que personne lui en ait fait le reproche, ou ait essayé de suppléer à cette partie de son ouvrage[4].

Or, c'est en vertu de ce projet empiriste et des thèses qui le supportent, que Condillac refuse les solutions que Locke et Berkeley ont apportées au problème de Molyneux et leur oppose une réponse résolument positive : pour l'abbé, situer au cœur de la perception sensible des jugements inaperçus revient à miner de l'intérieur l'édifice d'engendrement des connaissances depuis les premières impressions produites sur les organes des sens. L'origine de la perception visuelle consistera donc non pas en une sensation réduite à la bidimensionnalité, mais en une sensation déjà pleinement déterminée. Sa démarche, très proche en cela de celle de La Mettrie[5], s'en distingue cependant sur un point essentiel : son traitement du problème de Molyneux ne repose pas sur le refus,

---

[1] Certes, Condillac, dans l'introduction de l'*Essai*, considère que l'origine et le principe des connaissances consistent dans la « liaison des idées » (*ibid*., p. 5) plutôt que dans la sensation. Cf. A. Charrak, « Le sens de l'expérience dans l'empirisme des Lumières : le cas de Condillac », *Quaestio*, 2004 (4), p. 229-248. De fait savons-nous, depuis Aristote, qu'une sensation ne délivre pas à elle seule la connaissance de quoi que ce soit. Il n'en reste pas moins nécessaire de remonter jusqu'à la première sensation pour déterminer si connaître peut se réduire à expérimenter. Ce n'est ainsi pas un hasard si les meilleurs auteurs du XVIII^e^ siècle ont retenu de Condillac non pas tant l'idée de liaison des idées, que de sensation originaire : « Rien n'est plus incontestable que l'existence de nos sensations ; ainsi, pour prouver qu'elles sont le principe de toutes nos connaissances, il suffit de démontrer qu'elles peuvent l'être ». D'Alembert, *Discours préliminaire*, introduction et notes par M. Malherbe, Paris, Vrin, 2000, p. 85.

[2] *Essai*, *ibid*. (nous soulignons).

[3] Ce projet de genèse intégrale fait de l'*Essai* un ouvrage essentiel à la compréhension de l'empirisme des Lumières. Cf. A. Charrak, *Empirisme et métaphysique. L'*Essai sur l'origine des connaissances humaines *de Condillac*, Paris, Vrin, 2003, p. 7.

[4] *Essai*, *ibid*., p. 9.

[5] Il semblerait que Condillac, au moment d'écrire son *Essai*, n'avait pas lu l'*Histoire naturelle de l'âme* de La Mettrie : l'ouvrage de 1746 ne mentionne ni le titre de l'ouvrage ni le nom de son auteur. À l'inverse, Descartes, Malebranche, Leibniz, Locke et Berkeley sont tous cités au moins une fois.

qui est pourtant aussi le sien, de l'existence des idées innées. Le problème de Molyneux ne constitue pour lui rien de moins que l'illustration de thèses préétablies : tandis que La Mettrie n'y a vu que la « confirmation » de la vanité de l'innéisme, Condillac propose, *à l'occasion du problème de Molyneux*, une thèse que le philosophe matérialiste tenait pour déjà démontrée, à savoir, celle de l'inexistence des jugements perceptifs.

Le refus des perceptions inconscientes

Voici la manière dont Condillac intitule la section qu'il consacre au problème de Molyneux et à l'opération de Cheselden : « De quelques jugements qu'on a attribués à l'âme sans fondement, ou solution d'un problème de métaphysique[1] ». La raison pour laquelle il entreprend de répondre à la question du savant irlandais est ainsi parfaitement claire : il s'agit pour lui d'établir qu'à la vision ne se mêle aucun jugement :

> […] les philosophes, pour rendre raison des phénomènes de la vue, ont supposé que nous formons certains jugements dont nous n'avons nulle conscience. Cette opinion est si généralement reçue que Locke, le plus circonspect de tous l'a adoptée[2].

Et Condillac de citer alors le passage qui précède la réponse lockéenne au problème de Molyneux, dans lequel l'auteur de l'*Essay* soutient que la vision s'accompagne toujours d'un jugement inaperçu[3]. Pour l'abbé au contraire, il n'est pas nécessaire de juger pour voir : les sensations visuelles, y compris celles qui marquent l'origine des connaissances, délivrent des idées non seulement de lumière et de couleurs, mais aussi de figure, de grandeur, de distance et de situation.

S'il souligne, à la suite de Berkeley, l'impuissance de l'optique à rendre compte des sentiments de la vue, il refuse ainsi de substituer aux théories géométriques de la vision la conception issue de Locke, selon laquelle la perception s'accompagne d'un jugement inaperçu provenant de l'expérience :

> On a beau mesurer les angles que les rayons de lumière forment au fond de l'œil, on ne trouve point qu'ils soient en proportion avec la manière dont nous voyons les objets. Mais je n'ai pas cru que cela pût m'autoriser à avoir recours à des jugements dont personne ne peut avoir conscience[4].

---

[1] *Ibid*., première partie, section sixième, p. 172.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid*. : « De sorte que, joignant à la vision un jugement que nous confondons avec elle, nous nous formons l'idée d'une figure convexe et d'une couleur uniforme, quoique dans le fond nos yeux ne nous représentent qu'un plan ombragé et coloré diversement, comme il paraît dans la peinture ».
[4] *Ibid*., p. 190-191. Si, au contraire de La Mettrie, Condillac ne commet pas l'erreur de fonder les théories rationalistes de la vision sur la doctrine des idées innées, il semble cependant les confondre avec les théories optiques qui, telles celles d'Euclide, se fondent sur le principe de stricte proportionnalité entre la position des angles formés au fond des yeux et les sensations de la vue.

Admettre que l'âme puisse ne pas avoir conscience de ses opérations ruinerait le projet empiriste de production de leur genèse : comment atteindre analytiquement l'« origine des connaissances humaines » et retracer leur déploiement, si l'âme effectue des opérations et forme des idées sans s'en apercevoir ? L'idée de genèse empiriste est ainsi éminemment solidaire de celle de transparence de l'âme à elle-même :

> J'ai pensé que dans un ouvrage où je me propose d'exposer les matériaux de nos connaissances, je devais me faire une loi de ne rien établir qui ne fût incontestable et que chacun ne pût, avec la moindre réflexion, apercevoir en lui-même[1].

Il est ainsi essentiel à la démarche empiriste de Condillac d'exclure de l'âme toute opération inaperçue. Non pas qu'une telle existence vienne ruiner la thèse fondatrice de l'*Essai*, suivant laquelle la perception sensible est la première des opérations de l'âme.

Certes, pour Condillac, l'existence des perceptions inconscientes viendrait corrompre le cœur même de l'empirisme :

> Si [...] l'âme n'a point de perception dont elle ne prenne connaissance, en sorte qu'il y ait contradiction qu'une perception ne soit pas connue, la perception et la conscience ne doivent être prises que pour une seule et même opération. Si au contraire [...], elles [étaient] deux opérations distinctes […] ce serait à la conscience, et non à la perception, comme je l'ai supposé, que commencerait proprement notre connaissance[2].

S'il existe des perceptions inaperçues, la perception cesse d'être la première opération que l'âme met en œuvre pour acquérir des idées : l'âme perçoit d'abord sans s'en apercevoir, donc sans pouvoir en tirer la moindre connaissance, et acquiert une idée à partir du moment où elle devient consciente d'elle-même. La perception perd alors son statut de première opération de l'âme « occupée de ses idées » – selon l'expression de Locke – au profit de la conscience. S'il reconnaissait l'existence en l'âme de perceptions inconscientes, Condillac saperait donc son entreprise empiriste de genèse des facultés de l'âme, mais aussi de genèse des idées, puisque, dans ce cadre, celles-ci ne dériveraient pas de l'impression des objets extérieurs sur les organes des sens, mais de l'opération par laquelle l'esprit se rend attentif à lui-même.

Mais soutenir que des *jugements* se mêlent à nos perceptions de manière inaperçue n'est pas soutenir l'existence de *perceptions* inconscientes et, par là même, renoncer au primat de la sensibilité. C'est ainsi que Locke, juste avant d'introduire sa réponse au problème de Molyneux, refuse expressément que des perceptions puissent être inaperçues :

---

[1] *Ibid*., p. 191.
[2] *Ibid*, première partie, section seconde, chap. I, § 4. p. 28-29.

> […] le manque de sentiment ne vient ni d'aucun défaut dans l'organe, ni de ce que l'oreille de l'homme est moins frappée que dans d'autres temps où il entend, mais de ce que le mouvement qui a accoutumé de produire cette idée, quoiqu'introduit par le même organe, n'étant point observé par l'entendement, et n'excitant par conséquent aucune idée dans l'âme, il n'en provient aucune sensation. De sorte que partout où il y a sentiment, ou perception, il y a quelque idée actuellement produite, et présente à l'entendement[1].

Dans les termes de Condillac, nous dirons donc que l'auteur de l'*Essay* identifie clairement conscience et perception. Sa réponse à Molyneux permet de le confirmer : ce qui est premier, c'est la perception sensible de cercle, et non pas une perception inconsciente qu'un jugement lui-même inaperçu transformerait en connaissance. En dépit du fait qu'il reproche à Locke d'avoir introduit dans la vision des *jugements* inaperçus, l'abbé ne s'y est pas trompé, comme l'atteste le partage qu'il établit[2] entre, d'un côté, les philosophes qui reconnaissent l'existence de perceptions inconscientes – Descartes, Malebranche (fort paradoxalement en apparence[3]) et Leibniz – et, d'un autre côté, ceux qui les refusent et, par là même, satisfont l'exigence empiriste de placer au fondement des connaissances une perception authentiquement *sensible*. En somme, pour Condillac, il importe de distinguer le caractère inaperçu des *opérations*, qui ne ruine pas l'origine sensible des connaissances, avec celui des *perceptions* qui, en revanche, l'atteint bel et bien.

De surcroît, lorsque Condillac, dans son *Essai*, s'attache à établir l'inexistence des perceptions inconscientes, il se réfère manifestement aux arguments que Locke avait déjà formulés dans son ouvrage de 1690. Cependant, il unifie la théorie lockéenne de la perception de façon à garantir encore davantage la perception de l'intrusion de l'inaperçu.

Lorsqu'il reprend les exemples de Locke, l'abbé les cite d'abord à l'appui de la thèse adverse, qui, dit-il, lui a paru un temps valable :

> J'avouerai que pendant un temps, il m'a semblé qu'il se passait en nous des perceptions dont nous n'avons pas conscience. Je me fondais sur cette expérience qui paraît assez simple, que nous fermons des milliers de fois les yeux sans que nous paraissions prendre connaissance que nous sommes dans les ténèbres[4].

Tout se passe ainsi comme si les exemples de Locke, qui rejette pourtant l'existence des pensées inconscientes, avaient un temps convaincu Condillac du bien-fondé d'une telle existence, avant de lui en suggérer le caractère illusoire :

---

[1] *Essay*, *op. cit*., livre II, chap. IX, § 4, p. 98.
[2] *Essai*, première partie, section seconde, chap. I, § 4, p. 28, notes 1 et 2.
[3] Ce partage est en réalité profondément justifié, dans la mesure où Descartes et Malebranche, aussi bien que Leibniz, fondent la connaissance sur de l'inapparaissant.
[4] *Ibid*., § 9, p. 32.

> Mon erreur provenait de ce que la perception des ténèbres était si prompte, si subite, et la conscience si faible, qu'il ne m'en restait aucun souvenir. En effet, que je donne mon attention au mouvement de mes yeux, cette même perception deviendra si vive que je ne douterai plus de l'avoir eue[1].

Condillac ne se contente pas d'effectuer la genèse des idées et des facultés : il remonte aussi à l'origine des thèses adverses, en révèle les ressorts et les réduit à l'état de simples effets psychologiques. La théorie des perceptions inconscientes n'échappe pas à cette manière de procéder : lorsque les impressions des sens sont trop rapides, trop fugaces pour la conscience, elle les oublie aussitôt et s'imagine ne pas les avoir eues – d'où la croyance en l'existence de telles perceptions.

L'oubli des perceptions s'explique ou bien par les effets de l'attention, qui focalise la conscience sur telle ou telle aux détriments des autres[2], ou bien par la trop grande rapidité des perceptions qui s'enchaînent, laissant subsister dans la conscience la chaîne dans son ensemble, mais non ses éléments[3]. Mais le plus souvent c'est l'attention, déterminée par le tempéremment et les passions, qui sélectionne, parmi les perceptions, celles qui ont pour nous un quelconque intérêt[4] et conditionne ainsi la mémoire.

Or, celui qui avait déjà rendu compte de l'apparente inconscience des perceptions par le rôle de l'attention n'est autre que Locke lui-même :

> Ainsi, un homme qui lit ou qui écoute avec attention […] songe peu aux caractères ou aux sons, et donne toute son attention aux idées que ces sons ou ces caractères excitent en lui[5].

Cependant, Locke justifie ailleurs l'identité de la conscience et de la perception d'une façon très différente de ce que l'on peut lire dans ces lignes du paragraphe 9. En effet, selon un autre texte du chapitre IX de l'*Essay*[6], si nous avons le sentiment de ne pas avoir conscience de tout ce qui s'imprime

---

[1] *Ibid*., § 11, p. 34.

[2] *Ibid*., § 5, p. 30 : « [...] être attentif à une chose, c'est avoir plus conscience des perceptions qu'elle fait naître que de celles que d'autres produisent en agissant comme elle sur nos sens ; et l'attention a été d'autant plus grande qu'on se souvient moins de ces dernières ».

[3] *Ibid*., § 9, p. 32-33 : « Qu'on réfléchisse sur soi-même au sortir d'une lecture, il semblera qu'on n'a eu conscience que des idées qu'elle a fait naître. Il ne paraîtra pas qu'on en ait eu davantage de la perception de chaque lettre que de celles des ténèbres à chaque fois qu'on baissait involontairement la paupière. Mais on ne se laissera pas tromper par cette apparence si l'on fait réflexion que, sans la conscience de la perception des lettres, on n'en aurait point eu de celle des mots, ni par conséquent des idées ».

[4] *Ibid*., § 14, p. 36 : « Les choses attirent notre attention par le côté par où elles ont le plus de rapport avec notre tempérament, nos passions et notre état. Ce sont ces rapports qui font qu'elles nous affectent avec plus de force et que nous en avons une conscience plus vive ».

[5] *Essay*, *op. cit*., livre II, chap. IX, § 9, p. 100.

[6] Cf. *Essay*, *op. cit*., livre II, chap. IX, § 4, p. 98 : « Chacun a pu observer souvent en soi-même, que lorsque son esprit est fortement appliqué à contempler certains objets, et à réfléchir sur les idées qu'ils excitent en lui, il ne s'aperçoit en aucune manière de l'impression que certains corps font sur l'organe de l'ouie, quoiqu'ils y causent les mêmes changements qui se font ordinairement pour la production de l'*idée du son*. L'impression qui se fait alors sur l'organe peut être assez forte, mais l'âme n'en prenant aucune connaissance, il n'en provient aucune perception ; et quoique le mouvement qui produit ordinairement l'idée du son vienne à frapper actuellement l'oreille, on n'entend pourtant aucun son. Dans ce cas, le manque de sentiment ne vient ni d'aucun défaut dans l'organe, ni de ce que l'oreille de l'homme est moins frappée que dans d'autres temps où il entend, mais de ce que le mouvement qui a accoutumé de produire cette idée, quoique introduit par le même organe, n'étant point observé par l'entendement, et n'excitant par conséquent aucune idée dans l'âme, il n'en provient aucune sensation ».

en nous, ce n'est pas que notre attention nous incite à négliger certaines de nos perceptions, mais que nous n'avons pas conscience de tout ce qui frappe nos organes des sens – non que ces perceptions soient inconscientes, mais qu'elles soient tout simplement non advenues. Condillac semble d'ailleurs avoir remarqué cette seconde thèse de Locke[1]. À la différence de Condillac, l'attention chez Locke conditionne non seulement le souvenir de la perception, mais aussi la perception même : selon lui, percevoir suppose que nous soyons attentifs à ce qui se passe en nous[2].

Pour Condillac, l'attention ne conditionne plus que le souvenir de la perception. Or, d'après lui, une telle conception, loin de venir supporter, comme chez Locke[3], l'identité de la perception et de la conscience, tend au contraire à dissocier ces deux opérations : si l'esprit doit s'observer lui-même afin de percevoir, alors a-t-il nécessairement reçu des impressions de ses cinq sens avant que cette faculté réflexive ne lui en procure des idées – autrement dit, dans une perspective condillacienne, un tel esprit doit avoir perçu de façon inconsciente avant que de connaître. Car l'abbé refuse le principe même sur lequel repose cette thèse, à savoir que des corps puissent agir contre les organes des sens sans produire dans l'esprit le moindre sentiment :

> Mais il n'est pas vraisemblable que, quand nous donnons notre attention à un objet, toutes les fibres du cerveau soient également agitées, en sorte qu'il n'en reste pas beaucoup d'autres capables de recevoir une impression différente[4].

Ce qui est tout à fait remarquable, c'est que l'attention la plus aiguë, censée révéler une perception faiblement aperçue, ne révèle aucun jugement – preuve qu'aucune opération de ce genre ne se mêle en fait à la vision.

L'inexistence des jugements inaperçus

Pour Condillac, l'attention la plus aiguë que l'on puisse appliquer aux perceptions visuelles ne révèle la présence d'aucun jugement :

---

[1] *Essai*, *ibid*., p. 31 : « On pourrait ici prendre deux sentiments différents du mien. Le premier serait de dire que l'âme n'a point éprouvé, comme je le suppose, les perceptions que je lui fais oublier si promptement ; ce qu'on essayerait d'expliquer par des raisons physiques. Il est certain, dirait-on, que l'âme n'a des perceptions qu'autant que l'action des objets sur les sens se communique au cerveau. Or on pourrait supposer les fibres de celui-ci dans une si grande contention, par l'impression qu'elles reçoivent de la scène qui cause l'illusion, qu'elles résisteraient à toute autre. D'où l'on conclurait que l'âme n'a eu d'autres perceptions que celles dont elle conserve le souvenir ».

[2] En cela aussi, la perception n'a pas du tout le caractère de passivité qui lui est ordinairement attribué par les interprètes de l'empirisme lockéen. Nous rejoignons donc tout à fait la thèse de Marc Parmentier (cf. *Introduction à l'*Essai sur l'entendement humain *de Locke*, *op. cit*.) selon laquelle l'intentionnalité est au cœur de l'épistémologie lockéenne.

[3] Cf. *Essay*, *ibid*., p. 98 : « De sorte que *partout où il y a sentiment, ou perception, il y a quelque idée actuellement produite, et présente à l'entendement* ».

[4] *Essai*, première partie, section seconde, chap. I, § 14, p. 31.

> […] une raison qui suffirait seule pour détruire cette opinion de Locke, c'est qu'il est impossible de nous faire avoir conscience de ces sortes de jugements. […] Par ce que j'ai dit ailleurs, il est vrai que nous pourrions bien oublier ces jugements le moment d'après que nous les aurons formés. Mais lorsque nous en ferions l'objet de notre réflexion, la conscience en serait si vive que nous ne pourrions les révoquer en doute[1].

Puisqu'une perception non perçue est une contradiction dans les termes[2], si le jugement en question continue d'échapper à l'attention la plus fine, c'est, tout simplement, qu'il n'existe pas. Un peu d'attention suffit à nous faire prendre conscience que nous sommes dans les ténèbres toutes les fois que nos battements de paupières nous font fermer les yeux. En revanche, personne ne découvrira jamais aucun jugement parmi ses sensations : qui n'a-t-il pas le sentiment de *voir* autour de lui des solides, et nullement de les juger tels ?

Selon Marc Parmentier, cet argument n'atteint pas la théorie de Locke, dans la mesure où l'auteur de l'*Essay* « est le premier à refuser toute affirmation gratuite et indécidable sur des pensées inconscientes[3] ». Sans doute, mais alors ce refus entache l'ouvrage d'une contradiction indépassable. Mais d'après Parmentier, un jugement qui devient une sensation passe nécessairement inaperçu en tant que jugement. En somme, l'acte de voir tel qu'il est décrit par Locke ne juxtaposerait pas le jugement au sentiment, mais mobiliserait le jugement comme un simple moment du processus perceptif, destiné à être dépassé. Certes, mais ce que veut dire ici Condillac, c'est que, dans ce cas, nous nous apercevrions de la substitution d'une perception à une autre par le biais du jugement, quelque rapide qu'elle soit ; or, ce n'est pas le cas. Il s'agit donc en réalité de l'un des arguments les plus probants du chapitre. Envisageons ceux qui suivent.

Le premier d'entre eux consiste à distinguer la peinture rétinienne de la sensation visuelle : ce n'est pas parce que « l'image qui se trace au fond des yeux à la vue d'un globe n'est qu'un cercle plat, éclairé et coloré différemment[4] », que « l'impression qui se fait dans l'âme en conséquence ne nous donne que la perception de ce cercle[5] ». Autrement dit, il est tout à fait possible qu'en dépit de cette figure plane qui se peint au fond de mes yeux, je *voie* des reliefs et des distances : la peinture rétinienne peut très bien n'être que la cause occasionnelle de la vision. Pour Marc Parmentier, ce premier argument ne porte pas contre Locke, dans la mesure où celui-ci ne parle pas des images rétiniennes en tant que telles. Certes, le texte de l'*Essay* cité par Condillac fait référence à « *l'idée* qui s'imprime dans notre esprit à la vue de ce globe[6] » et non à *l'image* qui s'imprime au fond de nos

[1] *Ibid*., première partie, section sixième, § 4, p. 176.
[2] *Ibid*., section seconde, chap. I, § 8, p. 32 : « Ici je me déclare pour Locke, car je n'ai point d'idée d'une pareille perception ; j'aimerais autant qu'on dît que j'aperçois sans apercevoir ».
[3] M. Parmentier, *op. cit*., chap. I, p. 17. Cf. aussi « Le problème de Molyneux de Locke à Diderot », *Recherches sur Diderot et l'*Encyclopédie, (28) avril 2000, p. 13-23.
[4] *Essai*, première partie, section sixième, § 2, p. 174.
[5] *Ibid*.
[6] *Ibid*., § 1, p. 172 (nous soulignons).

yeux. Mais on ne voit pas bien comment Locke pourrait soutenir une telle thèse sans se fonder sur l'existence de l'image rétinienne : s'il affirme qu'à la vue d'un globe, je n'ai en moi qu'une idée de cercle, c'est parce que ce globe, *de fait*, n'imprime qu'un cercle au fond de mes yeux.

Condillac souligne ensuite que, face à une sphère, nous voyons autre chose qu'un cercle plat – nous voyons bel et bien une sphère[1]. Selon Marc Parmentier, cet argument n'apporte rien à la controverse, puisque c'est précisément là ce que personne ne conteste : nous voyons des figures en relief mais il s'agit de savoir comment et par quel intermédiaire – d'où l'intérêt du problème de Molyneux. En somme, Condillac, dans ce paragraphe, n'argumenterait pas, mais répondrait au problème de Molyneux comme le fait l'homme de la rue, qui ne voit pas même l'intérêt de la question qu'on lui pose, tant la réponse lui paraît aller de soi. À moins d'admettre que l'abbé puisse écrire des inepties, ce n'est donc pas ainsi qu'il faut lire ces quelques lignes. Dire que nous *voyons* des corps en reliefs et non de simples plans n'est pas un truisme, mais la seule réponse possible au problème de Molyneux (du moins Condillac le pense-t-il en 1746) dès lors que l'on refuse de spéculer sur l'inapparaissant.

La thèse de Locke suppose en outre, d'après l'abbé, que l'on ait connaissance de l'image produite au fond de nos yeux par une figure convexe – par exemple un cercle plat « différemment coloré et ombragé » – pour l'interpréter ensuite, à l'aide de ces variations d'ombre et de lumière, comme une figure solide[2]. Or, la plupart des hommes n'ont pas connaissance de cette image rétinienne[3], et voient pourtant les solides de la même manière que ceux qui connaissent les théories de Kepler. D'après Marc Parmentier, cet argument n'a pas plus de poids que le précédent, dans la mesure où Locke sait très bien que la peinture rétinienne en tant que telle n'est pas connue. De fait, l'auteur de l'*Essay* fait simplement référence à la sensation telle qu'elle advient, d'après lui, en suite de l'impression de l'image rétinienne au fond des yeux. Il s'agit donc là de l'argument le moins probant de toute la séquence.

Pour le Condillac de 1746, toutes les qualités premières constituent donc des objets propres et immédiats de la vue. en réhabilitant une version plus orthodoxe de l'institution de nature que celle que Locke mobilisait dans l'*Essay*, l'abbé cesse ainsi de corréler le refus des dispositifs géométriques à l'idée d'une sensation originaire essentiellement distincte de nos perceptions d'hommes faits : selon lui, ce n'est pas parce que de tels dispositifs doivent être exclus de la philosophie, que nos perceptions sont nécessairement les fruits d'une histoire. La suspension des considérations sur l'inapparaissant commande de partir d'une véritable expérience : nos perceptions actuelles. Ainsi, contrairement à ce

[1] *Ibid.*, § 3, p. 175.
[2] Cf. *Essai*, *ibid.* : « […] il [*sc.* Locke] suppose que nous connaissons quelle sorte d'images les corps convexes produisent en nous et quels changements arrivent dans la réflexion de la lumière, selon la différence des figures sensibles des corps ; connaissances que la plus grande partie des hommes n'a point, quoiqu'ils voient les figures de la même manière que les philosophes ».
[3] Il s'agit là d'un argument analogue à celui que Berkeley opposait à Descartes. En somme, l'exigence d'aperception des principes se retourne contre Locke qui en fut l'initiateur. Pour Condillac, l'image rétinienne ne saurait indiquer la nature de la sensation originaire ; seul le peut le vécu perceptif.

qui a lieu dans la NTV, nulle fiction ne vient, dans l'*Essai*, médiatiser l'accès à l'état de nature perceptif : point n'est besoin d'en passer par la supposition fictive de l'aveugle qui recouvre la vue pour accéder aux sensations visuelles à l'état pur[1].

Par ailleurs, un jugement, selon Condillac, ne saurait modifier une sensation :

> […] nous aurions beau joindre ces jugements à la vision, nous ne les confondrions jamais avec elle, comme Locke le suppose ; mais nous verrions d'une façon et nous jugerions de l'autre[2].

Or, c'est bien par une telle altération du sentiment par la faculté de juger que Locke caractérise la perception visuelle : dans la vision, « le jugement change l'idée de la sensation, et nous la représente autre qu'elle n'est en elle-même[3] ». Même si, pour Locke, la sphère ne relève pas d'une authentique vision[4], il n'empêche que, selon lui, le relief des corps est bel et bien perçu. Ainsi, le jugement modifie ma sensation de cercle pour engendrer l'idée de sphère. Pour montrer à l'inverse que la sensation s'impose à nous et que le jugement ne saurait l'altérer, Condillac prend l'exemple du bas-relief[5] : en regardant un tableau, je *juge* que ce sont des figures planes qui y sont peintes – c'est ce que m'enseigne l'expérience du toucher – mais je n'en continue pas moins à y *voir* des solides. De même que le jugement issu du tact, malgré tous les efforts que je puisse faire, ne me fera jamais voir des figures planes là où je vois des solides, de même ce jugement ne me fera jamais voir des solides là où je ne vois (prétendument) que des figures planes. L'argumentation de Condillac se fonde ainsi sur l'équivalence de deux processus : le passage de la figure plane à la figure solide qui, selon Locke, caractérise la vision ordinaire, et celui de la figure solide à la figure plane qui, d'après lui, devrait avoir lieu dans l'expérience esthétique.

Mais, dans une perspective lockéenne, ces deux processus ne sont pas équivalents. Le premier s'effectue au quotidien et ce, depuis l'enfance ; le second relèverait quant à lui d'une expérience à la fois beaucoup moins fréquente et beaucoup plus élaborée. Dans ce dernier cas, on comprend que l'expérience du toucher ne puisse modifier une sensation – non pas que la sensation soit non modifiable par nature, mais parce que la perception de figures solides à la vue d'un tableau est elle-

---

[1] Non pas que l'abbé n'effectue dans l'*Essai* aucune démarche proprement régressive, mais l'analyse progressive qu'il met en œuvre doit partir, selon lui, de perceptions dont les seules opérations auront été abstraites : l'attention, la réflexion, le jugement modifient bel et bien nos perceptions, et doivent de ce fait en être séparées par analyse, et progressivement dérivées. Surtout, nous verrons, dans la seconde partie de cette étude, que Condillac conçoit une genèse de la *sensation*, qui fait de lui un philosophe résolument empiriste.

[2] *Essai*, *ibid*.

[3] *Essay*, *op. cit*., livre II, chap. IX, § 9, p. 100.

[4] Sur ce point, Locke rejoint Descartes : si nous confondons la sensation avec l'idée formée par le jugement, c'est précisément que la sphère n'est pas vue, mais jugée.

[5] Cf. *Essai*, *ibid*. : « Je vois un bas-relief ; je sais à n'en pas douter qu'il est peint sur une surface plate : je l'ai touché. Cependant cette expérience réitérée, et tous les jugements que je puis faire n'empêchent point que je voie des figures convexes. Pourquoi cette apparence continue-t-elle ? Pourquoi un jugement qui a la vertu de me faire voir les choses tout autrement qu'elles ne sont dans l'idée que m'en donnent mes sensations n'aurait-il pas la vertu de me les faire conformes à cette idée ? »

même une perception transformée par le jugement suite à un nombre indéfini d'expériences : nous avons à ce point l'habitude de transformer des figures planes en figures solides que le processus inverse est devenu extrêmement difficile, sinon impossible. C'est pourquoi, dans le cas de la peinture, la sensation résiste au jugement. L'exemple traditionnel avancé par Condillac pourrait faire l'objet de la même critique :

> On peut raisonner de même sur l'apparence de rondeur sous laquelle nous voyons de loin un bâtiment que nous savons et jugeons être carré, et sur mille autres exemples semblables[1].

Certes, le jugement « la tour est carrée » ne change rien à la vision de la tour, qui paraît toujours ronde à la vue, mais il s'agit là d'un jugement dérivé, second, eu égard à celui qui, selon Locke, a engendré dans l'âme l'idée de son relief.

Enfin, et c'est le dernier argument que Condillac oppose à Locke, si le sens de la vue ne délivre pas les idées de distance et de relief, alors il ne délivre pas non plus celles de situation, de grandeur et de figure[2]. Locke, lorsqu'il postule que le cube et le globe doivent avoir la même taille, ne tire donc pas toutes les conséquences de ce qu'il avance : si la grandeur est, comme il semble le supposer, un objet propre et immédiat de la vue, alors la figure doit l'être aussi et l'on ne voit plus pourquoi l'aveugle ne reconnaîtrait pas les objets en question. Cependant, Marc Parmentier remarque à juste titre que Locke émet ce postulat dans le but de ne considérer comme variable que le paramètre de la figure, comme au cours d'une expérience de physique l'on fait varier un à un les différents paramètres afin d'isoler le déterminant du changement constaté. Surtout, lorsque Condillac écrit qu'« on ne conçoit pas comment on aurait des idées des grandeurs sans en avoir des figures[3] », il identifie l'idée de figure plane et l'idée de figure solide, alors que le propos de Locke consiste à les dissocier et à refuser la visibilité à ces dernières seulement. Cet argument n'entame pas la position de Locke[4].

Ainsi, selon Condillac, aucun jugement inapparaissant ne participe aux phénomènes de la vue. Si des jugements se mêlaient à nos sensations, nous en aurions conscience, ce qui n'est pas le cas. Nous ne pourrions confondre ces deux opérations, puisqu'un jugement est impuissant à altérer le donné sensible. Il faut dès lors admettre que la vue délivre les idées de tous les modes de l'étendue – figure solide, grandeur, situation, distance, etc. – et que la perception des corps relève de la seule sensibilité. Comme La Mettrie, l'abbé retrouve cette thèse d'origine cartésienne, dans le but d'accomplir son projet empiriste de dérivation des connaissances depuis la perception sensible.

---

[1] *Ibid*., p. 176.
[2] *Ibid*., § 5, p. 177-178 : « En exigeant dans son problème que le globe et le cube soient à peu près de la même grandeur, il fait assez entendre que la vue peut, sans le secours d'aucun jugement, nous donner différentes idées de grandeur. C'est pourtant une contradiction, car on ne conçoit pas comment on aurait des idées des grandeurs sans en avoir des figures ».
[3] *Essai,* p. 178.
[4] Sur ce point, nous nous accordons tout à fait avec Marc Parmentier.

Seulement, à la différence du philosophe matérialiste, l'opposition de Condillac aux thèses d'origine cartésienne, qui n'en demeure pas moins virulente, ne concerne pas prioritairement la question des idées innées – ou plutôt, touche à cette question dans la stricte mesure où elle engage celle des rapports conscience/perception[1].

Cependant, Condillac a lu les *Éléments de la philosophie de Newton*, dans lesquels Voltaire montre qu'il existe des situations où, manifestement, le jugement modifie la sensation. De façon tout à fait surprenante, Condillac, non seulement admet l'existence du phénomène, mais encore en produit l'explication physiologique. Mais loin qu'une telle concession l'engage à revenir sur son refus des jugements inaperçus, elle constitue un argument de plus en sa faveur : lorsqu'un jugement engendre une sensation, précisément ne passe-t-il pas inaperçu ? Voici le passage dans lequel Condillac rapporte l'exemple de Voltaire :

> Je regarde, dit-il, de fort loin par un petit trou, un homme posté sur un toit ; le lointain et le peu de rayons m'empêchant d'abord de distinguer si c'est un homme ; l'objet me paraît très petit ; je crois voir une statue de deux pieds tout au plus ; l'objet se remue, je juge que c'est un homme, et dès cet instant cet homme me paraît de la grandeur ordinaire[2].

Dans ce cas précis, le jugement, certes, modifie la sensation, *mais n'échappe pas à notre attention*. Par conséquent, si nous jugions des qualités des corps, nous devrions également en avoir conscience, ce qui n'est pas le cas. Il faut donc en conclure que ces prétendus jugements n'existent pas et que la vue est suffisante à délivrer toutes les idées de l'étendue.

Ce qui est tout à fait remarquable, c'est que Condillac rend compte du processus par lequel un jugement en vient à modifier ainsi une sensation : le fait de juger que l'objet perçu sur le toit n'est pas une statue, mais un homme, nous pousse à le reconsidérer « afin d'y trouver la taille ordinaire à un homme[3] ». La contradiction entre deux jugements – « c'est une statue » puis « c'est un homme » – et la connaissance de la vérité du second nous pousse à faire correspondre notre sensation avec le second jugement, par le biais de « quelque changement dans le cerveau, et de là dans les yeux ». Il s'agit en quelque sorte du processus inverse de celui décrit par Platon dans la *République*[4], où la contradiction de deux sensations nous pousse à émettre un jugement susceptible de la supprimer. Mais il s'agit surtout du processus inverse à celui par lequel nous recevons des sensations, qui commence à l'impression produite par les objets sur nos organes des sens, pour s'achever au niveau du cerveau : Condillac recourt au modèle mécanique de l'élaboration sensible pour montrer que la modification de la sensation par le jugement est tout à fait possible. Il est ainsi conduit à admettre ce qu'il avait

[1] Autrement dit, l'abbé ne cherche pas tant à souligner que nos idées sont acquises et viennent des sens, qu'à les dériver effectivement de certaines sensations tenues pour primitives.
[2] *Ibid*., § 7, p. 178.
[3] *Ibid*., § 8, p. 179.
[4] *Op. cit*., à propos du doigt qui est à la fois grand et petit.

pourtant tenté de réfuter au paragraphe 3, à savoir l'aptitude pour un jugement de modifier une sensation. Mais dans ce cas, dit-il, le jugement est perçu, et la transformation de la sensation requiert un tel effort qu'elle ne peut non plus passer inaperçue. Il devrait donc en être de même à l'égard de tout ce que Berkeley considère comme des effets de jugements, à savoir l'ensemble des qualités premières. Or, dans les situations ordinaires, je n'ai nullement conscience de mêler un quelconque jugement à mes sensations : « Voilà, je l'avoue, une chose que je ne saurais confirmer par ma propre expérience[1] ». Il faut donc que soit erroné « le sentiment du docteur Barclay, qui assurait que ni situations, ni distances, ni grandeurs, ni figures ne seraient discernées par un aveugle-né dont les yeux recevraient tout à coup la lumière[2] ». Notre expérience de la vision n'est pas illusoire. C'est notre sensibilité, et non notre jugement, qui nous fait percevoir le monde :

> J'ouvre ma fenêtre, et j'aperçois un homme à l'extrémité de la rue ; je vois qu'il est loin de moi avant que j'ai encore formé aucun jugement[3].

Condillac s'attache enfin à montrer l'absurdité de la thèse de Berkeley en en tirant les dernières conséquences[4]. La position de l'évêque de Cloyne est intenable, parce qu'elle conduit à nier jusqu'à l'existence même des sensibles propres de la vue, à savoir la lumière et les couleurs. Si, d'après Berkeley, nous voyons de la lumière colorée, abstraction faite de toute figure, alors il lui faut admettre que nous ne voyons en fait qu'un « point mathématique[5] ». En effet, que peut être une absence de figure, si ce n'est un simple point ? Il est cependant impossible de voir des couleurs sans du même coup voir des figures ; une couleur consiste toujours en une certaine étendue colorée. Un « point mathématique[6] » justement ne se voit pas. Or, de fait, le mouvement des yeux suffit à nous donner toutes les idées de l'étendue :

> Je regarde devant moi, en haut, en bas, à droite, à gauche : je vois une lumière répandue en tout sens et plusieurs couleurs qui certainement ne sont pas concentrées dans un point ; je n'en veux pas davantage. Je trouve là, indépendamment de tout jugement, sans le secours des autres sens, l'idée de l'étendue avec toutes ses dimensions[7].

Mais comment pouvons-nous voir des corps en relief et distants les uns des autres, alors que l'image rétinienne n'est qu'une toile bidimensionnelle ? C'est la même question qui inlassablement revient. Condillac répond de manière surprenante que ce sont les rayons de lumière qui donnent à voir

[1] *Essai*, *ibid*.
[2] *Ibid*, § 6, p. 178.
[3] *Ibid,* § 10, p. 181.
[4] *Ibid.,* § 12, p. 182.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*

les distances[1] et, par là même, le relief des corps. Il n'est pourtant pas possible que ce soient les rayons qui, *en eux-mêmes*, délivrent ces idées, puisqu'ils ne relèvent pas du domaine de l'immédiatement sensible. Il faut donc qu'ils ne soient que la cause occasionnelle de ce qu'ils semblent produire en l'âme, et qu'en vertu d'un dispositif de codage, ils nous donnent la sensation de la distance et du relief. Cette hypothèse se voit confirmée quelques lignes plus loin :

> Il serait curieux de découvrir les lois que Dieu suit quand il nous enrichit des différentes sensations de la vue ; sensations qui non seulement nous avertissent mieux que toutes les autres des rapports des choses à nos besoins et à la conservation de notre être, mais qui annoncent encore d'une manière plus éclatante l'ordre, la beauté et la grandeur de l'univers[2].

Un autre texte de l'*Essai* est encore plus explicite :

> Je suppose ici *et ailleurs* que les perceptions de l'âme ont pour cause physique l'ébranlement des fibres du cerveau : non que je regarde cette hypothèse comme démontrée, mais parce qu'elle me paraît plus commode pour expliquer ma pensée. Si la chose ne se fait pas de cette manière, elle se fait de quelque autre qui n'en est pas bien différente[3].

En somme, Condillac se réapproprie le dispositif cartésien de l'institution de nature tel qu'il est exposé dans les *Réponses aux sixièmes objections*, en vertu duquel aux impressions corporelles suscitées en nous par les objets des sens, répondent des sensations de l'âme représentatives des différents modes de l'étendue[4]. Supposons qu'un aveugle-né recouvre la vue :

> Certainement tout n'est pas devant lui comme un point. Il aperçoit donc une étendue en longueur, largeur et profondeur[5].

Il est ainsi tout à fait remarquable que Condillac, par souci de parfaire l'entreprise lockéenne de genèse des connaissances, retrouve Descartes sur le terrain même où ses prédécesseurs empiristes contestèrent la théorie cartésienne de la perception : pour Condillac, comme pour le Descartes des *Réponses*, l'objet des sens est de part en part senti, passivement reçu par le biais du dispositif sensoriel, et non construit par la faculté de juger. C'est la raison pour laquelle l'abbé peut finalement répondre par l'affirmative au problème de Molyneux :

---

[1] *Ibid.,* § 10, p. 181.
[2] *Ibid*., § 13, p. 183.
[3] *Ibid*., section seconde, chap. II, § 24, note 1, p. 46.
[4] De son côté, Locke s'est réapproprié le dispositif d'ensemble, selon lequel les sensations de l'âme résultent d'une transformation des mouvements imprimés sur le corps, mais non pas la thèse selon laquelle un tel dispositif permet d'expliquer sans reste la perception.
[5] *Ibid*., section sixième, § 14, p. 184.

> Cet aveugle-né distinguera donc à la vue le globe du cube puisqu'il y reconnaîtra les mêmes idées qu'il s'en était faites par le toucher[1].

Si la dimension positive de la réponse de Condillac au problème de Molyneux témoigne de sa volonté d'amender l'empirisme pour le conformer à son principe, elle ne dépend donc pas moins de la requalification d'un point doctrinal propre au cartésianisme – celui de l'institution de nature, dont le rationalisme réside dans l'inapparaissance de son fonctionnement[2]. Bien que Condillac ne traite pas du détail d'un tel dispositif et « abandonne à d'autres » une telle recherche[3], il n'en demeure pas moins qu'il le présuppose à titre de condition de possibilité de sa théorie de la vision. Au lieu de concevoir nos perceptions actuelles comme des mixtes de sensations et de jugements, Condillac estime, à l'instar de Descartes, que les lois de l'union suffisent à délivrer les idées des qualités sensibles. Il y a là une forme de négation de la genèse[4] : l'écart entre l'image rétinienne et la sensation visuelle n'est pas conçu comme celui qui distingue la sensation de l'enfant et celle de l'adulte, mais, à la façon cartésienne, comme celui qui existe, en tout homme, entre la donnée physiologique inaperçue et la sensation proprement dite. Bien qu'il ait refusé l'existence des jugements naturels, et donc, la préséance du jugement sur la sensation, Condillac n'a donc pas substitué aux conceptions des cartésiens une authentique théorie génétique.

La proximité entre les thèses de l'abbé et celle de Descartes est particulièrement manifeste dans la réécriture condillacienne des « trois degrés du sens » définis dans les *Réponses*. Telles sont en effet les distinctions effectuées par Condillac dans le second chapitre de la première section de l'ouvrage :

> Il y a donc trois choses à distinguer dans nos sensations : 1° La perception que nous éprouvons. 2° Le rapport que nous en faisons à quelque chose hors de nous. 3° Le jugement que ce que nous rapportons aux choses leur appartient en effet[5].

Condillac distingue[6] de la perception proprement dite « le rapport que nous en faisons à quelque chose hors de nous » : nous étudierons ultérieurement la façon dont l'*Essai* conçoit la représentativité de la sensation comme relevant elle-même d'une certaine genèse. L'abbé signale enfin

---

[1] *Ibid*., p. 185.

[2] Sur ce point, voir l'ouvrage d'André Charrak, *Empirisme et métaphysique*, *op. cit*., chap. I, et l'article de Gianni Paganini, « Psychologie et physiologie de l'entendement chez Condillac », *Dix-huitième siècle*, 1992 (24), p. 167 : « Même la "liaison des idées", qui occupe une place centrale dans toute la dynamique de l'intelligence, se trouve dépendre étroitement d'une cause physiologique, à savoir la circulation des esprits animaux à travers les fibres cérébrales ».

[3] Cf. *Essai*, *ibid*., § 13, p. 183 : « Il me suffit que ceux qui voudront ouvrir les yeux conviennent qu'ils aperçoivent de la lumière, des couleurs, de l'étendue, des grandeurs, etc. *Je ne remonte pas plus haut, parce que c'est là que je commence à avoir une connaissance évidente* » (nous soulignons).

[4] Nous verrons cependant dans la seconde partie de cette étude comment l'*Essai* de Condillac envisage une autre forme de genèse – celle, non pas de la perception, mais de la sensation proprement dite.

[5] *Essai*, *ibid*., section première, chap. II, § 11, p. 20.

[6] Précisons que Condillac effectue ici les mêmes distinctions que celles qui constituent le fil conducteur de la présente étude, mais au moyen d'une terminologie différente : il appelle « perception » ce que nous appelons « sensation », à savoir le sentiment produit dans l'âme en suite de l'impression des organes sensoriels par les objets des sens, et « sensation » ce que nous nommons « perception », c'est-à-dire le complexe constitué de ce sentiment, de son caractère représentatif et du jugement qui en évalue la conformité avec ces derniers.

qu'un jugement accompagne nos sensations : loin de contredire la section sixième de l'ouvrage, ces quelques lignes en constituent bien plutôt le complément nécessaire, puisqu'elles font du jugement, non pas un constituant de la perception, comme il l'est pour Locke, Berkeley et Voltaire, mais un acte qui s'y ajoute pour statuer de sa conformité – ou non – à la réalité des choses. Il n'y aura donc d'erreur possible qu'au niveau du jugement, et non de la perception, qui n'est jamais fausse à proprement parler. Condillac ici est on ne peut plus cartésien[1].

Ainsi, la réponse positive que Condillac apporte au problème de Molyneux dans son *Essai* témoigne *dans le même temps* d'une volonté de faire de la sensation l'origine de la théorie de la connaissance (et non pas seulement, à l'instar de Gassendi et de La Mothe, de la connaissance elle-même). Selon l'abbé, la perception relève de la seule sensibilité, tandis que le jugement n'intervient que pour statuer sur la conformité du sensible à la réalité des choses. Contraint d'adosser sa théorie de la vision au dispositif cartésien de l'institution de nature – alors que Locke fondait la sienne sur une donnée observable (l'image rétinienne), sa critique de la théorie lockéenne de la perception devient aussitôt moins convaincante. Dans la *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, publiée en 1749, Diderot emboîte les pas de La Mettrie et de Condillac[2], et répond par l'affirmative au problème de Molyneux : parvient-il, dans cet ouvrage, à mettre en œuvre un empirisme conséquent, qui sache dériver les connaissances de données de part en part apparaissantes ?

Diderot et l'aveuglement de l'idéalisme

D'après Diderot, un aveugle-né à qui l'on rendrait la vue serait capable de distinguer et de reconnaître le cube et la sphère placés devant lui, à la condition qu'il fût géomètre – tel le célèbre Nicholas Saunderson qui enseigna les mathématiques à l'université de Cambridge au début du

[1] L'origine qu'il assigne à ce jugement ne laisse pas de faire de lui un philosophe résolument empiriste. S'il fait bien du jugement, à l'instar de Descartes, le seul *lieu* de la vérité, il considère en revanche la perception sensible comme son *origine* et insiste sur les erreurs dans lesquelles nous engagent nos jugements d'entendement : Condillac s'accorde avec Descartes pour dire que notre faculté de juger commence par nous tromper avant de s'affermir avec le temps, mais il fonde ses progrès sur l'acquisition, non d'une raison indépendante des sens, mais d'une capacité réflexive gagnée au travers de l'expérience : « Quand je dis donc que toutes nos connaissances viennent des sens, il ne faut pas oublier que ce n'est qu'autant qu'on les tire de ces idées claires et distinctes qu'ils renferment. Pour les jugements qui les accompagnent, ils ne peuvent nous être utiles *qu'après qu'une expérience bien réfléchie en a corrigé les défauts* ». *Ibid*., p. 22 (nous soulignons).

[2] Étant donné le mépris bien connu de Diderot pour l'homme et l'œuvre de La Mettrie, et l'absence de toute mention du philosophe matérialiste dans la *Lettre sur les aveugles*, il est permis de dire que Condillac, en revanche longuement cité dans ce texte, fut le seul, parmi ces deux prédécesseurs, à avoir effectivement nourri les réflexions diderotiennes. Sur les relations de Diderot à Condillac, voir S. Baudiffier, « Diderot et Condillac », dans J. Sgard (dir.), *Condillac et les problèmes du langage*, Genève, Slatkine, 1982, p. 115-133 ; et notamment la page 115 : « Condillac paraît bien en effet, avoir été d'abord pour Diderot un initiateur, faisant accéder celui-ci, qui s'était surtout soucié jusque-là de métaphysique et de morale, à de nouveaux domaines de réflexion, épistémologique, psychologique et linguistique […] ».

XVIII[e] siècle[1]. Cette réponse s'inscrit dans une argumentation qui, avant tout, vise les résolutions lockéenne et berkeleyenne du problème de Molyneux : comme La Mettrie et Condillac avant lui, Diderot estime que Locke et Berkeley ont eu tort d'apporter une réponse négative à la question du savant irlandais[2] : la critique de la conception géométrique de la vision ne doit pas conduire à refuser aux yeux la capacité de voir, en réduisant les prérogatives de la vue à la vision des seules couleurs. Autrement dit, ce n'est pas parce que la vision n'est pas le fruit d'une « géométrie naturelle » qu'elle constitue, comme Locke et Berkeley le prétendent, l'effet d'un jugement d'expérience. Au même titre que le toucher, la vue est susceptible de transmettre à l'âme les idées des corps.

Mais, à la différence de l'abbé, Diderot ne cherche pas prioritairement à épurer la perception sensible du jugement inapparaissant auquel Locke et Berkeley la conditionnent – il s'agirait plutôt d'une conséquence de sa tentative pour réduire ce qui lui apparaît comme une pente naturelle, mais non pas inévitable, de l'empirisme : à savoir l'idéalisme, « système extravagant qui ne pouvait […] devoir sa naissance qu'à des aveugles ; système qui, à la honte de l'esprit humain et de la philosophie, est le plus difficile à combattre, quoique le plus absurde de tous[3] ». Tandis que La Mettrie semble tout ignorer de Berkeley, et Condillac ne le connaître qu'au travers des *Éléments* de Voltaire, Diderot, quant à lui, en possède une connaissance plus directe par la traduction, effectuée par de Jaucourt, de l'*Alciphron* et de la NTV en 1734, et vient de lire dans le texte les *Trois dialogues*, que l'abbé Gua de Malves n'a pas encore traduits[4]. Or, les *Dialogues*, trois années après le *Traité des principes de la connaissance humaine*, réaffirment la validité d'une ontologie dont Berkeley ne se départira plus : l'immatérialisme, appelé encore « idéalisme » – celui-là même dont Diderot voit les prémices dans la NTV. Dans la *Lettre sur les aveugles*, l'enjeu ontologique du problème de Molyneux se subordonne ainsi son enjeu épistémique. À cet égard, Diderot fait preuve d'une conscience aiguë de son originalité :

> Il semblerait qu'après avoir été maniée par des gens tels que MM. Molyneux, Locke et l'abbé de Condillac, elle ne doit plus rien laisser à dire ; mais il y a tant de faces sous lesquelles la même chose peut être considérée, qu'il ne serait pas étonnant qu'ils ne les eussent pas toutes épuisées[5].

Bien qu'il condamne radicalement l'idéalisme de Berkeley, Diderot ne vise pas à refermer la « voie empirique » que l'évêque de Cloyne, à la suite de Locke, s'est attaché à explorer : analogue à celle de La Mettrie et de Condillac, sa démarche consiste à la corriger et l'approfondir. Il convient pour lui d'élaborer une théorie qui, tout en remontant jusqu'à nos premières sensations, soit cependant

[1] Nicholas Saunderson (1683-1739) était un mathématicien anglais qui avait perdu la vue à l'âge de un an à cause de la petite vérole. À la suite de Newton, il occupa la chaire de mathématiques de l'université de Cambridge. Il se rendit célèbre pour ses conférences sur l'optique.
[2] Nous verrons cependant qu'aux yeux de Diderot les réponses de Locke et de Berkeley comportent une part de vérité qui est loin d'être négligeable.
[3] *Lettre*, *op. cit*., p. 44.
[4] Cette traduction date de 1750.
[5] *Ibid.*, p. 57.

capable d'éviter l'écueil dans lequel Condillac lui-même est finalement tombé, et qui n'est que la facette épistémologique de l'ontologie idéaliste, à savoir le subjectivisme :

> […] d'ailleurs, remarque judicieusement l'auteur de *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*, soit que nous nous élevions jusqu'aux cieux, soit que nous descendions jusque dans les abîmes, nous ne sortons jamais de nous-mêmes ; et ce n'est que notre propre pensée que nous apercevons : or c'est là le résultat du premier dialogue de Berkeley, et le fondement de tout son système. Ne seriez-vous pas curieuse de voir aux prises deux ennemis, dont les armes se ressemblent si fort[1] ?

Or, Diderot, à la différence de ses prédécesseurs, parvient à amender l'empirisme sans rendre compte de la perception au moyen d'un dispositif fondé sur l'inapparaissant. En cela, la théorie diderotienne de la perception constitue une indéniable réussite. Cependant, parce qu'il estime que les sensations se forment à même l'organe du sens sans transiter par les nerfs, il lui est impossible de s'accorder avec La Mettrie et Condillac (pas plus qu'avec Descartes et Malebranche) sur l'existence de sensibles *immédiatement* communs. Le jugement, dont le seul rôle consiste, selon lui, à statuer sur la conformité ou non des données sensibles avec la réalité des choses, sera dès lors contraint de procéder aux abstractions et comparaisons qui servent aux mathématiciens à connaître les propriétés des corps. Mais n'est-ce pas là le jugement décrit par Descartes dans les *Réponses* ? Diderot aurait-il échoué là où ses prédécesseurs ont réussi – c'est-à-dire au niveau de la solidarité proprement empiriste de l'opération et du matériau qu'elle met en œuvre[2] ?

La critique de l'optique géométrique

Dans la première partie de la *Lettre sur les aveugles*, Diderot met en scène un aveugle-né « qui ne manque pas de bon sens[3] » et qui « parle de miroir à tout moment[4] ». Comme l'a montré André Charrak dans l'article qu'il a consacré à cet opus[5], cette séquence sur les miroirs a pour but de souligner l'insuffisance du modèle mécanique et géométrique à rendre compte de la dimension proprement qualitative de la vision. Lorsque l'aveugle du Puiseaux définit les yeux comme « un

[1] *Ibid*., p. 45.
[2] Selon André Charrak, une telle solidarité caractérise l'empirisme de la genèse. Cf. *Empirisme et métaphysique*, *op. cit*., p. 10. Il s'agit également de la définition de l'empirisme retenue par Sylvain Auroux. Cf. *La Raison, le Langage et les Normes*, Paris, PUF, 1990, p. 5.
[3] *Lettre*, p. 18.
[4] *Ibid*., p. 20.
[5] Cf. A. Charrak, « Géométrie et métaphysique dans la *Lettre sur les aveugles* », *Recherches sur Diderot et l'*Encyclopédie, 2000 (28), p. 43-53.

organe sur lequel l'air fait l'effet de mon bâton sur ma main[1] » et le miroir comme « une machine qui met les choses en relief loin d'elles-mêmes[2] », il tente de traduire le sensible propre à un sens – la vue – dans les termes d'un autre – le toucher – lui-même réduit à sa dimension mécanique de vecteur de mouvement. Ce passage constitue ainsi une reprise des premières pages de la *Dioptrique*, dans lesquelles Descartes recourt au modèle du bâton de l'aveugle pour penser le mécanisme d'élaboration de la vision[3]. De même que l'aveugle au bâton perçoit des objets autour de lui par l'intermédiaire de son bâton, de même voyons-nous des objets par l'intermédiaire de l'air qui sert de support à la lumière. Dans la *Lettre* de Diderot, les définitions de l'aveugle du Puiseaux, loin de venir fonder la pertinence d'une telle traduction, soulignent au contraire, par leur caractère purement formel ou leur fausseté manifeste, l'irréductible écart entre ce que dit l'optique géométrique de la perception visuelle et la manière dont elle est vécue par le sujet percevant[4] : si la définition que l'aveugle du Puiseaux donne de l'œil peut encore être rectifiée dans un sens qui lui confère une pertinence relative[5], celle du miroir est en revanche tout à fait erronée, puisqu'il va de soi qu'un tel dispositif optique ne redouble pas les choses, mais leurs seules images.

La genèse des idées qu'un aveugle-né se fait des dispositifs optiques révèle la cause de l'erreur, qui n'est autre que la confusion des modalités visuelles et tactiles inhérente aux conceptions géométriques de la vision[6]. Cette erreur révélée reconduit malicieusement ces conceptions à des théories d'aveugles, ou de philosophes enfermés dans l'obscurité de leur poêle :

> Notre aveugle n'a de connaissance des objets que par le toucher. Il sait, sur le rapport des autres hommes, que par le moyen de la vue on connaît les objets, comme ils lui sont connus par le toucher ; du moins, c'est la seule notion qu'il s'en puisse former. Il sait, de plus, qu'on ne peut voir son propre visage, quoiqu'on puisse le toucher. La vue, doit-il conclure, est donc une espèce de toucher qui ne s'étend que sur les objets différents de notre visage, et éloignés de nous. D'ailleurs, le toucher ne lui donne l'idée que du relief. Donc, ajoute-t-il, un miroir est une machine qui nous met en relief hors de nous-mêmes. Combien de philosophes renommés ont employé moins de subtilité, pour arriver à des notions aussi fausses[7] !

---

[1] *Lettre*, p. 21.
[2] *Ibid*., p. 20.
[3] Cf. *Dioptrique*, *op. cit*., premier discours, p. 84 : « Et pour tirer une comparaison de ceci, je désire que vous pensiez que la lumière n'est autre chose, dans les corps qu'on nomme lumineux, qu'un certain mouvement, ou une action fort prompte et fort vive, qui passe vers nos yeux, par l'entremise de l'air et des autres corps transparents, en même façon que le mouvement ou la résistance des corps, que rencontre cet aveugle, passe vers sa main, par l'entremise de son bâton ».
[4] Cf. à ce propos l'article d'A. Charrak, *op. cit*., p. 44-45 : « L'aveugle, lorsqu'il s'efforce de traduire son expérience (qui ne lui permet de distinguer, dans les objets visibles, que le relief) dans le lexique d'un autre sens, ne peut produire de définition qu'à partir d'une détermination purement fonctionnelle de la vue, qui lui interdit d'en atteindre le sensible propre ».
[5] Si l'on dit que c'est la lumière, et non l'air, qui joue à son égard le rôle que joue le bâton dans la main de l'aveugle. Cf. sur ce point l'article de Véronique Le Ru (« La *Lettre sur les aveugles* et le bâton de la raison », *Recherches sur Diderot et l'*Encyclopédie, (28) avril 2000, p. 25-37), dans lequel ces pages de la *Lettre* sont lues dans le sens d'un hommage à Descartes. Selon nous, Diderot est résolument critique envers la théorie cartésienne de la vision, et ces quelques pages clairement teintées d'ironie.
[6] Ce sera aussi la thèse de Merleau-Ponty : « La *Dioptrique* de Descartes […] est le bréviaire d'une pensée qui ne veut plus hanter le visible et décide de le reconstruire selon le modèle qu'elle s'en donne », *L'Oeil et l'Esprit*, *op. cit*., p. 36.
[7] *Lettre*, p. 20.

Nous avons montré que Descartes considère la vue comme un sens homogène à celui du tact, susceptible de délivrer des sensibles qui paraissent instantanément *communs*. Or, si le toucher ne « donne l'idée que du relief », tandis que la vue montre des plans colorés, il apparaît plutôt que les sensations tactiles et visuelles n'ont rien de commun et que le schème de l'aveugle aux bâtons ne peut servir de comparaison à la théorie de la vision. En somme, Diderot, au même titre que ses prédécesseurs empiristes, refuse à l'optique géométrique le bénéfice que lui attribuait Descartes : celui de combler le hiatus creusé par Kepler entre les sensations visuelles et les sensations tactiles.

Mais sa stratégie argumentative est résolument neuve : au lieu de souligner, à la manière de Berkeley, l'inconscience qui est la nôtre des causes prochaines de nos sensations, il donne la parole à l'aveugle de Descartes, qui, rappelons-le, prétend « voir des mains », pour montrer que cette « vision » n'est qu'un toucher qui s'ignore. Un aveugle n'aura jamais les sensations d'un clairvoyant, et quand il parle de miroirs, « il n'attache aucune idée aux termes qu'il emploie[1] ». La théorie géométrique de la vision suppose une homogénéité des sensibles qu'aucune expérience, comme l'atteste le discours sidérant du Puiseaux, ne vient corroborer.

Berkeley, nous le savons, reproche aux conceptions géométriques de la vision d'avoir confondu objets tactiles et objets visibles, et présente la suggestion de Molyneux de rendre la vue à un aveugle de naissance comme une expérience de pensée susceptible de remédier à une telle confusion[2]. Pour exhiber l'hétérogénéité des sensibles, il suffit, selon Diderot, de donner la parole à des aveugles et de comparer la façon dont ils parlent de la vision avec celle dont les clairvoyants l'expérimentent :

> On cherche à restituer la vue à des aveugles-nés ; mais si l'on y regardait de plus près, on trouverait, je crois, qu'il y a bien autant à profiter pour la philosophie en questionnant un aveugle *de bon sens*. On en apprendrait comment les choses se passent en lui ; on les comparerait avec la manière dont elles se passent en nous, et l'on tirerait peut-être de cette comparaison la solution des difficultés qui rendent la théorie de la vision et des sens si embarrassée et si incertaine […][3].

Certes, une telle comparaison, que les définitions de l'aveugle du Puiseaux ont permis de mettre en oeuvre[4], ne suffit pas pour déterminer l'objet de la vue et l'abstraire de ce qui peut provenir de l'expérience du voir. Elle permet, en revanche, de s'assurer de l'hétérogénéité du visible et du tangible – non pas au sens où les sensations visuelles ne délivreraient aucune idée de figure, mais au sens où la texture du visible est radicalement distincte de celle des sensations tactiles[5] : ce ne sont pas

---

[1] *Ibid*.
[2] Cf. NTV, *op. cit*., section 92, p. 249.
[3] *Lettre*, p. 54 (nous soulignons).
[4] Il s'agit là d'une allusion à l'aveugle du Puiseaux. Cf. *ibid.*, p. 18 : « […] c'est un homme qui ne manque pas de bon sens ». Ce que Diderot indique au conditionnel a donc déjà été réalisé.
[5] Sur ce point, voir également *Lettre sur les sourds et muets*, dans *Œuvres complètes*, *ibid*., p. 140, et, dans le même volume, *Lettre à Mademoiselle…*, p. 196-197 : « [...] au lieu de faire de nos sens personnifiés une société de cinq personnes, si on en compose un peuple, ce peuple se divisera nécessairement en cinq sectes, la secte des yeux, celle des nez, la secte des palais, celle des oreilles et la secte des mains ; [...] ces sectes auront toutes la même origine, l'ignorance et l'intérêt ; que l'esprit d'intolérance et de persécution se glissera bientôt entre elles ; que les yeux seront condamnés aux Petites-Maisons, comme

seulement les sensibles propres qui sont réfractaires à la traduction intersensorielle, mais aussi les prétendus « sensibles communs »[1]. Pour l'auteur de la *Lettre*, l'idée de sensible commun est un préjugé[2], ou bien de clairvoyant, ou bien d'aveugle doué d'un « bon sens »[3], qui, s'il est la « chose du monde la mieux partagée[4] », ne suffit cependant pas à éviter l'erreur.

Tout se passe donc comme si l'aveugle du Puiseaux n'était autre que l'aveugle aux bâtons de la *Dioptrique*, à qui Diderot aurait donné le privilège de tenir le discours sur le visible. Placé dans la bouche de l'aveugle, les thèses cartésiennes révèlent aussitôt leur vanité :

> Madame, ouvrez la *Dioptrique* de Descartes, et vous y verrez les phénomènes de la vue rapportés à ceux du toucher, et des planches d'optique pleines de figures d'hommes occupés à voir avec des bâtons. Descartes et tous ceux qui sont venus depuis, n'ont pu nous donner d'idées plus nettes de la vision ; et ce grand philosophe n'a point eu à cet égard plus d'avantage sur notre aveugle que le peuple qui a des yeux[5].

Diderot retrouve ainsi ses prédécesseurs empiristes sur le terrain (désormais bien arpenté) de la critique de l'optique géométrique. Pour lui non plus, les sensations ne constituent pas les effets de jugements apodictiques portant sur l'inapparaissant. Cependant, la finalité des premières pages de la *Lettre* est seulement de concéder à Berkeley, et à Locke dans une moindre mesure, l'erreur qu'ils attribuaient déjà à Descartes (celle d'avoir considéré qu'il existait des sensibles communs à la vue et au toucher), pour entreprendre d'autant mieux la critique de leur théorie du sensible.

---

des visionnaires ; les nez regardés comme des imbéciles ; les palais évités comme des gens insupportables par leur caprice et leur fausse délicatesse ; les oreilles détestées pour leur curiosité et leur orgueil, et les mains méprisées pour leur matérialisme ; et [...] si quelque puissance supérieure secondait les intentions droites et charitables de chaque parti, en un instant la nation entière serait exterminée. » Ici, les qualités des cinq sens sont systématiquement transformées en défauts, du fait de leur incompréhension réciproque, issue de l'hétérogénéité de leur sensible propre : les images perçues par les yeux constituent pour les autres sens de véritables fantasmes, c'est pourquoi ils sont taxés d'insensés ; la volupté des nez devient imbécillité. Les mains quant à elles sont « méprisées pour leur matérialisme », alors que pour Diderot elles sont les seuls véritables philosophes : il s'agit là d'une allusion au sort que subissent les matérialistes en ce siècle peu tolérant, et peut-être, en particulier, à l'emprisonnement dont fut victime Diderot lui-même, juste après la parution de la *Lettre sur les aveugles*, au mois de juillet 1749.

[1] Diderot hérite ainsi des figures d'aveugle de Gassendi et de La Mothe, mais dépasse totalement les thèses de ses prédécesseurs, en soutenant qu'un aveugle-né peut parfaitement exhiber l'hétérogénéité des *figures* visibles et tactiles.

[2] Attention : une telle critique de l'idée de sensible commun ne signifie pas que pour Diderot, la vue soit incapable de délivrer des idées de figures. Simplement, ces idées resteront prisonnières des sensibles propres à ce sens, tant qu'une abstraction n'aura pas été réalisée.

[3] Sous la plume de Diderot, ce qualificatif fonctionne ainsi de façon très complexe : il signifie à la fois un manque d'esprit philosophique, un signe de cartésianisme, et une authentique qualité, dans la mesure où, précisément, il autorise une critique des thèses cartésiennes : interroger l'aveugle du Puiseaux doué de bon sens permet d'établir l'irréductibilité des sensations visuelles aux sensations tactiles.

[4] Cf. Descartes, *Discours de la méthode*, AT tome VI, p. 1.

[5] *Lettre*., p. 21.

Ce que l'œil donne à voir

Selon une posture analogue à celle de Condillac, Diderot refuse les conséquences que Locke et Berkeley ont tiré de leur critique des théories géométriques de la vision : que les sensations de la vue ne résultent pas d'une « géométrie naturelle » ne signifie pas qu'elles sont hétérogènes aux sensations tactiles au point d'être inaptes à délivrer les idées des corps. C'est bien là, on s'en souvient, ce que Locke et Berkeley ont conclu de leur critique des conceptions géométriques de la vision : selon eux, puisque l'image rétinienne n'est pas rectifiée par un processus géométriquement déterminé de sorte de se conformer aux sensations tactiles, alors *ipso facto* échappent à la vue, à tout le moins le relief et la distance (Locke), si ce ne sont les figures elles-mêmes (Berkeley). On remarquera que l'auteur de la *Lettre* tire immédiatement les conséquences ontologiques de cette dernière thèse :

> […] le toucher, qui nous assure de l'existence des objets hors de nous lorsqu'ils sont présents à nos yeux, est peut-être encore le sens à qui il est réservé de nous constater, je ne dis pas leurs figures et autres modifications, mais même leur présence[1].

Puisque, d'après Berkeley, les sensations visuelles ne nous portent pas plus au dehors de nous-mêmes que les sentiments de honte et de joie, elles n'attestent l'existence d'aucun corps et requièrent, pour ce faire, le secours du toucher. L'« idéalisme » de la vision est ainsi compensé, dans la NTV, par le « matérialisme » du tact qui, quant à lui, donne bien accès aux corps de la nature[2]. Mais il est manifeste que, pour Diderot, le spectre de l'immatérialisme est déjà là : si un seul de nos cinq sens est susceptible de nous faire accéder à l'objectivité, il devient impossible de comparer deux représentations et de déjouer ainsi le risque que ce sentiment d'extériorité soit finalement illusoire. L'exigence de ressemblance entre les différentes modalités sensorielles, qui apparaît à plusieurs reprises au cours de la *Lettre*, n'a d'autre motivation que la conjuration d'un tel risque : s'il est possible de *comparer* les idées issues de la vue et les idées issues du toucher, alors l'objet de la vision pourra être considéré comme l'empreinte laissée par la chose matérielle sur l'organe du sens. Que les sensations visuelles perdent toute dimension représentative et soient réduites à de simples états d'âme analogues aux passions, et s'évanouit *ipso facto* la possibilité d'une telle comparaison. Aussi Diderot a-t-il parfaitement perçu que de la NTV aux *Trois dialogues* en passant par le *Traité des principes*, il n'y a qu'un pas : dès que Berkeley, dans ses textes publiés, montrera que les sensations tactiles, en tant que pures modifications de notre âme, ne nous font pas plus sortir de nous-mêmes que les sensations visuelles, il en sera fait du matérialisme sous-jacent à la théorie berkeleyenne de la vision. Contre Locke, dont les thèses qui réduisent les prérogatives de la vue aux seuls plans colorés annoncent celles

[1] *Ibid.,* p. 60.
[2] Cf. NTV, *op. cit*., section 96, p. 251.

de Berkeley, et même contre Condillac, qui, étonnamment, adopte le principe même de l'idéalisme des *Trois dialogues*[1], et contre l'évêque de Cloyne lui-même, Diderot entend donc rétablir la portée résolument objective de la perception sensible.

Si Diderot admet que les sensations visuelles sont irréductibles à celles du tact, il conteste le fait qu'une telle irréductibilité puisse signer l'impuissance de la vue à donner à voir ce qui, effectivement, ne peut être rendu visible par la géométrie optique :

> Un œil vivant et animé aurait sans doute de la peine à s'assurer que les objets extérieurs ne font pas partie de lui-même ; qu'il en est tantôt voisin, tantôt éloigné ; qu'ils sont figurés ; qu'ils sont plus grands les uns que les autres ; qu'ils ont de la profondeur, etc. mais je ne doute nullement qu'il ne les vît, à la longue, et qu'il ne les vît assez distinctement pour en discerner les limites grossières[2].

Reprenant ici le motif de l'œil animé, Diderot, à la suite de Condillac[3], s'oppose à l'usage qu'en fait Berkeley dans son ouvrage de 1709[4] : tout en admettant que la vue nécessite un certain apprentissage, l'auteur de la *Lettre* assure qu'elle délivre les apparences des corps sans qu'un jugement d'expérience ne vienne la seconder. Diderot avance plusieurs arguments en faveur d'une telle objectivité du voir ; nous en retiendrons trois.

1° Soutenir que l'œil ne peut voir ni la distance ni la figure des corps, c'est d'abord « perdre de vue la destination des organes[5] ».

Diderot adopterait-il ici un finalisme de type aristotélicien, en vertu duquel la fonction détermine l'organe ? Dans un tel cadre, l'homme voit non pas parce qu'il se trouve qu'il a des yeux, mais a des yeux parce qu'il se devait d'être clairvoyant. Or, sous-entend ici Diderot, ce n'est pas *voir* que de seulement sentir son âme diversement modifiée, et de ne connaître ni les figures ni l'existence des corps. Mais l'adoption d'un tel finalisme, qui n'est pas absent des *Pensées philosophiques* de 1746, contredirait le moment central de la *Lettre sur les aveugles*, dans lequel le géomètre Saunderson imagine, sur son lit de mort, la façon dont la matière première de l'univers, soumise à des mouvements strictement hasardeux, s'est progressivement débrouillée, dissociée, distinguée avant que de produire des êtres d'abord contradictoires, sans intestin ou estomac, puis de laisser subsister les seules combinaisons viables. Parce qu'elle exhibe la relativité de l'argumentaire qui se fonde sur le « spectacle de la nature[6] » pour justifier l'idée d'un plan de la création, la cécité, bien loin de signer,

[1] Cf. *Lettre*, p. 45
[2] *Ibid*., p. 63.
[3] Cf. *Essai*, première partie, section sixième, § 12, p. 152.
[4] Cf. NTV, section 153 à 155, p. 270-280.
[5] *Lettre*, *ibid*.
[6] D'après le titre que l'abbé Pluche donna à son fameux ouvrage destiné à prouver l'existence de Dieu *via* les merveilles de la nature.

pour Diderot, l'échec de la nature humaine à réaliser sa fin, fait au contraire vaciller le finalisme des déistes[1].

Si la vue permet de voir, ce n'est donc nullement que l'homme était destiné à la clairvoyance. Simplement, puisqu'il se trouve que la plupart des hommes ont des yeux, c'est que de tels organes permettent effectivement de voir : des yeux « non-voyants » auraient été éliminés des productions incessantes de la nature[2]. Tandis que La Mettrie recourait à l'argument de la simplicité des voies de Dieu pour défendre l'aptitude de l'œil à la vision, Diderot réussit ce tour de force de soutenir une thèse strictement identique dans le cadre d'un athéisme à peine dissimulé[3].

2° Affirmer que l'œil ne donne à voir aucun corps, c'est ensuite « oublier les principaux phénomènes de la vision[4] ».

Il n'est guère vraisemblable que Diderot, après avoir tourné en dérision les thèses de la *Dioptrique*, songe ici aux travaux de Kepler et de Descartes relatifs aux processus de rectification géométrique de l'image rétinienne. Sans doute adopte-t-il ici la même stratégie argumentative que Condillac, et vise-t-il à souligner que d'un point de vue strictement phénoménologique, il est tout bonnement absurde d'avancer que l'œil ne fait pas voir. Qui contesterait en effet que nous *voyons* autour de nous grandeurs, figures et mouvements ?

3° Diderot indique enfin que refuser à la vue la faculté de voir les qualités des corps « serait se dissimuler qu'il n'y a point de peintre assez habile pour approcher de la beauté et de l'exactitude des miniatures qui se peignent dans le fond de nos yeux[5] ».

Dans l'article « Vision » de l'*Encyclopédie*, le chevalier de Jaucourt, en s'appuyant sur les expériences de la chambre obscure et de l'œil de bœuf déjà mentionnées dans la *Dioptrique* de Descartes, soutient également que se peint sur la rétine « une image *exactement* semblable à l'objet[6] ». Jaucourt précise cependant que cette peinture subit une transposition réglée par les lois projectives : les surfaces qui y sont peintes renvoient dans la réalité à des solides, les lignes à des surfaces, les points à des lignes, et, enfin, l'image est double et inversée. Diderot, quant à lui, n'apporte pas ces

[1] Sur ce point, voir l'article de Colas Duflo, « Le fin du finalisme. Les deux natures : Holmes ou Saunderson », *Recherches sur Diderot et l'*Encyclopédie, *op. cit.* p. 107-131 ; et celui de Laura Duprey, « Philosopher dans les ténèbres : la critique des causes finales dans la *Lettre sur les aveugles* », dans *L'Aveugle et le Philosophe*, *op. cit*., p. 107-125.

[2] Sur ce point, voir G. Stenger, « La théorie de la connaissance dans la *Lettre sur les aveugles* », *Recherches sur Diderot et l'*Encyclopédie, 1999 (16), p. 108 : « Il va sans dire que Diderot n'introduit pas subrepticement le finalisme qu'il combat au même moment sous le masque de Saunderson, mais il est clair aussi que l'évolution n'est pas si aveugle que ça : si un être vivant réussit à développer un organe donné, ce n'est pas par pur hasard mais parce que, pour "subsister […] et se perpétuer" (p. 50), il lui a fallu développer cet organe ».

[3] Certes, Saunderson sur son lit de mort s'éteint en invoquant le Dieu des philosophes (cf. *Lettre*, p. 52). Cependant, les implications du discours de Saunderson ne laissent aucun doute sur l'adhésion de Diderot au matérialisme athée. Cf. L. Duprey, *op. cit*., en particulier p. 123, note 73.

[4] *Lettre*, p. 63.

[5] *Ibid*.

[6] Cf. art. « Vision », dans *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société de gens de lettres*, en 17 tomes, Paris, chez Briasson, David l'aîné, Le Breton, Durand, 1751-1765, t. XVII, p. 343b-347a.

nuances, et insiste paradoxalement sur la seule « exactitude » entre l'image rétinienne et l'objet qu'elle représente.

Mais en quoi une telle exactitude peut-elle bien consister, dès lors que cette image, comme Diderot le souligne lui-même, n'est qu'une toile bidimensionnelle analogue aux productions des peintres ? L'auteur de la *Lettre* poursuit l'analogie en écrivant « qu'il n'y a rien de plus précis que la ressemblance de la représentation à l'objet représenté ; que la toile de ce tableau n'est pas si petite ; qu'il n'y a nulle confusion entre les figures[1] ». Ainsi, à l'encontre de Descartes qui, dans la *Dioptrique*, insistait sur la dissemblance entre les figures imprimées sur l'image rétinienne et celles des objets perçus, Diderot réintroduit dans la théorie de la perception une certaine forme de ressemblance : les figures qui paraissent sur la rétine constituent de parfaits reflets des objets représentés. Lorsque je perçois un cercle par la vue, il s'imprime bien un cercle au fond de mon œil ; preuve s'il en est que cette perception est une véritable *vision* et non une construction, c'est-à-dire un effet de jugement.

Ainsi Diderot, à la manière de Locke, s'appuie sur l'observation de l'image rétinienne pour fonder sa théorie de la perception. Mais tandis que l'auteur de l'*Essay* fait appel à cette peinture dans le but de soutenir que les sensations visuelles se réduisent à ce qui s'y imprime, le Philosophe y a recourt pour établir qu'elles délivrent bel et bien les qualités des corps. Nous connaissons les limites de l'argument : Condillac, dans son *Essai*, a signalé que l'image rétinienne, dans la mesure où elle ne fait pas l'objet d'une *expérience*, ne prouve rien quant aux aptitudes de la vue. Il vaut bien mieux, selon lui, partir de nos perceptions actuelles, qui, de fait, nous donne à voir de l'étendue en longueur, largeur et profondeur. Seulement, nous savons qu'une telle démarche suppose la réappropriation du dispositif cartésien de l'institution de nature. Diderot, à l'inverse de Condillac, ne se réapproprie pas ce dispositif, et choisit de faire de l'image rétinienne l'objet de la vision[2]. Reste à déterminer la façon dont il réalise cette réduction, sans présupposer, à la façon de Locke, une équivalence fondée certes sur un fait d'observation (l'image rétinienne) mais en elle-même inapparaissante.

L'auteur de la *Lettre*, à la différence de Condillac et de La Mettrie, ne se contente pas de supposer qu'un aveugle-né se mette à jouir de la vue, et d'avancer un certain nombre d'arguments pour convaincre son lecteur (sa lectrice[3]) qu'un tel homme sera à même de percevoir le cube et la sphère placés devant lui : avant toutes choses, *il interroge des aveugles-nés sur la nature de la vision*. Et ce, parce que de tels arguments ne sauraient emporter à eux seuls la conviction. La « destination[4] » de l'œil pourrait bien être, non pas de voir, mais, comme le soutient Berkeley, d'anticiper les

[1] *Lettre*, *ibid*.
[2] Au moins celui de la vision originaire, puisque, comme nous le verrons, Diderot conçoit un apprentissage du voir.
[3] La *Lettre sur les aveugles* s'adresse en effet à une femme, dont l'identité reste difficilement assignable. Sur ce point, voir *Lettre*, dans *Œuvres philosophiques*, P. Vernière (éd.), Paris, Garnier, 1998, p. 81, note 1 rédigée par P. Vernière.
[4] *Lettre*, dans *Œuvres complètes*, H. Dieckmann et J. Varloot (éd.), *op. cit*., p. 63.

sensations tactiles. En outre, les « principaux phénomènes de la vision[1] » pourraient dissimuler nombre de jugements d'expérience. Enfin, « l'exactitude des miniatures qui se peignent dans le fond de nos yeux[2] », ainsi que nous venons de le voir, ne rien prouver quant aux aptitudes du sens. Dans la *Lettre*, ces arguments n'ont de valeur probante qu'une fois associés au « témoignage » de l'aveugle sur la nature de la vision. Cette phrase remarquable mérite d'être à nouveau citée :

> On cherche à restituer la vue à des aveugles-nés ; mais si l'on y regardait de plus près, on trouverait, je crois, qu'il y a bien autant à profiter pour la philosophie en questionnant un aveugle de bon sens[3].

Il faut prendre soin d'attribuer toute son importance à cette déclaration, et de ne pas simplement comprendre que la cécité nous instruit de l'irréductibilité des sensations visuelles aux sensations tactiles : si le dialogue entre un philosophe et un aveugle est à même de fournir une solution « aux difficultés qui rendent la théorie de la vision et des sens si embarrassée et si incertaine[4] », c'est que la cécité est susceptible d'instruire *positivement* l'essence du voir[5]. Le Philosophe se donne ainsi les moyens d'accomplir une véritable genèse empirique, c'est-à-dire *de ne présupposer, à l'origine de sa théorie du sensible, aucun dispositif inapparaissant* : ce n'est ni une prétendue institution de nature ni un processus exclusivement mécaniste qui instruisent la question de l'origine, mais une authentique expérience, celle de la cécité.

En quoi l'aveugle détient-t-il sur la vision un savoir irréductible à celui du clairvoyant ? Si nombre de commentateurs ont signalé que la *Lettre* de Diderot venait pallier les insuffisances de l'opération de Réaumur, bien peu[6] se sont en revanche demandé comment, dans l'ouvrage, la cécité pouvait être source d'un savoir du *voir*. Or, c'est bien ce que soutient Diderot dans ces lignes. Et la suite de la *Lettre* l'établit certainement[7]. « L'aveugle du Puiseaux », y apprend-on, « estime la proximité du feu aux degrés de la chaleur[8] ». Il perçoit également « le voisinage des corps, à l'action de l'air sur son visage[9] ». Autrement dit, son épiderme lui permet de saisir aussi bien la distance, que

---

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid*., p. 54.
[4] *Ibid*.
[5] L'*incipit* de la *Lettre*, qui signale une expérience à laquelle ni Diderot ni sa correspondante n'ont pu assister (une opération de la cataracte réalisée par Réaumur), présente ainsi le propos qui va suivre comme le substitut à cette opération censée jeter une pleine lumière sur la nature de la vision : « Je suis donc revenu, Madame, à mon premier dessein ; et forcé de me passer d'une expérience où je ne voyais guère à gagner pour mon instruction ni pour la vôtre, […] je me suis mis à philosopher avec mes amis sur la matière importante qu'elle a pour objet », p. 17.
[6] Cf. les différents textes que Francine Markovits a consacrés au problème de Molyneux.
[7] Généralement, les commentateurs considèrent que Diderot ne traite du problème de Molyneux que dans le dernier tiers de la *Lettre*. Ce n'est pas le cas de K.E. Tunstall, qui a le mérite de voir à l'œuvre la question du savant irlandais tout au long de l'ouvrage. Cf. K.E. Tunstall, « Pré-histoire d'un emblème des Lumières : l'aveugle-né de Montaigne à Diderot », *op. cit*., p. 176 : « […] en s'intéressant à l'expérience réellement vécue de la cécité et en racontant une anecdote à propos d'un aveugle-né qu'il aurait vu, Diderot écrit et réfléchit sur le Problème à partir de la philosophie sceptique, épicurienne et libertine ».
[8] *Lettre*, p. 24.
[9] *Ibid*.

la situation des objets. Diderot mobilise à nouveau ce motif dans la seconde partie de la *Lettre*, au sujet du géomètre aveugle :

> Saunderson avait de commun avec l'aveugle du Puiseaux, d'être affecté de la moindre vicissitude qui survenait dans l'atmosphère, et de s'apercevoir, surtout dans les temps calmes, de la présence des objets dont il n'était éloigné que de quelques pas[1].

Cette capacité à percevoir la distance et la situation des corps n'est donc pas un don mystérieux propre à l'aveugle du Puiseaux, mais une aptitude que peuvent acquérir tous les aveugles. Ces différentes perceptions relèvent-elles du sens du toucher ? Certes, Diderot évoque ici des impressions ressenties à même la peau. Mais la particularité de ces anecdotes tient à ce que les objets, que ce soit le feu, les nuages ou le soleil, sont perçus *à distance du corps*. Or, qu'est-ce que percevoir à distance, si ce n'est voir ? Il semble que Diderot entende montrer ici toute la bizarrerie de la théorie berkeleyenne, qui affirme, à l'inverse, que la distance est perçue par le toucher mais non pas par la vue. Qu'est-ce que toucher, si ce n'est sentir près de soi, ou plutôt avec soi ? Et des bras télescopiques ne changeraient rien à l'affaire, car les objets touchés ne seraient alors pas davantage sentis à distance de soi, comme ils le sont par la vue. La perception des objets causée par l'action des rayons du soleil sur la peau est donc une sensation non pas tactile, mais bel et bien visuelle. Sur ce point, Diderot est parfaitement explicite : « Saunderson voyait donc par la peau[2] ». Et l'auteur de la *Lettre* de préciser sa pensée : la peau de Saunderson était « d'une sensibilité si exquise, qu'on peut assurer qu'avec un peu d'habitude, il serait parvenu à reconnaître un de ses amis dont un dessinateur lui aurait tracé le portrait sur la main, et qu'il aurait prononcé, sur la succession des sensations excitées par le crayon : « C'est monsieur Untel ». Il y a donc aussi une peinture pour les aveugles, celle à qui leur propre peau servirait de toile[3] ». Si les termes de « peinture » et de « toile », d'ordinaire employés pour désigner l'image rétinienne et la rétine elle-même, sont ici mobilisés pour caractériser la peau, aucun doute n'est plus permis : les sensations que les aveugles peuvent acquérir à même la peau sont de l'ordre de la vision ; la vue permet donc de voir toutes les qualités des corps – distance, figure, grandeur, situation[4]. Ainsi, ces quelques lignes constituent des éléments de réponse à la première question que Diderot voit à l'œuvre dans le problème de Molyneux[5], et à laquelle il répond positivement : un

[1] *Ibid*., p. 46-47.
[2] *Ibid*, p. 47.
[3] *Ibid*.
[4] Saunderson situe les nuages et le Soleil à distance de son corps. Par ailleurs, bien que les rayons lumineux sur son visage ne lui permettent pas de sentir la figure du cercle, la précision de Diderot lorsqu'il parle du « disque du Soleil » donne à penser qu'une impression plus fine sur la peau de l'aveugle pourrait lui transmettre cette idée. Enfin, et le passage symétrique sur l'aveugle du Puiseaux confirme cette supposition : « Il est si sensible aux moindres vicissitudes qui arrivent dans l'atmosphère, qu'il peut distinguer une rue d'un cul-de-sac », p. 24.
[5] Cf. *Lettre*, p. 59 : « La question de l'aveugle-né, prise un peu plus généralement que M. Molyneux ne l'a proposée, en embrasse deux autres que nous allons considérer séparément. On peut demander : 1° si l'aveugle-né verra aussitôt que l'opération de la cataracte sera faite ; 2° dans le cas qu'il voie, s'il verra suffisamment pour discerner les figures ; s'il sera en état de leur appliquer sûrement, en les voyant, les mêmes noms qu'il leur donnait au toucher ; et s'il aura démonstration que ces noms leur conviennent ».

aveugle à qui l'on rendrait la vue serait capable, au bout d'un certain temps[1], de distinguer par la vue les objets présents devant lui.

Diderot soutient donc dans sa *Lettre* un paradoxe inouï : les aveugles sont susceptibles de recevoir des sensations visuelles auxquelles les clairvoyants eux-mêmes, assujettis qu'ils sont à leurs organes oculaires, n'ont pas accès[2]. Diderot n'a-t-il pourtant pas dénoncé, au début de l'ouvrage, l'illusion qui consiste à attribuer aux aveugles le sentiment de la vue ? N'a-t-il pas fustigé l'aveugle aux bâtons de la *Dioptrique*, qui, d'après Descartes, « voit des mains » ?

La critique diderotienne de l'optique géométrique, loin d'être incompatible avec cette conception d'une « vision épidermique », vient au contraire la compléter. L'erreur de Descartes n'a pas été de faire de la cécité un modèle d'intelligibilité des phénomènes, mais d'avoir donné des bâtons à son aveugle, et cru ainsi élucider le mécanisme d'élaboration des sensations visuelles. Car une telle hypothèse, outre son caractère infondé, présente l'inconvénient de dissoudre la spécificité des sentiments de la vue. Faire de l'épiderme de l'aveugle l'équivalent de la toile rétinienne, c'est, au contraire, se donner les moyens d'appréhender le véritable dispositif d'élaboration du sensible – la sensation est vécue sans médiation, à même l'organe – et de saisir ce que peut la vue indépendamment de l'interaction visuo-tactile[3]. Si, comme l'écrit l'historienne Zina Weygand, « C'est […] à Diderot que revient la gloire d'avoir […] dépassé le problème théorique de l'aveugle-né recouvrant la vue, pour s'intéresser au "monde des aveugles"[4] », il faut ajouter que cet intérêt s'inscrit dans le cadre précis de la résolution d'un tel problème. Il paraît ainsi légitime d'interpréter les aveugles mis en scène dans ce texte comme des analogues critiques des aveugles aux bâtons conçus par Descartes.

Si la cécité peut ainsi instruire la nature du voir, elle peut encore indiquer, non pas certes la façon dont les sensations adviennent à l'âme, mais le *lieu* de la sensibilité.

Diderot ne tente pas, à la manière de La Mettrie, de concevoir la transformation de l'image rétinienne en une reproduction tridimensionnelle de la chose perçue *via* sa matérialisation sous la forme de petits globules. Il refuse toute conception qui fait de la perception l'effet de l'action des nerfs

[1] Nous verrons dans la seconde partie de cette étude, la forme particulière que prend la genèse sensorielle chez Diderot.
[2] Il s'agit là d'une thèse que le Philosophe maintiendra jusque dans les *Additions à la Lettre sur les aveugles*, publiées en 1782. Dans cet ouvrage, il s'agit pour Diderot d'éprouver les thèses qu'il défendait en 1749, au moyen du témoignage de la nièce de Sophie Volland, Mélanie de Salignac, aveugle de naissance, décédée en 1766 à l'âge de vingt-deux ans. Diderot retranscrit ses propos : « Si vous aviez tracé sur ma main, avec un stylet, un nez, une bouche, un homme, une femme, un arbre, certainement je ne m'y tromperais pas ; je ne désespérerais pas même, si le trait était exact, de reconnaître la personne dont vous m'auriez fait l'image : ma main deviendrait pour moi un miroir sensible ; mais grande est la différence de sensibilité entre cette toile et l'organe de la vue ». Et un peu plus loin : « Si la peau de ma main égalait la délicatesse de vos yeux, je verrais par ma main comme vous voyez par vos yeux, et je me figure quelquefois qu'il y a des animaux qui sont aveugles, et qui n'en sont pas moins clairvoyants ». *Additions à la Lettre sur les aveugles*, dans *Œuvres complètes*, *ibid*., p. 106.
[3] Le propre de ce type de perceptions est de ne pouvoir faire en même temps l'objet d'une exploration tactile : les choses ressenties à même la peau au moyen de l'air, des rayons du Soleil ou de tout autre intermédiaire, sont nécessairement situées à quelque distance du corps propre.
[4] Z. Weygand, *Vivre sans voir. Les Aveugles dans la société française, du Moyen Âge au siècle de Louis Braille*, Paris, éditions Créaphis, 2003, p. 79.

sur le cerveau – qu'il s'agisse de celle de l'institution de nature, ou de la théorie matérialiste de son prédécesseur :

> [...] je ne craindrais point qu'un philosophe lui [*sc.* à l'aveugle du Puiseaux] objectât que les nerfs sont les causes de nos sensations, et qu'ils partent tous du cerveau : quand ces deux propositions seraient aussi démontrées qu'elles le sont peu, surtout la première, il lui suffirait de se faire expliquer tout ce que les physiciens ont rêvé là-dessus, pour persister dans son sentiment[1].

L'objection qu'adresse Diderot à la théorie mécaniste de la perception est ainsi son caractère non démontré, non fondé, son statut de supposition gratuite[2]. Non pas que les hypothèses soient à bannir par principe[3] – mais doivent l'être celles qui prétendent passer pour des principes. Or, telles sont celles de Descartes et de tous les philosophes qui ont suivi. Puisque Kepler a réduit l'organe de la vue à un dispositif optique privé de sensibilité, il ne fait pour eux aucun doute que la vision est occasionnée par l'action des nerfs sur le cerveau, et non immédiatement par l'image rétinienne elle-même. Ce n'est pas l'œil qui voit, mais l'âme : voici ce dont personne ne doute depuis les *Paralipomènes à Vitellion*. Or, la mécanisation de l'œil n'implique pas nécessairement son insensibilité, et l'expérience de la cécité donne bien plutôt à penser que la sensation émerge à même l'organe du sens :

> Si jamais un philosophe aveugle et sourd de naissance fait un homme à l'imitation de celui de Descartes, j'ose vous assurer, Madame, qu'il placera l'âme au bout des doigts ; car c'est de là que lui viennent ses principales sensations, et toutes ses connaissances[4].

Nous croyons d'ordinaire que c'est l'âme qui sent, parce que nous privilégions l'organe de la vue et que les yeux se trouvent à proximité du cerveau. Lorsque nous méditons, nous faisons jouer notre imagination, et pensons ressentir une fatigue au niveau du cerveau. Nous attribuons ainsi à cet organe le statut de siège de la sensibilité, alors que ce sont en fait nos yeux qui se fatiguent, et non une prétendue substance spirituelle localisée dans la tête[5]. Dès lors, l'hypothèse cartésienne n'a plus lieu d'être et doit être abandonnée au profit d'une conception qui fait de l'organe du sens le lieu même de la sensibilité. Dans la *Lettre sur les aveugles*, Diderot propose donc une théorie résolument

---

[1] *Lettre*, p. 32.
[2] Par conséquent, nous ne pouvons souscrire au propos d'Éliane Martin-Haag lorsqu'elle écrit que selon Diderot, « Descartes a eu raison de considérer que la perception qualitative de l'étendue, de la distance et des couleurs, résulte simplement des impulsions reçues de l'extérieur et transmises au cerveau par les nerfs optiques », et qu'elle ajoute que dans la *Lettre,* « le sens de la vue ne reçoit pas l'objet lui même, mais des mouvements qui proviennent de l'objet » (« Diderot et la pensée des mathématiques », *Kairos*, 1996 (VIII), p. 113-114).
[3] C'est bien ce à quoi procède Saunderson sur son lit de mort, lorsqu'il médite sur la formation du monde.
[4] *Lettre*, p. 31.
[5] Cf. *ibid*., : « Et qui l'avertirait que sa tête est le siège de ses pensées ? Si les travaux de l'imagination épuisent la nôtre, c'est que l'effort que nous faisons pour imaginer est assez semblable à celui que nous faisons pour apercevoir des objets très proches ou très petits. Mais il n'en sera pas de même de l'aveugle et sourd de naissance : les sensations qu'il aura prises par le toucher seront, pour ainsi dire, le moule de toutes ses idées ; et je ne serais pas surpris, qu'après une profonde méditation, il eût les doigts aussi fatigués que nous avons la tête ».

matérialiste de la perception, qui réduit le dualisme ontologique à un préjugé de clairvoyant, et, au moyen d'une *expérience*, fait de chaque organe le sujet du sensible[1].

Aussi Diderot peut-il s'autoriser à faire de l'image rétinienne, et donc, des figures des corps, des objets propres de la vue[2]. Les objets du monde ne sont pas jugés, mais bien appréhendés par les sens, quoique d'une manière à chaque fois totalement singulière. Diderot entend donc, comme La Mettrie et Condillac avant lui, préserver la visibilité des corps. Une telle visibilité rend possible la comparaison des « séries sensibles », qui, tout en étant matériellement hétérogènes les unes aux autres, peuvent être dites formellement ou structurellement homogènes, au sens où elles sont toutes douées d'une « réalité objective », c'est-à-dire d'un contenu authentiquement représentatif. Un aveugle à qui l'on aurait rendu la vue serait donc en mesure de voir les objets qui lui font face[3]. Seulement, à la différence de ses prédécesseurs, le Philosophe, grâce à son approche résolument neuve de la cécité, parvient à penser la visibilité des corps, et, par là même, la sensation originaire, dans le strict respect du précepte empiriste de suspension de toute considération portant sur l'inapparaissant. À cet égard, il est tout à fait remarquable qu'un tel respect, rendu possible par l'expérience de la cécité, soit conditionné par le recours à la fiction[4]. Ou plutôt, qu'une telle expérience de la cécité soit elle-même de l'ordre de la fiction. Car il va de soi que Diderot, dans la *Lettre*, ne retranscrit pas fidèlement les témoignages qu'il rapporte. Si les aveugles auxquels il donne la parole ont réellement existé, il en fait des personnages littéraires[5]. L'accès à l'origine, abstraction faite de toute hypothèse infondée sur

[1] D'où, aussi, « l'anatomie métaphysique » de la *Lettre sur les sourds et muets* (*op. cit*., p. 140), qui consiste à faire de chaque sens un sujet à part entière. Cependant, chacun d'eux n'en est pas moins conçu comme une modalité particulière du toucher. Cf. Diderot, *Le Rêve de d'Alembert*, dans *Œuvres complètes, op. cit*., t. XVII, p. 145-146 : « […] cette sensibilité pure et simple, ce toucher se diversifie par les organes émanés de chacun des brins ; un brin formant une oreille, donne naissance à une espèce de toucher que nous appelons bruit ou son ; un autre formant le palais, donne naissance à une seconde espèce de toucher que nous appelons saveur ; un troisième formant le nez et le tapissant donne naissance à une troisième espèce de toucher que nous appelons odeur ; un quatrième formant un œil donne naissance à une quatrième espèce de toucher que nous appelons couleur ». Ainsi, c'est le fait de concevoir la sensibilité sur le modèle du contact qui, paradoxalement, autorise Diderot à penser l'irréductibilité des sensibles.

[2] De ce fait, nous ne pouvons souscrire à la thèse de Giovanni Ioro Giannoli (*op. cit*.), selon laquelle Diderot présuppose ce qu'il s'attache à établir, à savoir l'existence d'une correspondance entre les différentes données sensorielles, et commet ainsi une pétition de principe.

[3] Diderot, cependant, estime que seules les figures planes sont accessibles à la vision originaire : « J'ai substitué le cercle à la sphère, et le carré au cube, parce qu'il y a toute apparence que nous ne jugeons des distances que par l'expérience ; et conséquemment, que celui qui se sert de ses yeux pour la première fois, ne voit que des surfaces, et qu'il ne sait ce que c'est que saillie ; la saillie d'un corps à la vue consistant en ce que quelques-uns de ses points paraissent plus voisins de nous que les autres », *Lettre*, p. 69.

[4] Diderot prétend ainsi tirer de la fiction des enseignements certains. Sur ce point, nous ne suivrons donc pas Jean-Claude Bourdin, pour lequel si la « liberté conquise par la philosophie a comme résultat de favoriser l'usage de formes de connaissance non assujetties à l'expérience sensible et au critère du bon sens rationnel (comme la divination, l'inspiration, le rêve, l'analogie, etc.), c'est aussi parce qu'elle a comme revers l'impossibilité de jamais pouvoir rejoindre les certitudes péniblement acquises dans les sciences. Autrement dit, Diderot a été conscient de l'incapacité de la raison à résoudre les questions traditionnelles de la métaphysique, mais il a voulu saisir dans ce diagnostic une chance inattendue pour la philosophie : devenir la poésie de la raison ». J.-C. Bourdin, « Matérialisme et scepticisme chez Diderot », *Recherches sur Diderot et sur l'*Encyclopédie, 1999 (26), p. 91.

[5] Sur ce point, voir les différents articles de Kate Tunstall, en particulier « L'aveugle qui suit l'aveugle qui suit l'aveugle qui suit l'aveugle : la philosophie intertextuelle de la *Lettre sur les aveugles* », *op. cit*.

l'inapparaissant, s'effectue ainsi par le biais de la fiction[1]. Ce qui ne signifie pas que cette origine soit elle-même de part en part fictionnelle : bien que le sentiment du relief ne s'acquière qu'avec le temps et ne fasse pas partie, originellement, des sensations de la vue, l'on peut dire que celles que l'on éprouve aujourd'hui sont celles-là mêmes que le sens est, par nature, à même de délivrer.

De là, Diderot, d'une façon analogue à Condillac et La Mettrie, va considérer le jugement comme l'instance qui, loin de s'immiscer dans la sensation pour susciter la perception de l'objet, intervient *a posteriori* pour comparer les données sensibles.

Le jugement *a posteriori*

Selon Diderot, que le sens de la vue suffise à délivrer les apparences des corps ne signifie pas qu'il permette de les identifier comme étant celles-là mêmes que les objets tactiles impriment au fond des yeux. C'est sur ce point que Locke et Berkeley ont raison contre Condillac et La Mettrie : la dissemblance fondamentale qui existe entre les sensations de la vue et les sensations du tact fait obstacle à leur correspondance immédiate sous l'égide du jugement[2]. Autrement dit, le jugement, à s'en tenir aux données fournies par la vue et le toucher, ne peut constater aucune similitude entre ces deux séries de sensations. L'aveugle qui a recouvré la vue pourra certes distinguer l'un de l'autre les objets qui lui font face, mais ne les identifiera pas comme étant ceux que le tact lui a fait connaître. C'est la raison pour laquelle Diderot distingue la question de la *perception* des objets de celle de leur *reconnaissance* :

> […] voyons, dis-je, s'il [*sc.* l'aveugle à qui l'on aurait rendu la vue] reconnaîtrait à la vue les corps qu'il aurait touchés, et s'il serait en état de leur donner les noms qui leur conviennent[3].

Ainsi, « des personnes grossières, sans éducation, sans connaissance, et non préparées[4] » répondront au hasard à la question de Molyneux, ou « conviendront ingénument qu'elles n'aperçoivent rien dans les objets qui se présentent à leur vue qui ressemble à ce qu'elles ont touché[5] ». Si l'auteur de la *Lettre* s'accorde avec Condillac et La Mettrie pour concevoir une perception visuelle dépourvue de

[1] Sur le primat de la fiction sur l'expérimentation dans la *Lettre sur les aveugles*, voir K.E. Tunstall, « Ethics and the work of fiction : Diderot's answer to Molyneux's question », dans *Fiction And The Frontiers of Knowledge* : *Law, Literature And Philosophy in Europe, 1500-1800,* A. Tadié et R. Scholar (dir.), Burlington, VT Ashgate Pub. Co., 2010, à paraître.
[2] Sur la nécessité de l'éducation littéraire et philosophique pour bien juger des apparences, voir K.E. Tunstall, « The judgement of experience : seeing and reading in Diderot's *Lettre sur les aveugles* », *French Studies*, vol. LXII, 2008 (4), p. 404-416.
[3] *Lettre*, p. 67.
[4] *Ibid*.
[5] *Ibid*.

tout jugement, et attribuer à la faculté judicative le seul rôle de comparer entre elles les « séries sensibles », il entreprend de montrer, dans ces dernières pages, qu'étant donné l'absence de *sensibles* communs, le jugement ne peut se contenter des données des sens : il lui faut au contraire s'en abstraire pour retrouver, sous le sensible, les figures qui s'y cachent[1].

Les aveugles-nés capables d'effectuer des comparaisons, à la différence des « personnes grossières », seront à même de reconnaître visuellement les figures, en « appliquant par la pensée leur attouchement sur ces corps qui sont à distance[2] ». Il s'agit en somme de toucher virtuellement les figures que l'œil a su discerner à l'aide de la différence de couleurs entre le fond et l'objet. Seulement, cette comparaison toute empirique ne donnera lieu à aucune connaissance véritable[3] : l'hétérogénéité des figures continuera de faire obstacle à leur reconnaissance certaine.

En revanche, selon Diderot, un métaphysicien aveugle-né sera capable de reconnaître les figures que son tact lui avait appris à connaître. Mais qu'est-ce qu'un métaphysicien ? C'est « une personne qui [saisit], dans les questions qu'on lui propose, tout ce que le raisonnement et la condition de ses organes lui permettent d'apercevoir[4] ». Le métaphysicien ne se contente pas d'appliquer virtuellement son attouchement à ce qu'il voit, mais sait comparer deux séries d'idées, « les idées qui lui viennent par les yeux, avec celles qu'il a prises par le toucher[5]». Il sait abstraire, et peut ainsi apercevoir que l'idée de figure, abstraite de la sensation visuelle dans laquelle elle s'origine, est identique à l'idée de figure abstraite des sensations tactiles où elle lui est pour la première fois apparue.

Seulement, en raison de scrupules que n'aura jamais l'homme de la rue, le métaphysicien doutera de la validité de son jugement :

> Qui m'a révélé que, si je m'en approchais, ils ne disparaîtraient pas sous mes mains ? Que sais-je si les objets de ma vue sont destinés à être aussi les objets de mon attouchement ? J'ignore si ce qui m'est visible est palpable ; mais quand je ne serais point dans cette incertitude, et que je croirais sur la parole des personnes qui m'environnent, que ce que je vois est réellement ce que j'ai touché, je n'en serais guère plus avancé. Ces objets pourraient fort bien se transformer dans mes mains, et me renvoyer par le tact des sensations toutes contraires à celles que j'en éprouve par la vue[6].

[1] Autrement dit, selon Diderot, ce qui est commun dans les sensibles n'est pas sensible, ou plutôt, en tant que sensible, n'est pas commun : seule l'abstraction permet d'accéder aux figures géométriques – qui ne forment pas tant la texture du réel que le *terminus ad quem* des opérations de l'esprit.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid*.
[4] *Ibid*., p.64.
[5] *Ibid*., p. 68.
[6] *Ibid*., p.142.

Deux scrupules[1] d'origine condillacienne[2] ôtent ainsi au jugement du métaphysicien sa certitude. D'une part, celui de la possible inexistence des objets de la vue, ou scrupule idéaliste : la comparaison mentale des propriétés géométriques des corps ne suffit pas à attester, selon Diderot, l'existence des corps visibles, qui pourraient n'être qu'illusions. Il s'agit là du problème classique de l'existence des objets extérieurs : comment puis-je en être assuré, puisque, dans la perception, je ne suis pas en relation avec des choses, mais avec des représentations ? La réponse de Descartes est bien connue : si mes sensations n'étaient occasionnées par aucun corps, alors même que j'incline naturellement à le penser, Dieu me tromperait, ce qui est proprement impossible[3]. Mais si, comme l'a montré Saunderson sur son lit de mort, l'existence de Dieu n'est pas certaine, si, par conséquent, celle-ci ne peut plus servir de ressort à la démonstration, comment prouver encore l'existence de la matière ? Berkeley avait déjà refusé l'argument cartésien de la véracité divine, mais pour un motif inverse à celui de Diderot : d'après lui, si la matière n'existe pas, Dieu ne me trompe pas, dans la mesure où ma tendance à croire en son existence n'est pas une inclination naturelle, mais un simple préjugé[4]. Diderot, alerté par les scrupules de Condillac du danger idéaliste encouru par l'empirisme, s'attache à montrer, dans la *Lettre sur les aveugles*, que l'on peut être à la fois empiriste et matérialiste.

Le second scrupule est celui de la possible contradiction entre les sensations visuelles et les sensations tactiles, possibilité que les clairvoyants éprouvent régulièrement, notamment au travers des images projetées sur les miroirs, ou de celles représentées par les peintres sur leur toile. Aussi le métaphysicien ne peut-il, en définitive, identifier avec certitude les objets qu'il perçoit. Locke a donc raison de soutenir que « l'aveugle ne serait pas capable, à la première vue, d'assurer avec quelque confiance quel serait le cube, et quel serait le globe[5] ». Seulement, c'est pour de mauvaises raisons qu'il répond correctement à la question posée, puisqu'il n'invoque pas les scrupules qui auraient dû être les siens, mais fonde sa réponse sur la dissemblance des sensations visuelles aux sensations tactiles. Or, en tant que métaphysicien lui-même, il aurait dû savoir que, grâce à l'abstraction, une telle dissemblance est tout à fait surmontable. Ainsi que Diderot le laisse entendre, il aurait dû fonder sa réponse sur les scrupules en question : « Mais, *aurait-il continué avec Locke*, peut-être que, quand j'appliquerai mes mains sur ces figures, elles se transformeront l'une en l'autre[6] ».

---

[1] Et non pas trois, comme le soutient Richard Glauser en distinguant le scrupule portant sur l'existence continue des corps, celui sur leur identité numérique, et enfin celui sur leur changement de figure. « Diderot et le problème de Molyneux », *Les Études philosophiques*, 1999 (3), p. 383-410 : d'après cet auteur, « […] le métaphysicien n'est pas assailli par un doute concernant l'existence distincte, par rapport à lui, des corps qu'il voit. Il semble certain qu'ils sont extérieurs » (p. 403). Selon nous, il y a là une certaine confusion entre le *sentiment* d'extériorité, que, certes, le doute n'atteint pas tant il est manifeste, et la *connaissance* de l'extériorité, qui demeure douteuse. Les deux premiers scrupules distingués par Richard Glauser se réduisent donc à un seul et même scrupule portant sur l'existence des corps.

[2] Cf. *Essai*, *op. cit*., première partie, section sixième, § 14, p. 185-186.

[3] Cf. Descartes, *Méditations métaphysiques*, *op. cit*., méditation sixième, p. 63.

[4] Cf. Berkeley, *Traité des principes de la connaissance humaine*, dans *Œuvres*, *op. cit*., vol. I, section 4, p. 300-301.

[5] *Essay*, *op. cit*., livre II, chap. IX, § 8, p. 100.

[6] *Lettre*, p. 68 (nous soulignons).

Finalement, seul un professeur de mathématiques aveugle, tel Nicholas Saunderson, sera à même d'identifier parfaitement les figures du problème, parce qu'il aura pu remarquer que ses élèves le comprenaient lorsqu'il démontrait devant eux leurs propriétés géométriques : les étudiants de Saunderson retrouvaient visuellement les propriétés que leur professeur démontrait à l'aide de son abaque. Seule la géométrie et l'expérience intersubjective peuvent ainsi attester, *via* la ressemblance entre les objets du tact et ceux de la vue, l'existence des corps :

> Il reste donc pour démontré que Saunderson aurait été assuré qu'il ne se trompait pas dans le jugement qu'il venait de porter du cercle et du carré seulement, et qu'il y a des cas où le raisonnement et l'expérience des autres peuvent éclairer la vue sur la relation du toucher, et l'instruire que ce qui est tel pour l'œil, est tel aussi pour le tact[1].

Pour Diderot, il était absolument décisif de fournir une réponse positive au problème de Molyneux : considérer comme indépassable l'hétérogénéité des sensibles, et soutenir en conséquence que l'aveugle-né n'aurait pas été capable d'apparier ses sensations aurait signifié la victoire de l'idéalisme : affirmer que les sensations visuelles n'emportent aucune ressemblance avec les sensations tactiles, c'est aussitôt douter que ce qui est visible soit également palpable et, à terme, anéantir la dimension représentative des sensations – à la manière de Berkeley qui, dans les *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*, réduit toutes les sensations à de simples modifications de l'âme. Le caractère positif de la réponse diderotienne à Molyneux dépend donc clairement d'un souci de préserver l'empirisme de l'idéalisme de Berkeley. Dans son effort pour perfectionner l'empirisme issu de Locke, l'auteur de la *Lettre* retrouve la posture de La Mettrie et Condillac. Mais, tandis que pour Condillac le jugement peut se contenter de décalquer les sensations porteuses de sensibles communs[2], Diderot estime que celui-ci doit faire appel à des idées géométriques.

Mais est-ce à dire que le matériau dont se nourrit l'opération judicative est irréductible à la sensibilité, et uniquement tiré, à l'instar du jugement cartésien, des raisons de la géométrie ? Après avoir délivré l'empirisme de tout dispositif inapparaissant au niveau de l'élaboration de la sensation, Diderot aurait-il réintroduit non pas l'inaperçu, mais l'imperceptible au niveau du jugement qui « détermine quelque chose » à son propos ?

De prime abord, la page dans laquelle le Philosophe distingue plusieurs réponses possibles au problème de Molyneux apparaît bien comme une réécriture du passage des *Réponses* qui traite du bâton plongé dans l'eau. Dans un texte comme dans l'autre, les individus perçoivent la même chose exactement, mais portent sur cette chose un jugement différent : preuve s'il en est que la sensation ne

[1] *Ibid*., p. 70.
[2] Autrement dit, selon l'abbé, voir un cube est suffisant pour juger qu'il s'agit d'un cube.

suffit pas à produire le jugement droit[1]. Au contraire, pour les contemporains empiristes de Diderot, à telle vision correspond tel jugement : ce n'est jamais, selon eux, le jugement qui conditionne « l'intelligence du sensible », mais le sensible qui suscite le jugement d'entendement. Pour Diderot, il est tout simplement impossible de fournir une unique réponse à la question du savant irlandais : les jugements perceptifs varient en fonction de l'intelligence du sujet[2]. Si, comme le souligne de bon droit Véronique Le Ru, Diderot, dans la *Lettre sur les aveugles*, « tire sa révérence à Descartes[3] », c'est sans doute sur cet aspect des rapports sensations/jugement qu'un tel hommage se trouve le plus clairement signalé. Pour Diderot comme pour Descartes – il revient à Richard Glauser de l'avoir indiqué[4] – c'est le jugement de la raison qui confère à la perception sensible sa certitude. Il est ainsi vraisemblable que le Descartes des *Réponses* aurait considéré qu'un adulte encore nourri des préjugés de son enfance n'aurait pas été capable de reconnaître les figures du problème de Molyneux : jugeant d'après ses sens et non d'après sa raison, il n'aurait pu inférer l'identité des corps en perspective que ses yeux lui auraient rendus visibles, avec ceux que son tact lui avaient appris à connaître. Avons-nous donc affaire, dans la *Lettre sur les aveugles*, à la réponse manquante de Descartes au problème de Molyneux ? Diderot, en plaçant sa réponse positive dans la bouche du géomètre et non du métaphysicien, s'est-il contenté de renverser la subordination cartésienne des mathématiques à la métaphysique – demeurant, pour le reste, on ne peut plus fidèle à Descartes[5] ?

En réalité, la théorie diderotienne de la perception est authentiquement empiriste. Qu'est-ce qui distingue en effet la réponse du géomètre de celle du métaphysicien ? Ce n'est pas l'aptitude que posséderait le premier, à l'exclusion du second, à reconnaître le cube et la sphère. L'un comme l'autre est capable d'abstraire du sensible les propriétés géométriques des corps :

---

[1] C'est une thèse que Diderot ne cessera de réaffirmer par la suite. Cf. *Réfutation suivi de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'Homme,* dans *Œuvres philosophiques, op. cit.,* p. 563 : « Sentir, c'est juger. Cette assertion comme elle est énoncée, ne me paraît pas rigoureusement vraie. Le stupide sent, mais peut-être ne juge-t-il pas. L'être totalement privé de mémoire sent, mais il ne juge pas ; le jugement suppose la comparaison de deux idées ». Et plus loin, p. 606 : « La nature de l'esprit consiste à observer des rapports. Ajoutez : Je le veux ; mais est-ce l'oreille qui observe et compare des rapports ? non. Est-ce l'œil qui observe et compare des rapports ? non. Ils reçoivent des impressions, mais c'est ailleurs que la comparaison s'en fait. Cette opération n'est d'aucun des sens, à qui appartient-elle donc ? Au cerveau, je crois ».

[2] Il appartient à Francine Markovits (cf. « Une figure paradoxale des Lumières : l'aveugle », *op. cit*., p. 45) et à Kate Tunstall (« L'aveugle qui suit l'aveugle qui suit l'aveugle qui suit l'aveugle », *op. cit*., p. 77-78) d'avoir souligné le « singularisme » de la réponse diderotienne au problème de Molyneux. Kate Tunstall conclut de là que, pour Diderot, le problème de Molyneux ne présente aucun intérêt, précisément parce qu'il admet quasiment autant de réponses que d'individus. C'est sur ce point que nos positions diffèrent : selon nous, et ainsi que nous tentons de le montrer, répondre à la question du savant irlandais est essentiel aux yeux de Diderot. En somme, le relativisme de Diderot n'a rien à voir avec une quelconque dissolution du problème de Molyneux, mais signifie une thèse bien précise, celle d'après laquelle « l'intelligence du sensible » n'est pas immanente au sensible.

[3] V. Le Ru, « La *Lettre sur les aveugles* et le bâton de la raison », *op. cit*., p. 36.

[4] Cf. R. Glauser, *op. cit*., p. 407 : « Voilà mise en scène la thèse des *Pensées philosophiques* suivant laquelle la certitude fondée uniquement sur les données sensorielles est inférieure à celle de la raison ».

[5] Ainsi que le soutient Richard Glauser. *Ibid*., p. 408-409 : « Mais Diderot, en 1749, est un fils de son temps anti-cartésien : loin d'admettre avec l'auteur des *Meditationes de prima philosophia* que la métaphysique fournit à la science son fondement, il subordonne la certitude de la première à celle de la seconde. Certes, la métaphysique est indispensable en raison des doutes qu'elle suscite ; si on ne les rencontrait pas, on ne saurait les surmonter. Mais leur dépassement, lorsqu'il est possible, se réalise par la connaissance scientifique, non par la métaphysique ». Paul Vernière, en écrivant que dans la *Lettre*, « Diderot demeure en somme fidèle à l'option rationaliste », allait déjà dans ce sens. *Lettre*, *op. cit*., introduction, p. 77.

> Si nous substituons un géomètre au métaphysicien, Saunderson à Locke, il dira comme lui que, s'il en croit ses yeux, des deux figures qu'il voit, c'est celle-là qu'il appelait carré, et celle-ci qu'il appelait cercle[1].

Seulement, comme nous l'avons indiqué, le géomètre ne sera pas arrêté par les scrupules du métaphysicien, parce qu'il aura *expérimenté* avec ses étudiants qu'à un objet visible correspond un objet tactile, parce que ceux-ci possèdent des propriétés communes. En somme, tout se passe comme si le géomètre aveugle avait usé de façon concomitante du tact et de la vue. La leçon de Diderot est donc parfaitement claire : puisque le métaphysicien connaît aussi bien que le mathématicien les propriétés géométriques des figures, c'est uniquement l'expérience concrète de celles-ci qui permet d'identifier les objets et d'échapper ainsi au scepticisme. Si les sensations ne suffisent pas pour bien juger (contre Condillac), le jugement géométrique qui vient les éclairer provient de l'expérience (contre Descartes)[2]. Chacun des sens est susceptible de donner accès au sentiment d'extériorité, et même d'autoriser l'élaboration d'une mathématique, mais seul l'usage concomitant des sens peut assurer au sujet que ce sentiment n'est pas de l'ordre de l'illusion. Seule l'expérience sensible permet d'attester, *via* les idées géométriques qu'elle recèle, l'existence de la matière[3]. Sur ce point, Diderot s'éloigne définitivement de Descartes, pour lequel l'usage concomitant des sens ne peut fournir aucune certitude tant que l'existence de Dieu n'est pas venue attester que derrière les sensations se trouvent bien des choses pour les occasionner. Imaginer un cours de mathématiques dispensé par Saunderson revient ainsi à mettre en scène l'expérience intersensorielle nécessaire à la connaissance des corps. Si, à l'aide de l'abstraction géométrique et sans l'aide de Dieu, les clairvoyants peuvent s'assurer de la matérialité du monde, ceux à qui un sens fait défaut le peuvent encore, *via* une expérience sensible partagée et mathématiquement verbalisée.

La *Lettre sur les aveugles* n'entretient donc pas avec les *Pensées philosophiques* de 1746 un rapport de continuité et d'héritage aussi étroit que l'estime Richard Glauser[4]. S'il est vrai que l'opus de 1749 consacre une nouvelle fois la supériorité du jugement rationnel sur le jugement issu des sens, il n'en introduit pas moins une thèse résolument neuve, celle suivant laquelle ce jugement rationnel se fonde sur l'expérience sensible de la comparaison des corps. Que l'épistémologie de la *Lettre* vienne ainsi rompre en partie avec celle des *Pensées philosophiques* n'a rien de surprenant : comment le

---

[1] *Lettre*, p. 68.

[2] Sur ce point, voir ce qu'écrit Yvon Belaval à propos des philosophes des Lumières en général : « Pour mesurer, il faut *partir* des phénomènes : voici donc inversé le mouvement du métaphysique au physique qui caractérise Descartes ; désormais ce n'est plus la pensée qui est le critère de l'existence, mais le sensible (en terme kantien : l'esthétique) » (« La crise de la géométrisation au siècle des Lumières », *Revue internationale de philosophie*, 1952 (XXI), p. 341).

[3] L'existence, certes, mais non pas les propriétés, qui demeurent tout à fait inconnues : « Mais de ce que nos sens ne sont pas en contradiction sur les formes, s'ensuit-il qu'elles nous soient mieux connues ? Qui nous a dit que nous n'avions point affaire à de faux témoins ? Nous jugeons pourtant. Hélas ! madame, quand on a mis les connaissances humaines dans la balance de Montaigne, on n'est pas éloigné de prendre sa devise. Car, que savons-nous ? ce que c'est que la matière ? nullement ; ce que c'est que l'esprit et la pensée ? encore moins ; ce que c'est que le mouvement, l'espace et la durée ? point du tout […] ». *Lettre*, p. 72. Comme l'a souligné André Charrak dans l'article qu'il a consacré à cet ouvrage, « Aucune idée de la substance matérielle n'est alors productible sans que soit prise en compte la manifestation sensible des propriétés des corps, qui varie selon les organes », « Géométrie et métaphysique dans la *Lettre sur les aveugles* », *op. cit*., p. 53.

[4] Cf. R. Glauser, *op. cit*. L'idée d'une solidarité entre ces deux textes est également défendue par F. Venturi dans *Jeunesse de Diderot*, Genève, Slatkine Reprints, 1967 et par R. Niklaus dans son introduction à la *Lettre sur les aveugles*, éd. Niklaus, Genève, Droz, 1951.

jugement géométrique pourrait-il être à lui seul producteur de certitude, quand l'existence de Dieu, lors du discours de Saunderson mourant, s'est révélée douteuse au plus haut point ? Dans ce cas, il ne reste d'autre issue que d'en passer par la comparaison des données sensorielles, comparaison rendue possible par les propriétés géométriques qui en ont été abstraites[1]. *La Lettre sur les aveugles* ne marque donc pas seulement un tournant matérialiste dans l'itinéraire philosophique de Diderot[2] : elle initie aussi la posture authentiquement empiriste qu'il ne cessera plus d'exploiter[3].

Aussi était-il essentiel à l'entreprise diderotienne de réfutation de l'idéalisme de soutenir le caractère sensible des qualités des corps, mais aussi l'ancrage empirique du jugement qui vient déterminer quelque chose à propos de ces qualités. Concéder à Locke et à Berkeley que les qualités visibles sont jugées et non senties serait revenu à rendre indépassable l'hétérogénéité des sens, et donc irréfutable l'idéalisme. Quant à Condillac, l'auteur de la *Lettre* estime qu'il a répondu correctement à la question du savant irlandais, mais pour de mauvaises raisons : s'il est vrai que chaque sens est capable de délivrer toutes les idées de l'étendue, une figure visible n'est pas immédiatement superposable à une figure tactile. Cependant, parce qu'il ancre le jugement dans l'expérience sensible, Diderot évite toute collision avec les thèses cartésiennes et, parce qu'il se passe de tout dispositif inapparaissant dans l'analyse régressive des sensations, il évite aussi l'écueil dans lequel est finalement tombé l'auteur de l'*Essai* de 1746. *La Lettre sur les aveugles* prend donc place au sein de cette voie de l'empirisme initiée dans l'*Histoire naturelle de l'âme* et mise en œuvre par l'*Essai* de 1746, qui consiste à attribuer à la vue la capacité de voir toutes les qualités des corps, afin d'éviter de mêler à la sensation un jugement dont le caractère inaperçu ruinerait l'identité de la perception et de la conscience. Au sein de cette voie, la démarche diderotienne est sans conteste la plus conséquente, puisque le Philosophe parvient à concevoir cette sensation pure indépendamment de tout dispositif inapparaissant, à l'aide de l'expérience de la cécité, qui donne à penser que la vue, effectivement, donne à voir les qualités des corps. Le problème de Molyneux ne constitue donc pas une simple illustration de la théorie diderotienne de la perception : si ce n'est pas tant l'expérience visuelle de l'aveugle qui recouvre la vue, que celle de la cécité en tant que telle, qui instruit l'essence de la vision, c'est bien la question du savant irlandais qui engagea Diderot à « philosopher » ainsi « dans les ténèbres »[4].

---

[1] Ce n'est donc nullement un hasard que le traitement diderotien du problème de Molyneux succède immédiatement à l'épisode dramatique de Saunderson en train de mourir.

[2] Dans les *Pensées philosophiques* de 1746, Diderot adopte encore une position déiste, résolument anti-athéiste.

[3] Nous souscrivons donc totalement à ce qu'écrit Francine Markovits à propos de Diderot : « Ainsi déconstruit-il l'optique géométrique des clairvoyants au bénéfice d'une physique et d'une topologie qui sont à la fois la position théorique de l'aveugle sur la question du sensible et la "vraie" théorie du corps propre. Voir la vérité, ce n'est pas être aveugle au sensible, et c'est même tout le contraire ». « Mérian, Diderot et l'aveugle », *op. cit*., p. 218.

[4] Pour emprunter à Laura Duprey le très beau titre qu'elle a donné à son article. Cf. L. Duprey, « Philosopher dans les ténèbres : la critique des causes finales dans la *Lettre sur les aveugles* », *op. cit*. Certes, avant la *Lettre*, les figures d'aveugles ne sont pas absentes de l'œuvre de Diderot. Elles ne jouent cependant qu'au titre de métaphores de l'ignorance. Cf. *La Promenade du sceptique ou les Allées,* dans *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. II : dans « L'allée des épines », l'aveugle est la métaphore de l'aveuglement causé par la religion.

Avons-nous pour autant affaire à un empirisme parfaitement abouti ? C'est ce que Condillac conteste en 1754 dans son *Traité des sensations* : dans cet ouvrage, l'abbé soutient que tous ses prédécesseurs empiristes, mais aussi lui-même en 1746, n'ont pas mené jusqu'à son terme le versant régressif de l'analyse : la sensation qu'ils ont considérée comme primitive est encore l'effet d'une série de jugements, de telle sorte que l'origine des connaissances n'a pas été trouvée dans une perception exclusivement sensible.

Chapitre IV : Le *Traité* de Condillac : la sensation comme fiction

> […] *il était nécessaire de remonter plus haut que n'a fait ce philosophe* [*sc.* Locke]. *Mais dans l'impuissance où nous sommes d'observer nos premières pensées et nos premiers mouvements, il fallait deviner*.
>
> Condillac[1]

La façon dont l'abbé revient, en 1754, sur sa première résolution du problème de Molyneux, et la dénie au point d'y répondre à présent par la négative, atteste l'échec de « l'empirisme de la genèse » mis en œuvre jusqu'à cette date. Selon le *Traité des sensations*, « *il se mêle des jugements à toutes les sensations*[2] » – non pas au sens où le jugement produit la sensation, mais au sens où toute sensation déterminée (telle perception de cercle, telle perception de rouge) requiert une série de comparaisons. Si l'analyse régressive doit remonter en deçà des sensations qui sont actuellement les nôtres, c'est pour y découvrir une sensation authentiquement primitive, pure de tout jugement – *ce que les prédécesseurs de Condillac n'ont pas fait* : certes, les cartésiens se sont mépris en faisant du jugement soit la cause de la sensation, soit uniquement le principe de sa vérité, mais les empiristes, jusqu'à présent, ne se sont pas moins trompés en faisant d'une sensation *intelligente* l'origine de la connaissance. Car une telle intelligence suppose en fait l'intervention du jugement.

Le *Traité des sensations* dépasse ainsi les thèses de Locke et de Berkeley : s'il s'en inspire manifestement, et leur reconnaît le mérite d'avoir attribué au jugement ce que La Mettrie, Diderot et le Condillac de 1746 ont attribué au sens (notamment la perception des figures), il leur reproche d'avoir encore trop donné à la sensibilité. À l'inverse de ce que soutiennent Locke et Berkeley, il est impossible, pour le Condillac de 1754, d'appréhender le moindre objet sans qu'intervienne un jugement : pas même telle ou telle forme ou telle ou telle couleur. S'ils admettent que nos perceptions visuelles sont pétries de jugements, Locke et Berkeley partent donc d'un vécu sensoriel encore mêlé de scories judicatives : une sensation de figure plane dans le cas du philosophe anglais, une sensation de couleurs distinctes les unes des autres dans le cas de l'évêque de Cloyne. Une question, cependant, ne peut manquer de se poser : si le jugement seul fait de la sensation un contenu de connaissance,

[1] *Extrait raisonné du traité des sensations*, *op. cit*., p. 8.
[2] *Traité des sensations*, dans *Œuvres complètes*, *op. cit*., t. III, troisième partie, chap. IV, § 3, p. 231 (nous soulignons).

celle-ci n'a-t-elle pas pour origine une faculté d'entendement, irréductible aux sens ? Comment prétendre alors dépasser les premières théories empiristes de la perception ?

La sensation visuelle dans le Traité des sensations

Contre les empiristes pour lesquels le sens de la vue est par lui-même capable de nous faire percevoir le monde, c'est-à-dire contre La Mettrie, Diderot et ses propres thèses de 1746, Condillac s'attache à montrer, dans le *Traité des sensations*, que les sensations visuelles ne donnent à connaître aucun objet. À l'aide d'une statue qu'il dote tour à tour des différents organes des sens[1], l'abbé parvient à isoler une sensation visuelle authentiquement primitive[2], pure de tout jugement. Aussi pourra-t-il soutenir que la moindre perception de figure, et même de couleur, renferme un jugement qui, jusqu'à présent, est passé inaperçu aux théoriciens de la perception.

En indiquant que « l'œil est par lui-même incapable de voir un espace hors de lui[3] », le chapitre XI de la première partie du *Traité des sensations* « paraîtra sans doute extraordinaire à bien des lecteurs[4] », mais surtout à ceux de l'*Essai* de 1746. L'abbé n'écrivait-il pas alors que « ceux qui voudront ouvrir les yeux [...] conviendront qu'ils aperçoivent de la lumière, des couleurs, de l'étendue, des grandeurs[5] » ? Condillac paraît ainsi contredire La Mettrie et Diderot aussi bien que ses premières conceptions, et adopter les thèses du plus grand adversaire du Philosophe, à savoir Berkeley.

Le principal argument par lequel Condillac entend démontrer que la vue ne délivre aucune idée de qualités, secondes comme premières, est relativement surprenant : au lieu d'invoquer, à la manière de ses prédécesseurs, la bidimensionnalité de l'image rétinienne, il recourt à la thèse prétendument acceptée de tous selon laquelle « nos sensations ne sont pas les qualités mêmes des objets[6] », mais uniquement « des modifications de notre âme[7] ». Il conclut de là qu'elles ne nous font

[1] La pertinence de l'hypothèse de la statue, bornée tour à tour à un certain genre de sensations, tient aux distinctions qu'elle permet d'effectuer – au sens cartésien de considérer une chose à part d'une autre – et aux natures qu'elle permet d'isoler : de même que Descartes peut concevoir l'essence de l'âme s'il la considère à part du corps, de même Condillac peut concevoir la nature et les « attributs » d'une sensation s'il la considère à part des autres sensations et de l'organe qui la produit. Cette nouvelle « anatomie métaphysique », pour reprendre l'expression de Diderot, peut seule nous apprendre à quelle sensation correspond telle idée.

[2] Dans le chapitre consacré au *Traité des sensations* de la seconde partie de cette étude, nous verrons cependant que, *stricto sensu*, cette sensation primitive est en fait une perception – non pas qu'elle ne soit pas primitive, mais au sens où elle constitue le versant cognitif d'une sensation qui, quant à elle, est parfaitement déterminée. Autrement dit, pour le second Condillac, nous sentons tout ce qui s'inscrit sur l'image rétinienne, mais n'appréhendons, ou ne percevons qu'un ensemble de couleurs indéterminées.

[3] *Traité des sensations*, première partie, chap. XI, § 1 p. 105.

[4] *Ibid*.

[5] *Essai*, *op. cit*., première partie, section sixième, §13, p.183.

[6] *Traité des sensations*, *ibid*. p. 106.

[7] *Ibid*.

pas sortir de nous-mêmes, excepté les sensations tactiles qui ont pour rôle d'instruire les autres sens[1]. Cet argument se révèle cependant fragile à l'examen.

Que nos sensations soient uniquement des « modifications de notre âme » peut certainement se dire des qualités secondes ; beaucoup moins des qualités premières : la figure, la grandeur, le mouvement ne sont-ils pas des attributs de la substance étendue ? Seul Berkeley le nie, dans les *Principes*[2] et les *Trois Dialogues*[3], suite à plusieurs dizaines de pages de démonstration. Dans l'*Essai*, l'abbé n'allait pas aussi loin et entérinait la distinction entre qualités premières et qualités secondes. Il semble donc qu'il ait ici identifié deux thèses, celle suivant laquelle c'est l'âme qui sent et non le corps, et celle du caractère non représentatif des sensations. Or, que l'âme soit le siège de la sensibilité ne prouve pas que les sensations ne soient pas représentatives des qualités des corps. Le fait que ce soit l'âme qui sente n'atteste pas que la sensation soit originellement vécue comme strictement intérieure à l'esprit : on ne peut donc pas conclure de la subjectivité de la sensation visuelle à son incapacité à représenter les objets. Surtout, si effectivement nous ne sentions jamais que nous-mêmes, comment les sensations tactiles pourraient-elles transgresser une telle limite ? Même si elles nous font sentir les objets comme étant extérieurs à nous, cette extériorité n'est encore rien de plus qu'une sensation, qui pourrait fort bien être illusoire. C'est sans doute pour cette raison que Diderot considère l'idéalisme comme le système « le plus difficile à combattre ». Ainsi, loin de se prémunir contre la doctrine de Berkeley, Condillac semble ici l'approcher au plus près. L'argument que l'abbé mobilise ne permet donc guère d'attester le caractère non représentatif des sensations visuelles. Mais l'abbé avance d'autres raisons.

L'auteur du *Traité* invoque ensuite l'autorité de Locke et de Molyneux, et considère désormais l'expérience de Cheselden comme une confirmation de leurs vues :

> Cette conjecture [*sc*. celle d'une résolution par la négative du problème de Molyneux] a depuis été confirmée par les expériences de Cheselden, auxquelles elle a donné occasion[4].

Il s'agit là d'un revirement pur et simple des propos de l'*Essai*, où était refusée toute valeur probante aux opérations effectuées par le célèbre chirurgien. La cible de Condillac est très certainement la *Lettre sur les aveugles*, dans laquelle Diderot reprenait à son compte les arguments de l'ouvrage de 1746. Cette fois-ci Condillac, pour déterminer la nature de la sensation visuelle, ne se fonde pas sur nos expériences d'hommes faits, et estime que la perception est le fruit d'une histoire. Seulement, contrairement à Locke, l'abbé prend à témoin un vécu d'expérience (celui du jeune aveugle opéré par Cheselden), et non un simple fait d'observation tel que l'image rétinienne[5]. Sur ce point, il dépasse la position lockéenne pour rejoindre celle de Berkeley. Mais ce n'est pas tant

[1] Un chapitre de la seconde partie de cette étude est consacré à cette idée d'instruction.
[2] *Traité des principes de la connaissance humaine*, *op. cit*.
[3] *Trois dialogues entre Hylas et Philonous,* dans *Œuvres*, *op. cit*., vol II.
[4] *Traité des sensations,* p. 108.
[5] Nous verrons cependant que Condillac attribue encore à l'image rétinienne un rôle qui est loin d'être négligeable.

l'expérience de Cheselden que la fiction de la statue qui autorise Condillac à soutenir cette thèse. Or, cette fiction l'amène en même temps à dépasser la doctrine de la NTV.

D'abord, l'abbé se démarque de Berkeley en ce qu'il refuse à la statue la connaissance immédiate des couleurs :

> Si dès le premier instant elle aperçoit également plusieurs couleurs, il me semble qu'elle n'en peut encore remarquer aucune en particulier : son attention partagée les embrasse confusément[1].

Puisque selon lui, l'intérêt, *via* les sentiments de plaisir et de peine, est le seul moteur de l'attention que nous donnons à nos sensations, une couleur « neutre », à l'égard de laquelle nous serions désintéressés, ne serait jamais perçue. Et sans doute les peintres perçoivent-ils des nuances qui nous sont inconnues[2]. Si la statue ne peut les discerner, elle perçoit néanmoins plusieurs couleurs. Dès lors, Condillac s'expose à l'objection selon laquelle une couleur étant toujours en même temps une étendue colorée, l'œil doit pouvoir discerner des figures, même s'il ne les aperçoit pas d'emblée. L'abbé admet volontiers la prémisse, mais refuse la conclusion.

Qu'est-ce qu'une figure ? C'est une étendue, qui peut avoir deux ou trois dimensions, une ou plusieurs surfaces et une certaine grandeur. Enfin, cette surface et cette grandeur peuvent infiniment varier, elles seront toujours déterminées, sans quoi nous n'aurons plus affaire à une figure, mais à deux, voire davantage. Or, c'est précisément cette définition de la figure qui permet à Condillac de montrer que l'œil, par lui-même, n'en peut discerner aucune : si l'image rétinienne atteste que la statue se sent « comme une étendue colorée », « cette étendue n'est pour elle ni une surface ni aucune grandeur déterminée[3] ». La statue « n'est pas une surface, parce que l'idée de surface suppose l'idée de solide, idée qu'elle n'a pas et qu'elle ne peut avoir[4] ». Le lecteur de l'*Essai*[5] est à même de comprendre cette réponse laconique : l'idée de solide précède celle de surface tant chronologiquement que logiquement, comme l'idée de cercle celle de demi-cercle. Il ne faut pas croire que les idées les plus simples soient celles que l'on acquiert en premier ; elles résultent au contraire d'un processus abstractif, qu'une âme découvrant un nouveau genre de sensations ne saurait effectuer. Même si elle savait abstraire, notre statue bornée au sens de la vue n'atteindrait jamais l'idée de surface, puisque celle de solide lui fera encore défaut. Il est ainsi particulièrement remarquable que Condillac

---

[1] *Ibid*., § 3, p. 109.
[2] *Ibid*., § 4, p. 111 : « Un peintre et moi nous voyons également toutes les parties d'un tableau : mais tandis qu'il les démêle rapidement, je les découvre avec tant de peine, qu'il me semble que je voie à chaque instant ce que je n'avais point encore vu. Ainsi donc qu'il y a dans ce tableau plus de choses distinctes pour ses yeux, et moins pour les miens ; notre statue, parmi toutes les couleurs qu'elle voit au premier instant, n'en peut vraisemblablement remarquer qu'une seule, puisque ses yeux n'ont point encore été exercés ».
[3] *Ibid*., § 8, p. 116.
[4] *Ibid*.
[5] Cf. *Essai,* première partie, section troisième, § 12, p. 123 : « On ne peut avoir l'usage des sens qu'on n'ait aussitôt l'idée de l'étendue avec toutes ses dimensions. Celle du solide est donc une des premières qu'ils transmettent. Or, prenez un solide et considérez-en une extrémité sans penser à sa profondeur ; vous aurez l'idée d'une surface, ou d'une étendue en longueur et largeur sans profondeur ».

réemploie ici des arguments de l'*Essai* à l'appui d'une thèse diamétralement opposée à celle qu'il défendait dans cet ouvrage. Loin de considérer la thèse selon laquelle l'œil ne voit aucune figure plane comme plus difficile à établir que l'incapacité de celui-ci à discerner la solidité, Condillac la conçoit ainsi comme sa simple conséquence : la vue ne donne pas l'idée de relief ni *a fortiori* l'idée de figure.

Condillac montre ensuite que la statue ne saurait non plus acquérir l'idée d'une grandeur déterminée :

> Elle n'est pas non plus une grandeur déterminée : car une pareille grandeur est une étendue renfermée dans des limites qui la circonscrivent. Or, le *moi* de la statue ne saurait se sentir circonscrit dans des limites. Il est à la fois toutes les couleurs qui le modifient en même temps ; et puisqu'il ne voit rien au-delà, il ne saurait s'apercevoir comme circonscrit[1].

La statue ne perçoit pas des couleurs *dans* un espace, puisqu'elle n'accède qu'à un plan diversement coloré. Et ce plan lui-même n'est circonscrit par aucune borne, puisqu'il constitue lui-même la totalité du champ perceptif. La limite suppose un au-delà d'elle-même et, par définition, ce qui déborde le champ visuel n'est pas perçu. En revanche, l'intérieur de ce champ peut être formé de limites, dès lors qu'une pluralité de couleurs s'y inscrit. Même si une image est nécessairement colorée dans sa totalité, elle doit dessiner autant de figures qu'il y a de couleurs. C'est l'objection que se fait à lui-même Condillac, retrouvant ainsi la difficulté majeure à laquelle s'était heurté Berkeley :

> Mais dans son étendue qui lui paraît immense, les différentes couleurs se terminent mutuellement, elles dessinent donc des figures[2].

L'abbé admet donc que les sensations visuelles renferment des figures – ce qui était déjà sa conception dans l'*Essai*. Mais d'où peut-il tenir une telle caractérisation du sensible, si l'expérience visuelle de l'adulte a été disqualifiée dans sa capacité à instruire la vision ? D'une donnée expérimentale, l'image rétinienne, telle qu'il est possible d'y avoir accès à l'œil nu ou bien à l'aide du dispositif de la chambre noire[3] :

> L'œil est de tous les sens celui dont nous connaissons le mieux le mécanisme. Plusieurs expériences nous ont appris à suivre les rayons de lumière jusque sur la rétine ; et nous savons qu'ils y font des impressions distinctes[4].

---

[1] *Traité des sensations*, *ibid*.
[2] *Ibid*., p. 117.
[3] La même logique est à l'œuvre chez Buffon : « Nous ne pouvons avoir par le sens de la vue aucune idée des distances : sans le toucher, tous les objets nous paraîtraient être dans nos yeux, *parce que les images de ces objets y sont en effet* […] », *op. cit*., p. 272 (nous soulignons).
[4] *Traité des sensations*, première partie, chap. XI, § 4, p. 109.

Mais une telle déclaration ne signifie pas pour autant que les figures sont perçues par la vue : pour l'abbé, seul un jugement peut les faire connaître à l'esprit. C'est ainsi que celui-ci se voit « autorisé à dire que notre statue ne voit que de la lumière et des couleurs, et qu'elle ne peut pas juger qu'il y a quelque chose hors d'elle[1] ». Tout en admettant que l'image rétinienne contient des figures, l'abbé, grâce à la fiction de la statue, parvient à montrer qu'une telle vision peut très bien se traduire par une perception[2] tout à fait indéterminée, un véritable chaos sensible[3]. Que l'on commence, en somme, par éprouver une variété de couleurs, quoique se peignent certainement, dans cette diversité, des tons distincts formant des figures tout aussi distinctes[4].

La sensation visuelle primitive est donc perçue sous la forme d'un chaos de figures totalement indéterminées. Point n'est besoin, pour atteindre cette origine de nos perceptions, de se fonder sur un dispositif inapparaissant. C'est l'expérience fictive de la statue qui montre qu'en dépit de ce qui s'inscrit sur la rétine, la sensation originaire est strictement aveugle.

Si la sensation, primitivement, est vécue sous la forme d'un chaos de sentiments, alors toute sensation déterminée ou intelligente (en somme, toute perception) enveloppe nécessairement un jugement. Tout à fait paradoxalement en apparence, mais de façon parfaitement conséquente en réalité, l'abbé soutient de là que lorsqu'il écrivait dans son *Essai* qu'un aveugle-né ayant recouvré la vue serait capable de distinguer les objets situés devant lui, il présupposait en fait qu'un jugement se mêlait aux sensations visuelles.

*Le jugement naturel glissé dans l'*Essai

Dans le *Traité des sensations*, Condillac affirme qu'il a eu tort, dans son premier ouvrage, de ne pas suivre son maître Locke et de penser que « l'œil juge naturellement des figures, des grandeurs, des situations et des distances[5] ». Cette affirmation peut jeter la confusion dans l'esprit du lecteur : son propos dans l'*Essai* n'était-il pas précisément d'éradiquer de la perception tout jugement, là où Locke, au contraire, soulignait qu'aux sensations visuelles se mêlent des jugements inaperçus ? Condillac

[1] *Ibid*., première partie, chap. XI, § 2, p. 108-109.
[2] Sur le fait que l'origine de la connaissance est une perception et non pas une sensation, voir, dans la seconde partie de cette étude, ce qui porte sur le *Traité des sensations*. Pour l'heure, cette distinction ne nous est pas utile. Disons ici simplement que la statue sent les figures qui s'impriment sur sa rétine, mais ne les perçoit pas.
[3] Pour saisir toute la signification de cette thèse, il est essentiel de citer Gianni Paganini : « […] Condillac ne rejette pas le recours aux causes physiques, il nie simplement qu'elles puissent suffire à expliquer d'une façon exhaustive les phénomènes de la sensibilité », « Psychologie et physiologie de l'entendement chez Condillac », *op. cit*., p. 171.
[4] Sur cette idée d'écart entre les déterminations physiques de la sensation et son versant proprement conscient, consultons J.-B. Mérian, *Sur le problème de Molyneux*, *op. cit*., huitième mémoire, p. 168-169 : « Mais ici finit le domaine de la Physique, et commence celui de la Philosophie. Car enfin la peinture qui est au fond de mon œil ne se voit pas elle-même, et la toile qui la reçoit ne peut, tout au plus, qu'ébranler le nerf optique, et transmettre, on ne sait comment, les impressions dans un lieu du cerveau, placé on ne sait où, et dont on ne fait que soupçonner l'existence. C'est là, ou ailleurs, que l'âme immatérielle, et qui n'occupe aucun lieu, aperçoit cette image matérielle, ou en est affectée d'une manière quelconque. Tout ceci se passe dans des régions inconnues, et où le flambeau de l'Expérience ne saurait pénétrer ».
[5] *Traité des sensations*, Dessein de l'ouvrage, p. 38.

laisserait donc entendre qu'à tant vouloir exclure le jugement de la perception, il aurait en fait dans l'*Essai* introduit à son insu une sorte de jugement naturel au cœur même de la perception. Il a en effet considéré, en 1746, que l'aveugle-né ayant recouvré la vue aurait été capable de reconnaître, sinon instantanément, du moins spontanément[1], le cube et la sphère comme étant ceux-là mêmes qu'il avait appris à identifier par le tact. C'est cette aptitude à accéder à la reconnaissance des figures que Condillac met désormais au compte d'un jugement, dont il s'attache à démontrer l'impossible naturalité : selon l'abbé, en 1754, premièrement il faut juger pour percevoir la moindre figure, deuxièmement un tel jugement, pour ne pas passer pour naturel, doit être intégré à l'analyse empiriste des connaissances.

Plus précisément, que signifie la proposition de l'*Essai* selon laquelle « l'œil juge naturellement des figures, des grandeurs, des situations et des distances » ? Il ne s'agit pas de comprendre cette thèse comme une déclaration anti-cartésienne ou une sorte de retour aux positions pré-keplériennes qui faisaient de l'organe du sens le sujet du jugement. Pour Condillac, comme pour Descartes, les sens ne jugent pas ; ils délivrent des apparences sans statuer sur la conformité de ces phénomènes aux propriétés objectives qui les occasionnent :

> Si nous réfléchissons, par exemple, que nous avons les idées d'une certaine grandeur et d'une certaine figure, et que nous les rapportons à tel corps, il n'y a rien là qui ne soit vrai, clair et distinct. Voilà où toutes les vérités ont leur source. Si l'erreur survient, ce n'est qu'autant que nous jugeons que telle grandeur et telle figure appartiennent en effet à tel corps. Si, par exemple, je vois de loin un bâtiment carré, il me paraîtra rond. Y a-t-il donc de l'obscurité et de la confusion dans l'idée de grandeur ou dans le rapport que j'en fais ? Non : mais je juge ce bâtiment rond, voilà l'erreur[2].

La proposition signifie donc que les yeux, guidés par le jugement, se mettent en mouvement *sponte sue* pour susciter dans l'âme les idées de figure, de grandeur, de situation et de distance. Ainsi, au seuil du *Traité des sensations*, Condillac estime avoir conditionné, dans son précédent ouvrage, la sensation à un jugement irréductible aux sens : si, d'un côté, la vue est par elle-même incapable de donner à connaître les figures, les grandeurs et les situations, mais si, d'un autre côté, l'abbé a répondu par l'affirmative à Molyneux, c'est qu'il a subrepticement introduit un jugement au cœur des sensations – jugement dont il n'a pas effectué la genèse et qui paraît ainsi déterminer, en lieu et place de la perception, le progrès des connaissances.

---

[1] Cf. A. Charrak, qui soulignait déjà ce point : « […] il est intéressant de noter que Condillac se reprochera précisément de n'être pas allé assez loin dans l'*Essai*, d'avoir reçu la sensation comme allant de soi, pourrait-on dire, en supposant, sinon l'usage des facultés intellectuelles de l'homme, du moins le fonctionnement spontanément normal des sens. C'est ainsi qu'il critiquera, dans le *Traité des sensations* de 1754, sa première interprétation du problème de Molyneux, qui postulait au fond la reconnaissance spontanée des sensibles communs par la vue nouvellement recouvrée », *Empirisme et métaphysique. L' « Essai sur l'origine des connaissances humaines » de Condillac*, Paris, Vrin, 2003, p. 28.
[2] *Essai*, *op. cit*., première partie, section première, chap. II, § 11, p. 21.

Pour saisir la portée de cette autoaccusation, revenons au texte de l'*Essai*. Il est remarquable que, dans ce texte, se signale de façon tout à fait manifeste la présence du jugement repéré par Condillac en 1754. Affirmant que la vision suffit à délivrer toutes les idées de l'étendue, l'abbé admet en effet que pour percevoir, dans la sensation, les figures qui s'y trouvent, il est cependant requis de faire usage de sa réflexion :

> C'est un trésor qui est renfermé dans les nouvelles sensations qu'il [*sc.* l'aveugle qui vient de recouvrir la vue] éprouve ; *la réflexion peut seule le lui découvrir et lui en donner la vraie jouissance*[1].

La faculté réflexive permettra bientôt à l'aveugle-né opéré de distinguer, au sein de ses sensations, un cube à côté d'une sphère. À strictement parler, l'*Essai* de 1746 ne fait donc pas intervenir le jugement dans le processus perceptif, mais la réflexion. Le jugement, dans l'ouvrage, *dérive* de la faculté de réfléchir : si celle-ci consiste à porter son attention sur différents objets ou différentes parties du même objet, juger, écrit Condillac, revient à « affirmer » ou « nier »[2], c'est-à-dire à « déterminer quelque chose », à formuler des vérités (ou des faussetés) à propos de ce que la réflexion aura présenté à l'esprit[3]. Réfléchir, dans l'*Essai*, ne consiste pas seulement à distinguer ou à décomposer les parties d'un tout : c'est aussi *comparer* entre eux ces différents éléments. Le jugement est, quant à lui, clairement différencié de ces opérations analytiques :

> C'est proprement la réflexion qui distingue, compare, compose, décompose et analyse, puisque ce ne sont là que différentes manières de conduire l'attention. De là se forment, par une suite naturelle, le jugement, le raisonnement, la conception ; et résulte l'entendement[4].

Comment se fait-il donc que Condillac, en 1754, estime avoir conditionné la perception sensible à un jugement d'entendement ?

Cette lecture, à première vue difficilement justifiable, devient tout à fait légitime à l'aune de la requalification du concept de jugement réalisée dans le *Traité des sensations*. Dans cet opus en effet, le jugement se définit comme activité de comparaison :

> Dès qu'il y a comparaison, il y a jugement. Notre statue ne peut être en même temps attentive à l'odeur de rose et à celle d'œillet, sans apercevoir que l'une n'est pas l'autre ; et elle ne peut l'être à l'odeur

[1] *Ibid*., section sixième, § 14, p. 184 (nous soulignons).
[2] Cf. *ibid.*, section seconde, chap. VIII, § 69, p. 82-83 : « Quand nous comparons nos idées, la conscience que nous en avons nous les fait connaître comme étant les mêmes par les endroits que nous considérons, ce que nous manifestons en liant ces idées par le mot : est, ce qui s'appelle affirmer ; ou bien elle nous les fait connaître comme n'étant pas les mêmes, ce que nous manifestons en les séparant par ces mots : n'est pas, ce qui s'appelle nier. Cette double opération est ce qu'on nomme juger ».
[3] Ainsi le jugement, pour Condillac, ne contribue pas à l'élaboration de la perception, mais seulement à la verbalisation de celle-ci, perception qui, à l'inverse de chez Descartes, n'a pas besoin d'être rectifiée par le jugement, puisque la réflexion a déjà produit, dans l'immanence, la communauté des idées.
[4] *Ibid.,* p. 86.

d'une rose qu'elle sent, et à celle d'une rose qu'elle a sentie, sans apercevoir qu'elles sont une même modification. Un jugement n'est donc que la perception d'un rapport entre deux idées, que l'on compare[1].

En somme, ce qui était nommé « réflexion » dans l'*Essai* est désormais qualifié de « jugement ». Juger, ce n'est plus seulement « affirmer » ou « nier », ou encore « déterminer quelque chose » à propos de ce qui nous apparaît, c'est avant tout comparer entre elles les sensations ou leurs différentes parties[2]. Une telle requalification du concept de « jugement » permet de lui attribuer ce qui, dans l'*Essai*, était mis au compte de la réflexion[3], à savoir l'analyse de la sensation visuelle : l'aveugle-né qui a recouvré la vue *jugeait* donc bien des figures, des grandeurs, des situations et des distances et ne se contentaient pas de les réfléchir – ni *a fortiori* de les voir.

Si, en 1754, Condillac rejette le jugement qui, en 1746, était requis à la perception des figures, c'est qu'il estime que cette opération de l'âme, telle qu'elle est mise en œuvre dans ce premier texte, n'est pas compatible avec la démarche empiriste de dérivation des connaissances depuis la perception sensible.

La critique du jugement dans le Traité

Il est maintenant permis de comprendre la raison pour laquelle Condillac qualifie de « préjugé »[4] la conception des rapports sensation/jugement qui était la sienne dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*. La naturalité qu'il a attribuée alors au jugement en charge d'actualiser la sensation visuelle n'est pas celle des jugements malebranchiens qui s'effectuent « en nous, sans nous et malgré nous », ni celle de l'*opération* réflexive en tant que telle – nous avons indiqué brièvement comment la réflexion, chez Condillac, n'est pas naturelle comme elle l'est chez Locke, mais émerge de la maîtrise de l'imagination et de l'attention *via* l'usage des signes. La naturalité que l'abbé voit à l'œuvre dans le texte de 1746 est celle de la *mise en œuvre* du jugement : en 1754, Condillac se reproche d'avoir considéré comme naturelle l'aptitude de l'aveugle-né, après avoir recouvré la vue, à analyser ses sensations visuelles pour y mettre à jour les sensibles qu'elles recèlent. Pour quel motif,

[1] *Traité des sensations*, première partie, chap. II, § 15, p. 51.
[2] En somme, dans le *Traité des sensations*, le jugement est encore conçu comme un dire, mais ce dire équivaut à l'opération de comparaison qui transforme le sensible en idée.
[3] La réflexion, dans le *Traité des sensations*, ne désigne pas l'opération de comparaison, mais ou bien celle, plus générale, qui consiste à se rendre volontairement attentif à ce qui se passe dans l'esprit (cf. notamment 4e partie, chap. VIII, p. 295-296 : « En supposant que notre statue se souvînt de l'ordre dans lequel les sens lui ont été accordées, il suffirait de la faire réfléchir sur elle-même, pour remettre sous les yeux les principales vérités que nous avons démontrées »), ou bien celle, très particulière, qui consiste à combiner des idées (cf. deuxième partie, chap. XI, § 5, p. 182 : « […] la réflexion [est] cette opération qui combine les idées »). En ce dernier sens, la réflexion permet aux idées comparées par le jugement de s'assembler pour former des objets.
[4] *Ibid.*, Dessein de l'ouvrage, p. 38.

en effet, l'aveugle s'engagerait-il à décomposer ses sensations visuelles pour y dégager les idées de cube et de sphère ? Dans le *Traité des sensations*, l'abbé refuse que sa statue de marbre ait quelque raison de porter les jugements nécessaires à l'identification des figures :

> Nos connaissances se bornent uniquement aux idées que nous avons appris à remarquer : nos besoins sont la seule cause qui détermine notre attention aux unes plutôt qu'aux autres ; et celles qui demandent un plus grand nombre de jugements, sont aussi celles que nous acquérons les dernières. Or je n'imagine pas quelle sorte de besoin pourrait engager notre statue à former tous les jugements nécessaires, pour avoir l'idée de la figure la plus simple[1].

Aussi la cause efficiente du jugement n'a-t-elle fait dans l'*Essai* l'objet d'aucune genèse : considérée comme naturelle ou innée, elle a échappé au projet d'analyse intégrale de Condillac. Alors que l'abbé avait cru, en 1746, parachever l'entreprise empiriste initiée par Locke en produisant la genèse non seulement des idées, mais aussi des opérations de l'esprit, il s'aperçoit en 1754 du caractère incomplet de sa première tentative et s'attache à y remédier en marquant la genèse de l'*usage* de ces opérations. Or, cette correction s'effectue à l'occasion d'un retour sur le problème de Molyneux.

D'après le *Traité des sensations*, c'est le besoin qui, seul, peut mouvoir le jugement – besoin qui fait défaut dans le cas de l'aveugle-né récemment opéré comme dans celui de la statue dotée uniquement du sens de la vue. Mais Condillac, dans l'*Essai*, ne faisait-il pas déjà du besoin ou de l'intérêt la source de l'attention, et par là de toute opération de l'esprit[2] ? Les deux ouvrages partagent bien une thèse massive : la perception, loin d'être une activité désintéressée ou à finalité contemplative, dépend strictement de l'intérêt qui la commande. Afin de déterminer si un aveugle-né qui aurait recouvré la vue serait susceptible de produire les jugements nécessaires à la reconnaissance des figures, il suffit donc de demander si de tels jugements feraient chez lui l'objet d'un besoin ou d'un intérêt. C'est désormais de cette réponse à cette question que dépend la résolution du problème de Molyneux. Or, sur ce point précis, le *Traité* diverge radicalement de l'*Essai* : tandis que le premier de ces textes considère que le jugement s'applique de lui-même à la sensation pour y découvrir des figures, parce que le sujet percevant a pour elles une sorte de goût naturel, le second refuse de considérer les formes contenues dans la sensation comme des objets d'intérêt[3]. C'est ainsi qu'il renonce à un résidu d'innéité sur lequel la théorie de l'*Essai* se fondait encore.

Mais pourquoi la statue n'aurait-elle aucun goût pour les figures ? Autrement dit, pourquoi l'aveugle, après avoir recouvré la vue, n'effectuerait-il pas les jugements nécessaires à la perception

[1] *Traité des sensations*, première partie, chap. XI, § 8, p. 119.
[2] Cf. *Essai*, première partie, section seconde, chap. I, § 14, p. 36 : « Les choses attirent notre attention par le côté par où elles ont le plus de rapport avec notre tempérament, nos passions et notre état ».
[3] Nous n'insisterons jamais assez : pour un empiriste, le moindre mouvement de l'esprit (non seulement ses opérations, mais aussi leur *efficience*) doit être soumis à l'enquête génétique.

du cube et de la sphère ? Quel intérêt ou quel besoin lui ferait-il défaut ? La réponse de Condillac peut, à première vue, sembler arbitraire :

> […] la lumière et les couleurs étant le côté le plus sensible, par où la statue se connaît, par où elle jouit d'elle-même, elle sera plus portée à considérer ses modifications, comme éclairées et colorées, que comme figurées[1].

Les qualités secondes sont plus « sensibles » que les qualités premières ; les couleurs plus plaisantes que les figures. Et puisque le ressort du besoin n'est autre que la recherche du plaisir ou la fuite de la peine, la statue ou l'aveugle-né porteront leur attention sur les seules couleurs, et ne chercheront pas à juger des figures. Mais Condillac n'affirme pas là que les couleurs bénéficient d'une supériorité définitive sur les formes en termes de plaisir proprement esthétique : il énonce seulement qu'elles offrent un plaisir plus immédiat – ce qui est difficilement contestable. De ce fait, les couleurs engendrent d'elles-mêmes les jugements nécessaires à leur détermination. Les figures qu'elles contiennent, au contraire, requerront pour ce faire la médiation du toucher[2]. Aussi est-il bien impossible à l'aveugle-né d'effectuer les jugements nécessaires à la reconnaissance du cube et de la sphère.

Ainsi, en soutenant, dans l'*Essai*, que l'aveugle-né appliquera de lui-même son jugement à ses sensations visuelles, s'il a en un sens évité la pire des erreurs, qui consiste à prétendre que la vue n'a pas besoin de juger pour donner à connaître les objets des sens, il n'en demeure pas moins que Condillac a omis de produire la genèse d'un tel jugement, alors même qu'il est radicalement impossible de juger sans y avoir été incité. Le *Traité des sensations* signe ainsi l'échec de la genèse empirique entreprise dans l'*Essai* de 1746 : dans ce premier ouvrage, Condillac n'a pas réalisé l'analyse des opérations de l'esprit grâce à laquelle il comptait parachever l'empirisme de Locke. Ce n'est pas que la genèse des opérations elles-mêmes n'y a pas été effectuée, mais que leur application à la sensation y est encore considérée comme naturelle. En ce sens, l'activité intellectuelle reste irréductible à la perception sensible, et l'analyse empiriste largement inachevée.

Condillac a d'ailleurs eu une conscience relativement précoce de l'inachèvement de la dérivation empirique entreprise dans l'*Essai*. Voici ce qu'il écrivait en effet, dès 1749 dans le *Traité des systèmes*, à propos des beaux-arts :

> Tous ces arts ne sont proprement que le développement de nos facultés : nos facultés sont déterminées par nos besoins, et nos besoins sont les effets de notre organisation[3].

---

[1] *Traité des sensations*, *ibid*., p. 117-118.
[2] Sur ce point, voir le chapitre consacré au *Traité des sensations* dans la seconde partie de cette étude.
[3] *Traité des systèmes*, dans *Œuvres complètes*, t. I, chap. XVII, p. 307.

Il s'agit là d'une reprise de la thèse fondamentale de l'*Essai* suivant laquelle nos besoins conditionnent nos facultés, mais Condillac insiste ici plus particulièrement sur la dépendance de tels besoins à la façon dont le corps humain est organisé. Or, c'est une telle dépendance qui marque l'inachèvement de l'analyse empiriste :

> Nous ne savons pas remonter jusqu'au principe de nos opérations, nous n'en savons pas voir le commencement dans la manière dont nous avons été organisés […][1].

Autrement dit, en 1749, Condillac prend conscience qu'il a admis, sans l'analyser totalement, la détermination des facultés par le fonctionnement du corps. C'est ce présupposé qu'il tente de dépasser en 1754 et qu'il formule en disant qu'il a autrefois considéré à tort que « l'œil juge naturellement des figures, des grandeurs, des situations et des distances ».

Mais comment peut-il alors soutenir qu'il « se mêle des jugements à *toutes* nos sensations » ? N'est-il pas contradictoire, de récuser d'un côté la naturalité du jugement perceptif, c'est-à-dire, en somme, d'estimer que la sensation, primitivement, ne s'accompagne d'aucun jugement, et, d'un autre côté, d'affirmer qu'elle ne se présente jamais pure, mais comporte toujours des opérations judicatives ?

« […] il se mêle des jugements à toutes nos sensations »

Cette contradiction apparente peut être levée au bénéfice de ce qu'André Charrak nomme « la dimension rétroactive[2] » de la genèse : le versant progressif de l'analyse empiriste ne doit pas être compris comme un processus strictement cumulatif, qui ferait s'empiler sans les modifier les différentes facultés de l'âme – la sensation suscitant l'attention, suscitant elle-même la réminiscence, la mémoire et l'imagination, selon l'*Essai* de 1746 –, mais comme un dispositif dont chaque nouvelle étape vient altérer la précédente au point de la rendre finalement inapparaissante. C'est ainsi, notamment, que la réflexion modifie les facultés qui ont conditionné son émergence au point de les faire passer du statut d' « opérations passives » à celui d'opérations parfaitement maîtrisées par le sujet

[1] *Ibid*., p. 308.
[2] Cf. *Empirisme et théorie de la connaissance*, *op. cit*., p. 70 : « Dans cette perspective, une objection de principe consiste à dire que les éléments simples, comme les sensations, n'accèdent jamais à la conscience et qu'ils ne se phénoménalisent pas – ce qui affecte d'un caractère strictement hypothétique les prétendues histoires naturelles de l'âme des empiristes. Mais une intelligence plus profonde de la genèse, qui fut peut-être l'une des conquêtes marquantes de Condillac […], consiste à saisir qu'elle comporte nécessairement une *dimension rétroactive* […] ». Dans ce cadre, et à l'encontre de l'objection formulée par la phénoménologie, il faut aller jusqu'à dire que la sensation « […] est, en somme, principe d'intelligibilité de ce qui l'abolit », A. Charrak, *De l'empirisme comme épreuve*, *op. cit*., p. 21.

de connaissance[1]. Pour ce qui nous occupe particulièrement, le jugement, qui est une faculté dérivée de la sensation, rétroagit sur elle au point de la rendre quasi méconnaissable : tandis que la sensation, dans sa dimension originelle, est absolument pure, elle n'apparaît par la suite qu'entremêlée de jugements, c'est-à-dire toujours en même temps intelligente parce que révélatrice de rapports.

Ce qui signifie que la sensation primitive que Condillac parvient à isoler est une véritable fiction. Non seulement l'abbé, comme Berkeley et Diderot avant lui, use d'une fiction (la statue qui s'éveille tour à tour aux différentes sensations) pour accéder à l'origine, mais cette origine est elle-même de l'ordre de la fiction. Loin d'être accessible, comme le soutient l'évêque de Cloyne, par le biais d'une faculté discernante, elle échappe à l'expérience sensible et ne peut être que méthodiquement reconstruite : la sensation primitive à laquelle accède Condillac n'est pas celle dont Locke et Berkeley font un objet d'expérience possible, mais un fait que nous ne pouvons plus expérimenter, parce qu'il ne nous est plus loisible de sentir sans juger. En somme, seule une expérience *de pensée* permet d'y accéder[2].

Selon le *Traité des sensations*, le jugement ne se contente donc pas de statuer sur la conformité des figures visibles avec les figures tactiles : il accompagne toute sensation actuelle de figure. Ainsi Condillac ne reconduit pas les théories de La Mettrie et de Diderot. D'après la *Lettre sur les aveugles*, il est possible d'avoir l'idée de cercle ou de carré sans émettre de jugement. D'après l'ouvrage de 1754, « il se mêle des jugements à toutes nos sensations, par quelque organe qu'elles soient transmises à l'âme ». Par exemple, pour acquérir par la vue l'idée de triangle, tout comme celle de n'importe quelle figure, il est nécessaire de porter toute une série de jugements[3] :

> Il [*sc.* l'œil] ne saisit l'ensemble de la plus simple [*sc.* figure], qu'après l'avoir analysée, c'est-à-dire, qu'après en avoir remarqué successivement toutes les parties. Il lui faut un jugement pour chacune en particulier, et un autre jugement pour les réunir : il faut se dire, voilà un côté, en voilà un second, en voilà un troisième ; voilà l'intervalle qu'ils terminent, et de tout cela résulte ce triangle[4].

Il se mêle donc des jugements à *toutes* nos sensations actuelles : non seulement à nos sensations de figures, mais encore à nos sensations de couleurs – ce qui est pour le moins paradoxal.

---

[1] Cf. *Essai*, première partie, section seconde, chap. V.

[2] D'où le fameux « Avis important au lecteur », qui précède le *Traité des sensations*, dont nous retiendrons ces quelques lignes : « J'avertis […] qu'il est très important de se mettre exactement à la place de la statue que nous allons observer. Il faut commencer d'exister avec elle, n'avoir qu'un seul sens, quand elle n'en a qu'un ; n'acquérir que les idées qu'elle acquiert, ne contracter que les habitudes qu'elle contracte : en un mot, il faut n'être que ce qu'elle est » (p. 1). Ainsi, la compréhension de l'empirisme ne repose pas seulement sur celle des arguments et démonstrations qui le soutiennent : elle suppose avant tout une sorte très particulière d'empathie, celle qui consiste à *s'imaginer* sentir avec l'enfant que nous ne sommes plus – la fiction de la statue ouvrant l'accès à une telle imagination.

[3] En un sens, Rousseau, dans l'*Émile*, soutient la même thèse : « Les idées simples ne sont que des sensations comparées. Il y a des jugements dans les simples sensations aussi bien que dans les sensations complexes, que j'appelle idées simples », *Émile ou de l'éducation*, Paris, GF-Flammarion, présentation et notes par André Charrak, 2009, livre troisième, p. 294. Nous verrons cependant comment la distinction établie par Rousseau entre la sensation et l'idée donne à cette thèse un sens opposé à ce qu'entend dire ici Condillac.

[4] *Traité des sensations*, première partie, chap. XI, § 8, p. 118.

Seules les sensations primitives sont dépourvues de jugement. De telles sensations sont, pour nous, définitivement perdues, et ne nous apparaîtront jamais comme des phénomènes : l'expérience les a irrémédiablement transformées[1]. Elles n'en constituent pas moins les faits authentiquement originaires de notre rapport au monde. Qu'il ait fallu, pour les atteindre, en passer par la fiction, signe paradoxalement la réussite de l'empirisme : l'effectivité de l'histoire recouvre l'origine, et impose la fiction pour en retrouver la trace. Recourir à la fiction ne revient donc pas à réintroduire de l'inapparaissant dans la genèse – bien au contraire, puisqu'il s'agit de reconstruire le fait, c'est-à-dire l'expérience qui a eu lieu mais qui n'est plus[2].

Aussi l'abbé ne revient-il pas non plus aux conceptions berkeleyenne ou lockéenne de la perception : si « le docteur Barclay est le premier qui ait pensé que la vue par elle-même ne jugeait d'aucune de ces choses[3] », à savoir des situations, des grandeurs, des distances et des figures, et si Locke « reconnaît que nous ne voyons des figures convexes qu'en vertu d'un jugement que nous formons nous-mêmes[4] », ni l'un ni l'autre n'ont jamais soutenu, à la manière de Condillac dans ce texte, que *dans la moindre de nos sensations actuelles se dissimule un jugement*. Pour Berkeley, la vue est à même de donner à connaître la diversité des couleurs sans qu'intervienne aucun jugement[5]. Quant à Locke, seule la perception des figures solides requiert, dans l'*Essai* de 1690, la participation d'une telle opération de l'esprit[6]. En somme, parfaitement conscient de ce qu'il leur doit, Condillac radicalise les conceptions de ses prédécesseurs, et cela d'un double point de vue : tandis que ceux-ci limitaient l'intervention du jugement aux seules sensations de la vue et, plus précisément, à la production des figures, l'abbé la juge nécessaire à tous les genres de sensations et, à l'intérieur de chacun d'eux, à la totalité d'entre elles – y compris, par conséquent, aux figures planes *et* aux couleurs elles-mêmes.

Paradoxalement, Condillac revient ainsi à la conception de Malebranche selon laquelle toutes les sensations sont déterminées par des jugements[7] : « Malebranche est, je crois, le premier qui ait dit

[1] Cf. C. Jaquet, *Philosophie de l'odorat*, Paris, PUF, 2010, p. 327-328 : « Il ne suffit pas de faire abstraction des autres sens pour isoler ce qui incombe à chacun, encore faut-il se dépouiller de toutes les habitudes pour pouvoir observer la naissance de la sensation et en dégager les fondements. Dans l'impossibilité actuelle de régresser effectivement jusqu'à l'origine des connaissances, Condillac imagine donc cette statue afin de mettre au jour les principes qui président au développement des idées et des facultés humaines ».

[2] Cf. A. Charrak, « Les systèmes du savoir au XVIII[e] siècle, une analyse de la raison connaissante », *op. cit*., p. 26 : « […] qu'est-ce qui constitue cette fiction [sc. celle qui constitue, pour les empiristes, un véritable principe] en un fait ? Chez les empiristes des Lumières, le fait est d'abord *donné*, il présente un caractère d'extériorité. Cela ne signifie pas qu'on ne puisse parfois l'engendrer de manière fictionnelle, mais qu'il est une donnée du monde extérieur, une expression de l'externalisme méthodologique d'un Condillac, par exemple. Ensuite, le fait est *déterminé* et cette détermination lui permet de remplir sa fonction de principe ».

[3] *Ibid*, troisième partie, chap. IV, § 3, p. 234.

[4] *Ibid*., p. 232.

[5] Nous serons cependant amenés, dans la seconde partie de cette étude, à nuancer ce point.

[6] *Extrait raisonné du Traité des sensations*, *op. cit*., p. 6, à propos de Locke : « Nous verrons que la plupart des jugements qui se mêlent à toutes nos sensations lui ont échappé ».

[7] Cf. *De la recherche de la vérité*, *op. cit*., livre I, chap. XIV, § 1 p. 219 : « On prévoit bien d'abord qu'il se trouvera peu de personnes qui ne soient choquées de cette proposition générale que l'on avance, savoir que nous n'avons aucune sensation des objets de dehors, qui ne renferme un ou plusieurs faux jugements. On sait bien que la plupart ne croient pas même qu'il se trouve aucun jugement ou vrai ou faux dans nos sensations ».

qu'il se mêle des jugements dans nos sensations[1] ». L'occasionnalisme de l'oratorien trouve ainsi un écho dans le « sensualisme » condillacien : puisque les sensations, d'après l'auteur de la *Recherche de la vérité*, sont causées, non par les objets extérieurs à l'esprit, mais directement par Dieu, chacune d'elles renferme un jugement divin. Mais apparaît du même coup tout ce qui sépare leurs deux doctrines :

> Il [*sc.* Malebranche] remarque que bien des lecteurs seront choqués de ce sentiment. Mais ils le seront surtout quand ils verront les explications que ce philosophe en donne. Car il n'évite qu'un préjugé, que pour tomber dans une erreur. Ne pouvant comprendre comment nous formerions nous-mêmes ces jugements, il les attribue à Dieu : manière de raisonner fort commode, et presque toujours la ressource des philosophes[2].

Les jugements naturels de Malebranche sont déjà tombés sous le coup de l'autocritique de Condillac : le mécanisme des sens suffit à produire les sensations de couleurs et de figure, sans qu'il soit besoin de les référer à un quelconque acte de l'esprit. Que des jugements se mêlent à toutes les sensations ne signifie nullement qu'ils soient *causes* de celles-ci, mais simplement qu'ils en révèlent le contenu – processus que le sujet est parfaitement à même de prendre en charge[3].

Certes, le jugement que Condillac situe au cœur de la sensation n'est pas *naturel* : il doit être déterminé par un besoin, que les mouvements du corps viennent satisfaire[4]. Mais dire que se mêlent ainsi des jugements à toutes les sensations, n'est-ce pas subordonner la perception à une opération de l'esprit irréductible à l'expérience sensible ?

D'ailleurs, Condillac semble revenir sur une déclaration dont il faisait, dans l'*Essai*, le fondement de sa réponse à Molyneux aussi bien que le ressort de sa démarche empiriste – le fait qu'un jugement, pas plus qu'une perception, ne saurait passer inaperçu : n'écrit-il pas dans le *Traité des sensations*, que « nous ne remarquons pas les jugements que nous portons, pour saisir l'ensemble d'un cercle, ou d'un carré[5] » ? Or, le caractère inaperçu des jugements n'était-il pas ce qu'il fallait à tout prix réduire, pour garantir l'effectivité de la genèse ? S'il s'avère que nous effectuons certaines opérations sans nous en apercevoir, la connaissance peut encore s'enraciner dans la perception sensible, mais non pas en être dérivée, puisqu'il n'est pas possible, alors, d'en retracer l'histoire. Par suite, comment Condillac peut-il désormais soutenir que nos perceptions contiennent des jugements qui passent inaperçus ? Le renversement de perspective entre 1746 et 1754 semble d'autant plus radical que l'abbé fait jouer dans les deux textes des arguments contraires : tandis qu'il admettait dans

[1] *Traité des sensations*, troisième partie, chap. IV, § 3, p. 231.
[2] *Ibid*., p 231-232.
[3] Désormais, il appartient à l'homme de produire l'intelligibilité de ses sentiments. Ce point sera envisagé pour lui-même dans la seconde partie de cette étude.
[4] Voir le chapitre consacré au *Traité des sensations* dans le second temps de ce travail.
[5] *Ibid.*, première partie, chap. XI, § 8, p. 119.

l'*Essai* que certaines perceptions enveloppent des jugements, mais faisait remarquer à cet égard que de tels jugements sont toujours conscients[1], Condillac soutient désormais que les jugements nécessaires à la perception des figures existent bel et bien, quoiqu'ils passent inaperçus :

> Il est vrai que nous ne remarquons pas les jugements que nous portons, pour saisir l'ensemble d'un cercle, ou d'un carré. Mais nous ne remarquons pas davantage ceux qui nous font voir les couleurs hors de nous[2].

L'un des principaux arguments de la section sixième de l'*Essai* paraît ainsi totalement renversé. Bien plus, pour justifier l'inapparaissance des jugements qui se mêlent aux sensations, Condillac recourt aux raisons qu'avait données Locke dans son *Essay* et dont il s'était appliqué, en 1746, à montrer la vanité :

> […] les yeux de notre statue seraient obligés de faire, pour voir une figure entière, ce que les nôtres font, pour voir un tableau entier. Nous l'avons fait sans doute nous-mêmes la première fois que nous avons appris à voir un carré. Mais aujourd'hui la rapidité avec laquelle nous en parcourons par habitude les côtés, ne nous permet plus de nous apercevoir de la suite de nos jugements[3].

Condillac soutient désormais que nous *effectuons* des jugements que *nous ne remarquons pas* – et non pas seulement que nous nous *souvenons* des jugements que nous avons effectués : parce que dans la sensation, se donnent des éléments sensibles, mais non pas les rapports qui les déterminent, aujourd'hui encore devons-nous juger pour appréhender par les sens la plus simple des figures. Mais il n'affirme pas pour autant que nous jugeons *inconsciemment* – ce qui n'est pas du tout la même chose. Autrement dit, dans le *Traité des sensations*, Condillac constate que nous ne faisons pas attention aux jugements que nous effectuons en percevant le monde.

Mais comment défendre un tel propos, après avoir, dans son *Essai*, critiqué la conception de Locke qui, sur ce point, soutient la même thèse exactement ? Après avoir, rappelons-le, souligné que l'attention la plus aiguë ne laisse paraître aucune trace d'opération intellectuelle ? Comment les arguments qu'il opposait à Locke pourraient-ils alors ne pas se retourner contre lui ?

Condillac, contrairement à Locke, parvient à soutenir que les jugements perceptifs passent inaperçus sans l'être véritablement, grâce à son concept de « sensation transformée[4] » : non seulement le jugement provient des sensations, mais il s'identifie à une certaine mise en rapport de celles-ci. Il ne s'agit pas là de la thèse de l'*Essai,* où Condillac tirait également le jugement de la sensation, mais lui

[1] Cf. *Essai*, première partie, chap. II, section sixième, § 8, p. 149 : si nous avons conscience de juger - et non de voir - que ce que nous discernons au loin est un homme, « pourquoi n'en serait-il pas de même dans toute autre occasion si nous formions toujours, de semblables jugements ? ».
[2] *Traité des sensations*, *ibid*.
[3] *Ibid*., p. 120.
[4] *Ibid*., Dessein de l'ouvrage, p. 39-40 : « Le jugement, la réflexion, les désirs, les passions, etc. ne sont que la sensation même qui se transforme différemment ».

conservait une nature essentiellement distincte. Ici, la sensation produit une opération qui lui est hétérogène ; là, elle permet au sujet connaissant de juger sans sortir de l'immanence du sensible. Ainsi, sitôt que l'on a deux sensations de manière simultanée, qu'elles soient toutes les deux présentes aux sens, ou que l'une d'elles ne soit présente qu'à la mémoire, on sent dans le même temps que l'une n'est pas l'autre : on les compare. Or, qu'est-ce qu'une comparaison, sinon un jugement ? Il ne faut pas croire qu'en jugeant nous attribuons un prédicat à un sujet : nous comparons des sensations. Lorsque nous disons « la table est verte », nous n'ajoutons pas un accident à un substrat, nous comparons un ensemble de sensations (une certaine figure, une certaine grandeur, une certaine solidité) avec une autre sensation (la verdeur) et affirmons que celle-ci fait également partie de l'ensemble. « Un jugement n'est donc que la perception d'un rapport entre deux idées, que l'on compare[1] », autrement dit, un jugement est une mise en rapport de sensations.

La perception consciente et simultanée de différentes sensations suppose de les avoir d'abord perçues séparément, et retenues. Le jugement repose donc sur la mémoire, qui n'est elle-même qu'une sensation qui se conserve sous forme de traces, après la disparition de l'objet qui a fait impression sur l'organe. Dans l'*Essai*, il suffisait d'ouvrir les yeux pour percevoir différentes couleurs ; il est à présent nécessaire de juger, c'est-à-dire de comparer, et le jugement n'est ni naturel ni instantané, quoiqu'il ne fasse intervenir *in fine* que des sensations pures (couleurs, odeurs) ou transformées (mémoire, comparaison). Le célèbre concept de « sensation transformée », qui sert dans le *Traité des sensations* à désigner les opérations de l'âme, est donc bien propre à cet ouvrage : dans l'*Essai,* les facultés intellectuelles sont tout autre chose que des sensations, même si elles ont pour origine la liaison des idées, elle-même engendrée par la perception sensible. Dans le *Traité*, Condillac parvient à réduire le jugement à la sensation, sans pour autant supposer au cœur de la sensation des jugements naturels. Aussi, lorsqu'il écrit « qu'il se mêle des jugements dans toutes nos sensations, par quelque organe qu'elles soient transmises à l'âme », l'abbé ne reconduit pas la thèse lockéenne qui, selon lui, interdit à l'empirisme de se déployer : si juger n'est autre que sentir, l'opération qui conditionne la perception ne pourra qu'échapper à l'attention qui y cherchera une opération intellectuelle. En somme, tandis que les jugements auxquels Locke conditionnait la perception, dans la mesure où l'attention ne parvenait à les trouver, ne pouvaient qu'être inconscients, ceux de Condillac sont nécessairement conscients *du fait qu'ils ne sont autre chose que des sensations*. Aussi Condillac résout-il le problème de l'inconscience du jugement en résolvant celui de son origine. Parce que le jugement a été réduit à la sensation, son caractère inaperçu cesse d'être problématique : en tant qu'il est senti, le jugement se contente nécessairement de *passer inaperçu* à la conscience.

Le jugement n'est qu'une sensation transformée : c'est donc bien, en dernier ressort, la sensation qui délivre *toutes* les idées, et ce, bien qu'une série de comparaisons soit pour ce faire

[1] *Ibid*., première partie, chap. II, § 15, p. 51.

indispensable. Cette thèse résolument neuve initie une troisième voie empiriste dans le traitement des rapports sensation/jugement : tandis que Locke, Berkeley et Voltaire estimaient que le jugement, faculté irréductible aux sens, était nécessaire à l'élaboration de l'objet de la vue, que le premier Condillac, La Mettrie et Diderot ne voyaient en lui que le lieu de la certitude sensible, le second Condillac établit dans le *Traité des sensations* qu'en tant que sensation transformée, le jugement actualise les qualités contenues dans le sensible. Le jugement, par conséquent, ne se contente pas de statuer sur la conformité ou non de la sensation à la réalité des choses, mais il ne construit pas non plus l'objet des sens : il participe simplement à son actualisation. Sorte de synthèse des deux premières voies[1], il s'agit là de l'unique conception des relations sensation/jugement qui ne conditionne pas la perception à une opération de l'esprit irréductible au sensible mais qui, au contraire, remplit le programme réductionniste défini par Leibniz dès 1705. Les connaissances proviennent d'une sensation, dont le statut d'origine est désormais certain.

Si c'est la fiction de la statue, et non le problème de Molyneux en tant que tel, qui permit à Condillac de s'apercevoir que les sensations visuelles étaient originairement vides de tout objet, il n'en demeure pas moins que la question du savant irlandais joua un rôle de tout premier plan dans la réinvention de l'empirisme à l'œuvre dans le *Traité des sensations*.

Condillac, en 1754, se reproche d'avoir glissé des jugements naturels au cœur de la perception. Or, nous savons que c'est à l'occasion du problème de Molyneux qu'il a ainsi vicié, dans son *Essai* de 1746, son entreprise empiriste. De la sorte, sa nouvelle théorie de la perception fait tout entière figure d'amendement à sa première réponse au problème de Molyneux. Au demeurant, la fiction de la statue, sur laquelle repose la thèse selon laquelle un jugement naturel s'est immiscé dans l'*Essai* (en cela qu'elle permet de savoir qu' « il se mêle des jugements à toutes nos sensations ») n'est autre qu'une radicalisation de la fiction conçue par Molyneux[2]. Car, avec elle, il s'agit de penser les sensations originaires de la vue (et des autres sens) non plus indépendamment de leur éventuelle *interaction* avec le tact, mais indépendamment des *sensations tactiles en tant que telles*[3]. Si l'aveugle-né qui recouvre la vue reçoit des sensations visuelles épurées de l'interaction visuo-tactile, il dispose en revanche d'idées issues du tact qui seront susceptibles d'interagir avec la vue, et de donner l'illusion que la vue peut délivrer d'elle-même toutes les idées des corps. La statue de Condillac, en revanche, est dotée *tour à tour* des différents organes des sens[4], de telle sorte que ses sensations

[1] En tant qu'il actualise les figures inscrites sur l'image rétinienne (c'est-à-dire les porte à la connaissance du sujet), le jugement du *Traité des sensations* participe à l'élaboration de la perception (thèse de Locke et de Berkeley), mais se contente de décalquer le contenu de la sensation (thèse de La Mettrie, du premier Condillac et de Diderot).

[2] Cf. *ibid*., troisième partie, chap. IV, § 2, p. 230 : « […] comme le sens de la vue et celui du toucher agissent en même temps, l'un pour nous donner celles de grandeur, de figure, de distance et de situation ; nous distinguons difficilement ce qui appartient à chacun de ces sens […] ». Et quelques lignes plus loin : « […] si la statue ne voyait jamais que les corps qu'elle toucherait, et ne touchait jamais que ceux qu'elle verrait, il lui serait impossible de discerner les sensations de la vue de celles du toucher ».

[3] C'est pourquoi Condillac peut écrire : « Le *Traité des sensations* est le seul ouvrage où l'on ait dépouillé l'homme de toutes ses habitudes », *Extrait raisonné du Traité des sensations, op. cit.,* p. 7.

[4] C'est seulement dans un second temps que Condillac lui attribue plusieurs sens en même temps.

visuelles sont authentiquement primitives et non seulement premières dans leur ordre, c'est-à-dire en tant que sensations de la vue[1]. Seule la fiction de la statue permet donc de parvenir à isoler les principes premiers sur lesquels la philosophie empiriste entend se construire. Ainsi, elle vient seulement perfectionner la figure de l'aveugle qui recouvre la vue.

Surtout, si la fiction du savant irlandais n'a pas suffi à épurer les sensations de la vue des jugements qui s'y mêlent, c'est elle qui a permis, la première, de conjecturer une telle historicité de la perception :

> On doit rendre à M. Molyneux la justice d'avoir le premier formé des conjectures sur la question que nous traitons [*sc.* celle de savoir si les sensations visuelles font par elles-mêmes connaître les corps de la nature]. Il communiqua sa pensée à un philosophe ; c'était le seul moyen de se faire un partisan. Locke convint avec lui qu'un aveugle-né, dont les yeux s'ouvriraient à la lumière, ne distinguerait pas à la vue un globe d'un cube[2].

Ainsi le problème de Molyneux, loin de constituer la simple illustration de théories préexistantes, a permis chez Locke, aussi bien que chez Berkeley, La Mettrie, Condillac et Diderot, d'accéder à une sensation originaire, considérée comme pure de tout jugement. Et, paradoxalement, c'est lorsque cette sensation est saisie comme une fiction, c'est-à-dire finalement comme inactuelle, que l'analyse peut être intégralement réalisée : dans ce cadre, les opérations de l'esprit qu'elle détermine peuvent en être dérivées sans reste. À l'inverse, partir d'une sensation qui est donnée à l'esprit, et par conséquent déterminée, revient à présupposer le jugement auquel celle-ci a donné lieu. Plus précisément que la démarche génétique, c'est donc la recherche d'une sensation originaire qui caractérise la philosophie empiriste. Une telle caractérisation révèle toute sa fécondité quand on s'attache aux critiques dont l'empirisme a fait l'objet dans la seconde moitié du XVIII^{e} siècle. Car il apparaît alors que la genèse est une méthode qu'un rationalisme plus récent, à l'occasion, précisément, de la résolution du problème de Molyneux, a fait également sienne, tout en la vidant de sa dimension proprement empiriste.

[1] Sur ce point, voir C. Jaquet, *op. cit*., p. 408-409 : « Le *Traité des sensations* constitue […] la tentative la plus accomplie pour fonder un empirisme intégral. Dans *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Condillac se proposait déjà ce dessein et se démarquait de ses prédécesseurs […]. Dans le *Traité des sensations*, il radicalise sa position et remet sa thèse sur le métier en franchissant un pas de plus, car il juge « que ce n'était pas encore assez de remonter à la sensation. Pour découvrir le progrès de toutes nos connaissances et de toutes nos facultés, il était important de démêler ce que nous devons à chaque sens, recherche qui n'avait point encore été tentée ».

[2] *Traité des sensations*, première partie, chap. XI, § 1, p. 108.

Un contrepoint à Condillac : Reid et l'analyse du sensible

Dans ses *Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun*, publiées en 1764[1], Thomas Reid s'attache à résoudre à son tour le problème de Molyneux. Son dessein est de réfuter le scepticisme humien[2], dont il situe l'origine dans le « *way of ideas*[3] » qui, d'après lui, constitue, depuis Descartes, la marque de toutes les théories de la connaissance[4] : selon le « *way of ideas* », l'esprit, loin d'avoir directement accès aux choses, n'accède qu'à des idées qui jouent le rôle d'écrans et lui interdisent d'appréhender le réel. À l'encontre d'une telle conception, Thomas Reid soutient que dans la connaissance nous sommes en relation directe avec les objets du monde. C'est dans le but d'asseoir un tel réalisme qu'il entreprend, dans ses *Recherches*, de remonter aux « perceptions primitives » qui forment notre premier rapport au monde, puis de décrire la façon dont les « perceptions acquises[5] » auxquelles elles donnent lieu nous font accéder aux choses matérielles. Aussi adopte-t-il, à l'instar des empiristes, une méthode proprement génétique de remontée à l'origine des connaissances. Or, selon lui, une telle démarche aboutit, pour ce qui est de la vue, à isoler ce qu'il appelle une « apparence visible[6] », qu'il considère, à la manière de Locke, comme spécifiquement (et non numériquement) identique à l'image rétinienne. Reid refuse ainsi les théories de la perception issues du cartésianisme, selon lesquelles l'écart entre une telle peinture et le vécu de la perception est comblé par un dispositif géométrique. Nous verrons cependant que loin de faire de lui un empiriste, sa démarche génétique l'inscrit dans le courant du renouveau rationaliste. Car la sensation qu'il parvient à isoler, si elle est bien « originaire » dans l'ordre de la perception, en cela qu'aucune autre ne la précède, elle ne l'est pas dans l'ordre de la connaissance : des « jugements naturels[7] » la conditionnent.

[1] La première (et, à notre connaissance, la seule) traduction en français date de 1828 : *Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun*, dans *Œuvres complètes*, T. Jouffroy (éd.), Paris, chez A. Sautelet et C[ie], Libraires, 1828, t. II (désormais notée *Recherches*).

[2] *Recherches, op. cit*., « Dédicace à lord Deskfoord, chancelier de l'Université d'Aberdeen », p. 5 : « Un esprit sain peut-il admettre ce système [*sc*. celui de Hume] sans répugnance ? En vérité, Milord, cela me paraît impossible. Je suis persuadé qu'un scepticisme absolu n'est pas plus destructif de la foi du chrétien, que de la science du philosophe et de la prudence de l'homme de bon sens ».

[3] *Ibid*., p. 6-7 : « Je suis entré, pour ma propre satisfaction, dans un examen sérieux des principes sur lesquels ce système sceptique est fondé, et je n'ai pas été peu surpris de trouver qu'il avait pour base unique une hypothèse fort ancienne […], mais qui ne m'en paraît pas plus vraie pour cela. Cette hypothèse est que rien n'est perçu qui ne soit dans l'entendement qui le perçoit ; que nous ne percevons pas réellement les choses extérieures, mais seulement certaines images qui les représentent dans notre esprit, et qu'on a appelées *impressions* ou *idées* ».

[4] *Ibid.,* chap. VII « conclusion », p. 373 : « Le système généralement reçu de nos jours sur la nature de l'âme et de ses opérations, tient si fort tout son esprit et tous ses principes de Descartes, que, malgré les corrections et les additions que Malebranche, Locke, Hume et Berkeley y ont faites, on peut encore l'appeler le *Système cartésien* ».

[5] *Ibid*., chap. VI, section 20, p. 309 : « Nos perceptions sont de deux sortes : les unes sont naturelles et primitives, les autres acquises par l'expérience ».

[6] Voir en particulier la troisième section du chapitre VI, p. 149.

[7] *Recherches*, chap. VII, p. 386.

Thomas Reid, à l'instar de la plupart des empiristes, considère que la distance n'est pas un objet immédiat de la vue. Ainsi, « l'apparence visible » est pour lui une image plane, équivalente à la peinture rétinienne. Pour Reid, la question de savoir si la distance peut être vue n'est pas même problématique, tant sa réponse est évidente : « […] il paraît certain que les distances […] ne sont pas saisies immédiatement par la vue[1] ». Le philosophe écossais s'approprie ici le vocabulaire de Berkeley, qui, dans son *Essai* de 1709, a établi la distinction entre les objets immédiats de la vue, que l'organe permet d'appréhender sans la médiation d'un autre sens – en l'occurrence, la lumière et les couleurs – et ses objets médiats, qui *stricto sensu* ne sont pas vus, mais constituent les objets propres d'un autre sens – tels la distance, la figure, le mouvement[2].

Cependant, à l'appui de cette thèse, Thomas Reid ne mentionne pas la découverte keplérienne, mais la fameuse opération chirurgicale à laquelle procéda Cheselden :

> Le jeune homme opéré de la cataracte par Cheselden jugea d'abord que toutes les choses qu'il voyait étaient en contact avec ses yeux ; et ce ne fut que par l'expérience, qu'il apprit à apprécier sainement la distance véritable des objets[3].

L'opération de la cataracte réalisée par le chirurgien anglais semble constituer pour Thomas Reid une preuve bien plus valable du caractère proprement invisible de la distance que l'existence de l'image rétinienne. Si le philosophe écossais ne mentionne pas cette dernière, c'est qu'il se refuse à concevoir cette image comme l'*objet* de la vision. En effet, l'apparence visible n'est pas, selon lui, numériquement identique à l'image rétinienne : « Il n'y a point de probabilité non plus que l'esprit perçoive les images de la rétine […][4] ». Dans le sillage de Descartes, Thomas Reid rejette toute conception qui fait de l'image imprimée sur la rétine l'objet, voire simplement la cause prochaine de la vision[5]. L'argument qu'il avance à ce propos est d'ailleurs très proche de celui que Descartes formule dans sa *Dioptrique*, à savoir que l'on ne peut concevoir comment un esprit pourrait « voir » des images rétiniennes, dans la mesure où une substance spirituelle ne saurait entrer en contact direct avec une substance matérielle. Et l'image de l'objet n'est pas davantage perçue au niveau du cerveau où elle serait transportée par les organes des sens, parce que l'on serait alors reconduit à l'impossibilité

[1] *Ibid*., chap. VI, section 3, p. 152.
[2] Nous verrons plus loin comment Reid infléchit considérablement le sens de cette distinction. Pour l'heure, remarquons simplement qu'il s'accorde avec l'évêque de Cloyne pour faire de la distance un objet médiat de la vue, et refuse comme lui de remettre en question ce statut.
[3] *Ibid*., p. 153.
[4] *Ibid*, chap. VI, section 12, p. 220.
[5] *Ibid*., p. 221 : « Puis donc que l'image sur la rétine n'est point perçue elle-même par l'esprit : puisqu'elle ne produit non plus aucune autre impression sur le cerveau ou dans le *sensorium*, que l'esprit perçoive, puisque enfin elle ne fait aucune impression sur l'esprit qui ressemble à l'objet extérieur, il reste toujours à savoir comment cette image, imprimée sur la rétine, cause la vision ? ».

pour un esprit de s'unir à une trace matérielle. Là encore, Thomas Reid se réapproprie la critique cartésienne de la conception matérialiste de la vision formulée dans la *Dioptrique*[1].

Si la distance ne saurait être vue, ce n'est donc pas que la vision consiste en une contemplation par l'esprit des images rétiniennes. Nous comprenons dès lors pourquoi Reid ne considère pas les travaux de Kepler comme déterminants pour la théorie de la perception, et pourquoi il leur substitue l'expérience réalisée par Cheselden : le témoignage de cet aveugle qui vient de recouvrer la vue atteste du caractère invisible de la distance, au lieu que la bidimensionnalité de l'image rétinienne, en définitive, ne prouve rien. Le fait que, pour Thomas Reid, l'optique soit impuissante à prouver que la distance n'est pas vue, est confirmé par sa réfutation de la thèse de son contemporain, le Dr Porterfield, qui, dans ses *Medical Essays, Treatise of The Eye*[2]*,* soutient que la vue donne par elle-même accès à la tridimensionnalité. D'après Reid en effet,

> [Porterfield] pense que par une loi originelle de notre nature, préexistante à l'habitude et à l'expérience, nous percevons les objets visibles en leur vraie place, non seulement pour ce qui est de leur direction, mais également de la distance qui les sépare de nos yeux[3].

En somme, Porterfield, de la même manière que Descartes avant lui, considère que l'institution divine suffit à combler l'écart entre l'image rétinienne et le vécu de la perception : si la peinture rétinienne ne constitue ni l'objet ni la cause de la vision, pourquoi la sensation de l'âme devrait-elle ressembler à ce qui n'est à son égard qu'une simple occasion ?

Dans la mesure où ce que voit le jeune homme en question se réduit, selon Reid, à la sensation visuelle qui survient dans l'âme en suite de l'action de l'objet sur l'organe de la vue, abstraction faite de tout ce qui pourrait être issu de l'habitude du voir[4], le témoignage de l'aveugle opéré par Cheselden révèle la nature de l'apparence visible. Ainsi, l'apparence visible possède ceci en commun avec l'image rétinienne, d'être bidimensionnelle seulement – mais c'est l'expérience d'un aveugle qui recouvre la vue qui nous l'enseigne.

Seulement, si l'opération de Cheselden, d'après Reid, prouve que « l'apparence visible » consiste en une image bidimensionnelle, c'est qu'il a récusé d'avance les conceptions géométriques de la vision : selon lui, comme pour les empiristes, l'écart que l'on constate entre l'image rétinienne et nos perceptions d'hommes faits n'est pas réduit au niveau inapparaissant de l'impression des rayons lumineux sur la rétine, en vertu d'un dispositif géométrique. Cependant, le philosophe du sens commun ne prend pas la peine de réfuter en bonne et due forme ces conceptions issues de Descartes :

---

[1] On soulignera cependant que son refus d'une telle conception va plus loin que celui de Descartes, qui admet quant à lui l'existence d'une image de l'objet au niveau du cerveau, et entreprend d'attribuer à l'âme une localisation corporelle – la glande pinéale – , ce que Reid rejette tout à fait.

[2] Cf. W. Porterfield, *A Treatise on The Eye*, *The Manner And Phaenomena of Vision*, Londres, A. Miller (éd.), 1759, 2 vol.

[3] *Ibid*, chap. VI, section 18, p. 283.

[4] Cf. *Recherches*, chap. VI, section 19, p. 301 : « L'apparence visible est ce qui est présenté à l'esprit par la nature, en vertu des lois de notre constitution ; la chose signifiée par cette apparence est au contraire ce qui est présenté à l'esprit par l'habitude ».

il considère une telle critique comme un acquis hérité de Berkeley. Ce n'est qu'à l'occasion de la question de la vision droite, et encore, fort sommairement, qu'il rappelle les raisons de son opposition aux optiques géométriques. Thomas Reid formule à leur encontre deux objections qui, en 1764, sont devenues classiques. D'une part, ces théories font de la vision le résultat d'une déduction, et contredisent ainsi la manière dont celle-ci est vécue par le sujet percevant en tant qu'elle s'accompagne d'un sentiment d'immédiateté. D'autre part, la déduction qui, prétendument, s'effectue en nous repose sur des prémisses – l'existence des rayons lumineux qui se croisent au niveau de l'œil *avant* de venir tomber sur la rétine – que la majorité des hommes ignore totalement[1]. Comment le sujet percevant pourrait-il déduire sans connaître ce qui rend possible la déduction ? Ces deux arguments font partie de ceux que Berkeley, dans la NTV, avance à l'encontre des conceptions géométriques de la vision : Thomas Reid ne manque pas de citer celui qu'il considère comme l'un de ses maîtres[2], ainsi que le Dr Smith, qui, dans son *Optique*, se fit déjà l'héritier de Berkeley. Aussi le penseur écossais fait-il sienne l'une des principales thèses de la philosophie empiriste : la perception n'est pas l'effet d'une géométrie inapparaissante.

Tout laisserait donc penser que Thomas Reid s'inscrit pleinement dans l'empirisme des Lumières : refus des théories géométriques de la vision, démarche génétique pour isoler une sensation originaire ouvrant sur une histoire de la perception – ses principaux traits semblent ici réunis. Nous allons voir que le philosophe écossais est en réalité bien loin d'être un empiriste.

Parce qu'il soutient que la distance est en elle-même invisible, Reid répond par la négative au « premier problème de Molyneux » :

> […] il n'en paraît pas moins hors de doute qu'un aveugle de naissance qui acquerrait subitement l'usage de la vue, ne pourrait d'abord former aucun jugement sur la distance des objets qu'il verrait[3].

Le philosophe écossais estime néanmoins que l'aveugle qui recouvrirait la vue, loin de vivre ses nouvelles sensations comme de simples modifications de son être, dépourvues de toute référentialité, saurait que celles-ci renvoient à des corps matériels, extérieurs à son esprit. Un tel savoir, selon Reid, provient des « jugements naturels » qui accompagnent toute sensation : puisque, lorsque nous sentons, nous croyons toujours être affectés par des choses, et non pas seulement être intérieurement modifiés, il faut que toutes les sensations renferment un acte de l'esprit, qui consiste dans la croyance en l'existence d'une *cause* de ces sensations. En ce sens, chacune d'elles fait signe vers un au-delà d'elle-même, à savoir la substance matérielle qui l'a occasionnée. Un tel acte de

[1] Est-il besoin de répéter que la théorie cartésienne ne tombe pas sous le coup de ces arguments ?
[2] *Ibid.,* chap. VI, section 18, p. 286 : « La perception que nous avons de la distance linéaire des objets, me paraît entièrement un effet de l'expérience. L'évêque de Cloyne et le docteur Smith l'ont parfaitement bien prouvé à mon avis […] ».
[3] *Ibid*., chap. VI, section 3, p. 152-153 (nous soulignons).

l'esprit, nous dit Reid, dérive de notre nature, c'est-à-dire qu'il ne procède de l'expérience ni ne relève du préjugé. La section 6 du chapitre II nous apprend qu'il se range parmi les « principes du sens commun », que le philosophe définit comme suit :

> Si, comme je le pense, il existe certains principes que la constitution de notre nature nous force d'admettre, et que nous soyons dans la nécessité de prendre pour accordés et de regarder comme vrais dans les affaires de la vie commune, sans que nous puissions en démontrer la vérité, ces principes doivent être ce que nous appelons les *règles* ou les *maximes du sens commun* ; tout ce qui leur est manifestement contraire est précisément ce que nous appelons l'*absurde*[1].

La croyance en l'existence d'une cause matérielle de nos sensations est un principe général de la nature humaine, en cela qu'il est impossible tant de s'en défaire que d'en donner la moindre explication. Ainsi, une sensation de douleur sera, selon Reid, accompagnée de la croyance en l'existence d'un objet qui l'a causée, même si cet objet demeure inconnu. Cependant, le cas sera différent quand il s'agira de recevoir une sensation visuelle : tandis que le seul sentiment de la douleur, chez un homme que l'on suppose aveugle et ayant perdu toutes ses idées issues du tact, suscitera la croyance en l'existence d'une cause sans indiquer pour autant la nature – spirituelle ou matérielle – de cette cause[2], les premières sensations visuelles d'un aveugle qui vient de recouvrer la vue suggéreront à son esprit l'existence d'une substance *matérielle* :

> Lorsque je vois un objet, l'impression que sa couleur me fait peut être considérée comme une sensation qui me suggère quelque chose d'extérieur dont elle est l'effet ; *mais je suis en outre informé de la direction et de la position de cette chose par rapport à l'œil* […][3].

Tandis que les sensations auditives et olfactives, au même titre que la sensation tactile de douleur occasionnée par l'épingle sur le corps de l'aveugle, sont accompagnées d'un jugement indéterminé quant à la *nature* de la cause, les sensations visuelles suscitent dans l'esprit la connaissance de la *situation* de leur cause vis-à-vis de l'œil. Or, seule une substance corporelle possède une direction et une situation. Ce qui signifie que l'aveugle-né, en ouvrant les yeux, jugera que ses sensations constituent les effets de certains corps, même s'il est incapable de les identifier.

---

[1] *Ibid*, chap. II, section 6, p. 52.
[2] Cf. *Ibid*, chap. V, section 6, p. 116-117 : « Supposons, premièrement, que le corps de cet homme [sc. un aveugle qui aurait perdu toutes les idées qu'il avait acquises par le toucher] soit fixé immuablement dans un lieu, de manière à ce qu'il ne puisse éprouver la sensation du toucher que lorsqu'on mettra quelque autre corps en contact avec le sien, et commençons par piquer cet homme avec une épingle. Il éprouvera sans aucun doute une sensation très vive, une douleur très aiguë ; mais qu'en peut-il conclure ? rien sûrement touchant l'existence ou la figure de l'épingle. Il ne peut rien inférer de la douleur qu'il endure, qu'il ne puisse également inférer de la goutte ou de la sciatique. Le sens commun peut le conduire à penser que cette souffrance a une cause ; mais de savoir si cette cause est un corps ou un esprit, si elle est étendue ou inétendue, si elle a une figure ou si elle n'en a pas, c'est sur quoi il ne lui est pas possible de former la plus légère conjecture […] ».
[3] *Ibid*., chap. VI, section 8, p. 179.

Autrement dit, il ne versera pas dans l'immatérialisme, et ne pourront lui venir à l'esprit ces « soupçons métaphysiques » que Condillac évoquait dans son *Essai* de 1746[1].

Ainsi, Thomas Reid reconnaît, suivant en cela Berkeley[2], mais aussi Descartes[3] et Malebranche[4], l'impossibilité de prouver l'existence de la matière en la déduisant des seules sensations de l'âme : il pourrait en effet fort bien se faire, ainsi que l'atteste l'expérience du rêve, que nous ayons des sensations sans qu'existe aucune chose qui les occasionne. Seulement, le philosophe écossais refuse aussi bien la conclusion berkeleyenne selon laquelle la croyance en l'existence de la matière relève du préjugé[5], et la solution malebranchienne, qui fait de celle-ci un acte de foi en la parole divine[6], et attribue à cet acte de l'esprit le statut de principe, ou d'inclination naturelle, s'accordant en cela avec Descartes :

> Que les sensations du toucher indiquent quelque chose d'extérieur qui est étendu, figuré, raboteux ou poli, dur ou mou, ce n'est point non plus une déduction du raisonnement, mais un principe naturel. La conception de ce *quelque chose* ou la croyance en son existence font également partie de notre constitution. Si nous sommes dans l'illusion, cette illusion vient de celui qui nous a créés, et elle est sans remède[7].

Reid refuse ici la position berkeleyenne consistant à dire que l'inexistence de la matière ne contredit pas la véracité divine, au motif que la croyance en l'existence du monde extérieur relève du simple préjugé. Au contraire, il passe au plus près des thèses cartésiennes de la sixième méditation : le philosophe écossais qualifie notre croyance en l'existence d'une cause matérielle de nos sensations de « principe naturel », quand Descartes lui attribue le statut d' « inclination[8] », c'est-à-dire de penchant naturel. Dans les deux cas, il s'agit d'une propension que Dieu a créée en l'homme et qui donc est inhérente à son âme. Le philosophe écossais fait l'hypothèse du caractère trompeur d'une telle croyance, et en déduit qu'une telle tromperie serait alors celle de Dieu même, en tant que cause de

---

[1] On se souvient que l'aveugle condillacien parvenait à identifier le cube et la sphère présentés à sa vue retrouvée, dès lors que son mécanisme oculaire remplissait sa fonction et que sa réflexion se fut appliquée à ses sensations nouvelles pour en dégager des idées de figures, et par là même d'objets du monde. Par contre, la possibilité qu'il en vienne à douter de l'existence même de ces objets n'était pas nulle, dans la mesure où ses idées ne seront jamais que des sensations d'objets, c'est-à-dire de simples états subjectifs. Cf. *Essai*, *op. cit*., première partie, section sixième, § 14, p. 154. En somme, cet aveugle n'identifiait pas tant des objets qu'il n'établissait une correspondance entre deux séries de sensations, tactiles d'une part, visuelles de l'autre. Diderot, dans la *Lettre sur les aveugles*, n'a pas manqué de remarquer l'idéalisme latent de la pensée condillacienne, et s'y emploiera à le déjouer : de tels « soupçons » peuvent bien être le fait d'un métaphysicien, mais non pas d'un géomètre, qui sait abstraire de ses sensations tactiles et visuelles une structure géométrique commune.

[2] Cf. *Traité des principes de la connaissance humaine, op. cit*., section 18, p. 327-328.

[3] Cf. *Méditations métaphysiques*, *op. cit*., sixième méditation.

[4] Cf. *Entretiens sur la métaphysique*, dans *Œuvres complètes*, t. XII, chap. VI, § 4, p. 136-137.

[5] Cf. *Recherches*, chap. VI, section 12, p. 226 : « Les sensations du toucher, de la vue et de l'ouïe sont toutes dans l'esprit, et ne peuvent avoir d'existence qu'au moment même où elles sont perçues. Comment nous suggèrent-elles constamment et invariablement, et la notion et la croyance d'objets extérieurs qui existent soit qu'ils soient perçus soit qu'ils ne le soient pas ? le philosophe n'en peut donner d'autre raison que la constitution de notre nature ». Il est frappant de constater que Reid parvient aux antipodes de la philosophie immatérialiste de Berkeley tout en partageant avec l'évêque de Cloyne une thèse fondamentale : les sensations n'existent qu'en tant qu'elles sont perçues par l'esprit.

[6] *Entretiens sur la métaphysique***,** *op. cit.,* § 8, p. 142-143.

[7] *Recherches,* chap. V, section 7, p. 129.

[8] Cf. *Méditations métaphysiques*, *op. cit*., sixième méditation, p. 63.

cette croyance. Descartes, quant à lui, invoque la véracité divine pour affirmer que la propension à croire en l'existence de la matière est nécessairement fondée. Chez les deux auteurs, on aurait donc affaire à une preuve de l'existence du monde matériel par l'argument de la véracité divine, bien qu'elle soit chez Reid beaucoup plus succincte[1].

Mais ce n'est pas tout à fait exact. En effet, le philosophe écossais ne dit pas que la matière existe parce que Dieu ne saurait nous tromper, mais que si la matière n'existe pas, alors Dieu nous trompe. Autrement dit, Dieu pourrait bien être trompeur et les causes de nos sensations n'être pas celles que nous pensons. Mais il n'y aurait alors plus de « remède ». Qu'est-ce à dire ? Si Dieu nous trompe, autrement dit si nous ne pouvons pas ne pas croire à ce qui pourtant n'a pas d'existence, alors nous sommes définitivement condamnés à l'erreur et toute la philosophie n'est que vanité. Ce n'est donc pas une preuve de l'existence de la matière que Thomas Reid formule dans ces lignes, mais un pari en faveur de la raison[2] : parions sur la véracité divine, parce qu'elle est la condition de possibilité de la philosophie. Contrairement à Descartes dont la métaphysique parvient à ancrer ses racines dans le terreau de la raison, Reid fait reposer sa philosophie sur une décision de l'esprit qui dépasse la rationalité. Tel est le parti pris du philosophe écossais face au scepticisme : plutôt que de lui offrir des armes en avançant des preuves par définition ouvertes à la critique[3], mieux vaut bâtir une philosophie sur des principes qui s'accordent avec le sens commun et tâcher de comprendre la manière dont, de fait, nous percevons et connaissons le monde, puisque nous sommes voués à y vivre. Qu'il soit réel ou imaginaire ne change rien à l'affaire. Nous ne pouvons pas vivre comme des sceptiques ; par conséquent, si nous voulons accorder notre théorie à notre pratique, il convient d'élaborer une théorie matérialiste[4] de la perception.

Au regard de la fortune qu'a connue cette expression depuis Malebranche, il est tout à fait remarquable que Reid qualifie cette croyance en l'existence de la matière de « jugement naturel »[5].

---

[1] Descartes, en effet, formule trois hypothèses (les sensations ont pour cause Dieu lui-même, ou bien un esprit fini, ou bien les substances matérielles) et montre que seule la troisième d'entre elles ne contredit pas la véracité divine.

[2] Cf. *Recherches*, chap. I, section 8, p. 36 : « Nous sommes résolus de croire fermement à notre existence et à celle de tous les êtres qui nous environnent ; nous continuerons de penser que la neige est froide et que le miel est doux, nonobstant tout ce qu'on pourrait dire pour nous en faire douter. Il faut que les philosophes soient fous, et qu'ils veuillent nous rendre fous comme eux, pour raisonner d'une manière si déraisonnable, et si contraire au témoignage des sens ». La traduction a fait disparaître la référence finale à la raison, puisque le texte anglais dit : « […] that would reason me out of my reason and senses », *An Inquiry Into The Human Mind on The Principles of Common Sense*, Derek R. Brookes (éd.), Edinburgh University Press, 2000, p. 24.

[3] C'est ainsi que parmi les successeurs de Descartes, aucun ne se réappropriera l'argument de la véracité divine, en raison de sa faiblesse théorique : comme le note très justement Richard Glauser dans son ouvrage *Berkeley et les philosophes du XVII^e siècle*, *op. cit*., p. 208 : « […] la preuve de Descartes est irrecevable par qui ne reconnaît pas l'innéité de cette inclination ».

[4] Non pas au sens où l'âme serait réduite à un effet de matière, mais au sens où celle-ci rencontre, dans la connaissance, les choses matérielles elles-mêmes et non leurs seules idées.

[5] Cf. *Recherches*, chap. VII, p. 385-386 : « Quand je perçois un arbre, la faculté de percevoir ne me donne pas seulement une notion ou simple appréhension de cet arbre ; elle me fait croire à son existence, à sa figure, à sa distance, à sa hauteur ; et ce jugement n'est point le fruit d'une comparaison d'idées, il est impliqué dans la perception même. […] Ces *jugements naturels et primitifs* font partie des données premières dont la nature a doté l'entendement humain, et ne sont pas moins un présent de la divinité que les notions ou simples appréhensions. Ils servent à nous diriger dans une multitude de cas où la faculté de raisonner nous aurait laissés dans les ténèbres ; ils font partie de notre constitution, et sont le point de départ nécessaire de toutes les découvertes de la raison » (nous soulignons).

Mais le philosophe écossais impose au concept malebranchien une requalification décisive. Selon les *Recherches sur l'entendement humain*, les jugements naturels ne sont pas effectués par Dieu, mais par le sujet percevant, tout en étant le fruit d'une institution divine : Dieu a fait en sorte que chaque sensation suscite, de la part du sujet, un jugement statuant sur l'existence de sa cause. Comme c'était le cas pour Malebranche, ces jugements naturels sont involontaires et nécessaires, mais, selon Reid, c'est l'homme qui les effectue. En outre, leur fonction n'est pas de corriger le témoignage des sens, mais de donner à connaître qu'il existe un monde extérieur à l'esprit. Enfin, ils n'ont rien de déductions mathématiques. En refusant de faire de la distance un visible *per se*, Thomas Reid refuse d'attribuer à Dieu le processus qui corrige les effets du mécanisme sensoriel. En somme, avec Reid, le jugement naturel désigne l'acte de l'esprit qui consiste à rapporter les sensations à une cause qui lui est extérieure. Se trouve donc, à l'origine de toute perception, un certain nombre de jugements effectués directement par le sujet. Mais c'est plutôt de Locke que le philosophe écossais entend ainsi se démarquer.

Selon Reid, les jugements naturels sont « des jugements que nous n'avons pas portés en comparant des idées entre elles et en percevant leur convenance et leur disconvenance, mais qui nous sont imposés par notre constitution même[1] ». Le philosophe écossais a ici en vue la définition lockéenne du jugement[2], qu'il considère comme l'un des piliers du scepticisme moderne[3]. Selon Reid, une telle définition suppose que l'appréhension des idées précède leur mise en relation par le jugement, quand les éléments simples de la connaissance succèdent en réalité à l'acte de l'esprit, comme l'atteste le fait qu'ils doivent en être extraits :

> […] la nature ne nous donne pas ces éléments séparés, et ne nous charge point d'en faire des composés ; elle nous les donne mêlés et combinés dans les corps concrets, et ce n'est que par l'analyse chimique que nous parvenons à les saisir dans leur simplicité[4].

Le jugement lockéen est volontaire et se contente d'indiquer des relations entre des idées préexistantes ; le jugement naturel selon Reid ne l'est pas mais il donne à connaître, en ce qu'il est producteur de notions. C'est ainsi que, pour Locke, nous avons d'un côté l'idée d'une sensation, de l'autre celle de l'être sentant, puis le jugement qui vient les relier en affirmant que celui-ci est le sujet de celle-là. Pour Reid au contraire, la sensation suggère *à la fois* la notion de sujet sentant et la relation qui les unit, de sorte qu'il devient impossible de douter de l'existence d'un tel corrélat : si l'on pense, comme Locke, que la relation est établie par l'esprit et que l'on n'assigne pas d'origine au corrélat,

[1] *Ibid.*, chap. II, section 7, p. 63.
[2] Cf. *Essay*, *op. cit*., livre IV, chap. XVII, § 16, p. 572 : «[…] le jugement, qui est cet acquiescement de l'esprit par lequel on suppose que certaines idées conviennent ou disconviennent entre elles en les comparant avec ces sortes de moyens probables ».
[3] Cf. *Recherches*, chap. II, section 5.
[4] *Ibid*., chap. II, section 4, p. 48.

alors le sceptique demandera si la notion de sujet pensant n'est pas une simple fiction de l'esprit. Le concept de « jugement naturel » fait ainsi partie des remparts reidiens dressés contre le scepticisme.

Ainsi, le renouveau du rationalisme en cette seconde moitié du XVIII^{e} siècle s'inspire des genèses empiristes entreprises depuis le début du siècle : Thomas Reid, tout comme Locke, Berkeley et leurs contemporains, part de l'état actuel de nos perceptions pour atteindre leurs premiers principes – qui ne sont pas conçus, à la manière de Descartes et de Malebranche, comme des dispositifs destinés à expliquer sans reste et d'un seul coup nos perceptions actuelles, mais bien comme des origines, ouvrant sur une histoire perceptive. Avec Thomas Reid, l'empirisme perd le monopole de l'analyse perceptive. Mais l'ouvrage du philosophe écossais révèle ainsi *par contraste* ce qui définit l'empirisme en tant que tel : non pas seulement entreprendre des genèses, mais situer à leur fondement de véritables faits, c'est-à-dire des objets d'expérience. Car les jugements reidiens, s'ils marquent l'origine des connaissances, ne relèvent assurément pas de l'expérience sensible[1].

* * *

Si le problème de Molyneux ne touche guère à la question de l'innéité des idées, il n'en concerne pas moins la distinction de l'empirisme et du rationalisme. Emergeant comme une contestation des théories géométriques de la perception, et, plus particulièrement, de la façon dont ces théories conçoivent, depuis le partage qu'en a effectué Kepler, l'articulation du jugement et de la sensation, il incarne la posture définie par Locke dès 1690 : si toute considération portant sur l'inapparaissant doit être proscrite de l'enquête philosophique, rien ne peut plus garantir que la vision résulte d'un dispositif géométrique dont personne ne peut venir témoigner. Il convient donc de remonter à une première sensation, pure de toute scorie judicative, et de retracer comment, de ce fait primitif, ont pu émerger nos perceptions. Or, c'est une telle démarche que Mérian opposa à celle des rationalistes, après que Leibniz eut réduit la « voie empirique » à l'adéquation de l'ordre d'exposition des connaissances avec celui de leur découverte – adéquation qui tend à masquer, et même à manquer l'idée d'historicité perceptive. S'il appartient à Condillac, dans son *Essai* de 1746, d'avoir donné le nom d' « analyse » à la méthode qui permet d'atteindre cette idée, il n'en demeure pas moins que ce

[1] Patrick Chézaud a parfaitement perçu et commenté la méthode proprement régressive mise en œuvre par Thomas Reid dans ses *Recherches*, en même temps que sa contradiction avec la méthode inductive dont le philosophe écossais se réclame (laquelle aurait exigée que les principes du sens commun soient induits et non pas posés tels quels). Cf. P. Chézaud, *La Philosophie de Thomas Reid, des Lumières au XIX^{e} siècle*, Grenoble, ELLUG Université Stendhal, 2002, p. 108-109.

fut Locke qui, à l'occasion du problème de Molyneux, initia cette philosophie nouvelle. Le précepte empiriste de suspension de toute considération portant sur l'inapparaissant engage ainsi la méthode analytique et surtout la thèse selon laquelle, loin de tirer son intelligibilité du jugement, la sensation le précède et constitue avec lui la perception. Au sein de ce vaste programme, trois voies se sont dessinées.

Si Locke et Berkeley sont parvenus à repérer, dans nos perceptions d'hommes faits, des expériences sédimentées, et à séparer par analyse ce qui, en elles, relève de la sensation d'un côté et du jugement de l'autre, ils n'ont pas achevé le versant régressif de la genèse. Chez eux le jugement, certes, n'engendre pas la perception depuis un dispositif inapparaissant, et tire sa matière de l'expérience. Seulement, il constitue selon eux une opération distincte de la sensibilité et continue de subordonner la perception à un processus inaperçu. Ainsi que l'établit Condillac dès 1746, conditionner la perception à des opérations inconscientes revient à miner l'entreprise empiriste de dérivation des connaissances.

C'est la raison pour laquelle La Mettrie, Diderot et Condillac lui-même ont suivi une autre voie, et refusé que des jugements participent à la construction de nos perceptions : originellement, nos sensations sont déjà capables de nous dévoiler le monde des corps, et le jugement n'est là que pour statuer sur leur conformité ou non à la réalité des choses. Ce que l'on perçoit est bel et bien senti, et non jugé. Si cette seconde voie n'équivaut nullement à un retour au cartésianisme, dans la mesure où le jugement qui s'applique *a posteriori* à la sensation tire sa matière de l'expérience (et non des raisons de la géométrie), elle en porte bel et bien la marque : si l'on excepte Diderot, qui parvient à isoler une sensation originelle à l'aide de l'expérience (de la cécité), les philosophes qui empruntent cette voie échouent à convoquer une telle origine sans recourir aux dispositifs inapparaissants qu'il s'agissait précisément de suspendre. À trop vouloir supprimer le jugement perceptif, ils ont réintroduit l'inaperçu par la grande porte (celle des processus qui, au niveau de l'union de l'âme et du corps, engendrent les perceptions) et le jugement au cœur même de la sensation. C'est Condillac qui nous l'apprend en 1754 : une sensation déterminée, c'est-à-dire qui donne à connaître les objets, est une sensation pétrie de jugements – seconde raison qui fait que Locke et Berkeley n'ont pas achevé le versant régressif de l'analyse. Ils ont placé à l'origine des connaissances des sensations où se dissimulent encore des jugements.

En quelque sorte, le *Traité des sensations* a sauvé l'empirisme de la faillite. Condillac, en effet, y a tracé une voie qui paraît conséquente. D'un côté, Locke et Berkeley ont eu raison de faire de la perception un mixte de sensations et de jugements. Il est donc impossible de faire l'économie de ces jugements que nous formons sourdement en permanence. Mais d'un autre côté, ils ont eu tort de ne pas réduire ces jugements à la sensibilité. Or, sitôt que l'on s'aperçoit qu'ils ne sont que des sensations transformées, leur caractère inaperçu cesse de faire difficulté. De façon paradoxale, Condillac effectue ainsi un certain retour aux théories pré-képlériennes de la vision : pour l'abbé, comme pour les perspectivistes du Moyen Âge, le jugement n'est pas une opération foncièrement distincte de la

sensibilité. Mais parce que Kepler et Descartes sont passés par là, c'est maintenant l'homme qui juge, c'est-à-dire qui sent, et non son œil à travers lui.

Bien plus encore que par sa méthode, l'empirisme se caractérise ainsi par les résultats positifs auxquels celle-ci permet d'accéder : dans chaque cas, une sensation qui marque l'origine non seulement des connaissances, mais avant tout de la perception et qui, lorsqu'elle est authentiquement originaire, ne peut s'atteindre que par un détour assumé par la fiction. De la sorte, l'analyse que l'on a pu voir à l'œuvre dans le rationalisme tardif de Thomas Reid atteste encore que l'empirisme se définit par l'idée bien circonstanciée qu'il se fait de la genèse : pour les empiristes des Lumières, l'analyse s'enracine dans du *donné*, non dans de l'inapparaissant.

Mais s'il a fallu attendre la philosophie écossaise du sens commun pour que s'élabore une genèse rationaliste de la perception, l'analyse génétique a été le fait du cartésianisme[1] avant de l'être de l'empirisme des Lumières. Non pas, certes, au niveau de la perception (parce qu'ils considèrent la vision comme un phénomène sans histoire, ni Descartes ni Malebranche ne procèdent à de telles analyses), mais dans le domaine de la (méta)physique. C'est ainsi que Descartes, dans son *Monde*, remonte à l'origine du monde et établit que les lois du mécanisme suffisent à rendre compte de l'état actuel de l'univers :

> Permettez donc pour un peu de temps à votre pensée de sortir de ce Monde, pour en venir voir un autre tout nouveau, *que je ferai naître* en sa présence dans les espaces imaginaires. […] supposons que Dieu crée de nouveau tout autour de nous tant de matière, que, de quelque côté que notre imagination se puisse étendre, elle n'y aperçoive plus aucun lieu qui soit vide[2].

Réécrire la *Genèse* pour en produire l'intelligibilité : voilà ce à quoi procède ici Descartes, et que les empiristes, dans le même geste qui consiste à substituer la raison au mythe[3], appliquent à la perception et aux connaissances en général. Mais s'il faut bien *imaginer* ces espaces primitifs, tout comme il faut imaginer ces sensations qu'on ne sent plus, la « fable » cartésienne se distingue radicalement des « fictions » empiristes (aveugle-né, œil animé, statue) : si, dans les deux cas, la conformité de l'origine avec la réalité des choses importe moins que sa fonction explicative, la fiction consiste littéralement dans un « fait qui fut fait », dans la construction d'un donné, tandis que la fable se situe en deçà du donné, du côté de l'hypothèse (intellectuelle) et non de la conjecture (sensible).

---

[1] C'est à André Charrak que nous devons ce rapprochement, à notre sens tout à fait décisif, entre les cosmogenèses des classiques et les analyses empiristes. Cf. A. Charrak, *La Dernière Philosophie de Rousseau*, à paraître, introduction : « Les analyses empiristes des Lumières – et l'*Émile*, au moins dans ses trois premiers livres et dans le début du quatrième (avant la *Profession de foi*) – sont en effet apparentées aux hypothèses cosmologiques dont Descartes a défini le programme dans le *Monde* puis dans les *Principes de la philosophie* ».

[2] *Le Monde* ou *Traité de la lumière*, AT tome XI, p. 31-32 (nous soulignons).

[3] Cf. A. Charrak, *ibid* : « […] sous ce point de vue, Rousseau nous proposerait une genèse rationnelle du monde humain, opposée à la genèse mythique du récit révélé, de même que Descartes et, après lui, les physiciens de l'âge classique élaborent des hypothèses cosmologiques sur l'organisation de la matière, à côté du récit biblique de la création ». André Charrak remarque en outre que le passage des cosmogenèses rationalistes aux psychogenèses empiristes a été vu par Mérian. Cf. J.-B. Mérian, *Parallèle de deux principes de psychologie*, *op. cit.,* p. 382 : « Descartes avait dit : Donnez-moi de la matière et du mouvement ; et je ferai un monde. Donnez-moi la faculté de sentir, dit M. de Condillac, et je ferai un homme ».

Est-ce à dire cependant que le primat du sensible, en lequel nous pouvons ici résumer l'empirisme, s'est imposé par son objet (la perception), bien plutôt que par une décision théorique fondamentale ?

La finalité des genèses rationalistes permet d'écarter une telle lecture. En effet, il ne s'agit pas pour elles de rendre compte de l'essence de l'être, là où les empiristes se limiteraient à vouloir expliquer la phénoménalité. De telles genèses ne visent pas autre chose que cette phénoménalité même[1]. Ce que Descartes entend montrer, c'est ainsi comment :

> […] les parties de ce chaos se démêlent d'elles-mêmes, et se disposent en si bon ordre, qu'elles auront la forme d'un monde très parfait, et dans lequel on pourra voir […] *la lumière* […][2].

La genèse du monde n'est autre qu'un traité de la lumière : pour Descartes, l'entreprise analytique vise l'intelligence du phénomène. Son objet n'est donc pas distinct de celui des empiristes qui, de même, s'attachent à rendre compte de la phénoménalité. La différence se fait au niveau de la méthode : si, dans ce but, Descartes s'attache à élaborer une fable, c'est qu'il conçoit la perception comme étant de part en part engendrée par le dispositif de l'institution de nature. Il appartient à Jean-Luc Marion d'avoir souligné la solidarité, chez Descartes, entre l'inintelligibilité des apparences, irréductibles en tant que telles à la *mathesis universalis*, et la fameuse « fable du monde » :

> […] le monde ne délivrant plus sa propre intelligibilité, il doit la recevoir d'ailleurs (dé-figuration). À un monde, dans la stricte mesure où il avoue son obscurité, doit s'en substituer un autre […][3].

Et l'auteur de la *Théologie blanche* de citer le fameux passage du *Traité de la lumière* que nous avons brièvement commenté. Or, si les empiristes acceptent le dispositif cartésien de l'institution de nature, ils refusent d'y voir l'explication sans reste des phénomènes perceptifs : selon eux, le code ne produit de la perception que la sensation originaire qu'il s'agissait d'isoler, tout le reste étant le fruit de l'expérience. Dès lors, la genèse de la perception ne passera pas par l'élaboration d'une fable, devenue non pas tant inutile que tout à fait insuffisante, et surtout bien trop métaphysique à leurs yeux, mais par celle d'une fiction, intronisant l'homme (à la place de Dieu) aux commandes du processus perceptif. Si les empiristes ont transposé à l'analyse de la perception la méthode des cosmogenèses rationalistes, c'est ainsi que, selon eux, l'origine de la perception ne recouvre pas celle de l'univers : elle s'identifie bien plutôt avec celle de l'homme. À la différence de la démarche cartésienne, ce n'est donc pas dans un seul souci d'intelligibilité que les empiristes réécrivent la *Genèse* : leur démarche est

[1] Cf. A. Charrak, « Mythes, fictions et naturalité : des cosmogenèses aux genèses psychologiques à l'âge classique », à paraître : « L'utilité de la cosmogenèse cartésienne est de montrer que le monde visible est de part en part intelligible selon les pouvoirs de la physique ».
[2] *Le Monde ou Traité de la lumière, op. cit.,* p. 34-35.
[3] J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, *op. cit*., p. 260.

résolument critique, dans la mesure où elle vise à priver la théologie du privilège de l'origine, au profit de l'anthropologie[1].

Mais dès lors qu'est proclamée la suspension proprement empiriste de toute hypothèse qui ne puisse être l'objet d'une expérience, et que sont ainsi récusées les théories géométriques qui font de la sensation en général, et de la vision en particulier, les effets immédiats d'un dispositif naturel, il devient requis de rendre compte du passage du fait primitif ainsi isolé, à la perception proprement dite : si, comme le soutient Locke, le monde a pour l'enfant l'allure d'une toile peinte, comment en venons-nous à le percevoir comme un ensemble d'objets tridimensionnels ? Si, comme l'estime Condillac dans son *Traité*, celui-ci apparaît plutôt comme un ensemble de couleurs indistinctes, comment se fait-il qu'il nous paraisse comme un ensemble d'objets déterminés ? En somme, la dimension régressive de l'analyse, qui commande la remontée au fait premier de la connaissance – la sensation reconstruite (idéalement) dans une fiction de l'esprit – appelle son corollaire, sa facette progressive, chargée de rendre compte de l'élaboration de la perception. Loin d'être l'effet d'un instant, celle-ci, non seulement s'inscrit dans la durée, mais, parce qu'elle s'enracine dans une genèse proprement humaine, relève d'un *apprentissage*, voire d'une *éducation*[2].

Dans ce cadre, la question qui se pose est celle de l'*objet* de la genèse. Est-ce la sensation elle-même qui s'inscrit dans une histoire, de telle sorte qu'il nous a fallu, pour appréhender le monde tel que nous le faisons aujourd'hui, « apprendre à sentir » ? En ce sens, le progrès des idées serait celui-là même des sensations qui, d'indistinctes qu'elles étaient, ont progressivement acquis cette clarté dont nous faisons la marque de la connaissance. Ou bien, notre perception seule est-elle historique, et la sensation qui la compose un matériau immuable que les idées appréhendent de plus en plus finement ? Dans cette dernière optique, les idées *proviennent* des sensations – non pas au sens trivial d'après lequel une idée abstraite est tirée du sensible, mais en cela que les idées sensibles elles-mêmes, ou perceptions, émergent progressivement d'un donné physiologiquement déterminé et proprement *aveugle*. Circonscrire l'objet de la genèse perceptive et décrire son histoire, c'est ainsi, contre les genèses rationalistes, rendre compte de la phénoménalité d'une manière intégralement immanente[3].

[1] Cf. A. Charrak, *La Dernière Philosophie de Rousseau*, *op. cit.* : « […] l'opposition entre fiction et révélation n'a pas le même sens chez l'un et l'autre auteur : déchiffrement chez Descartes, elle se fait critique dans Rousseau ».
[2] Nous verrons dans la seconde partie de cette étude comment il est possible de distinguer ces deux termes.
[3] Cf. U. Ricken, « Condillac et le soupçon de matérialisme », dans B. Fink et G. Stenger (éd.), *Être matérialiste à l'âge des Lumières. Mélanges offerts à Roland Desné*, Paris, PUF, 1999, p. 272 : « […] la philosophie de Condillac a propagé une nouvelle vision sécularisée de l'homme et de la société ».

Deuxième partie

Retracer l'histoire de la perception : l'éducation des sens

> *J'imagine donc un homme tel qu'on peut croire qu'était le premier homme au moment de la création* […]. *Si cet homme voulait nous faire l'histoire de ses premières pensées, qu'aurait-il à nous dire ?*
>
> Buffon[1]

Au travers des différents traitements du problème de Molyneux, l'empirisme nous est apparu comme la tentative, historiquement située au siècle des Lumières, pour réfléchir le problème de la connaissance sans l'adosser à un dispositif inapparaissant : puisque rien ne nous prouve que ce sont les lois divinement instituées qui font que nous percevons le monde tel que nous le percevons, il convient de faire d'une telle perception le fruit d'une constitution. Aucune donnée inapparaissante en droit[2] ne doit donc être présupposée : quel que soit le fait primitif dont on part, celui-ci fait toujours l'objet d'une expérience, c'est-à-dire, au final, d'une aperception. En ce sens, l'idée de genèse *fondée sur le sensible* paraît bien spécifier l'empirisme.

Mais la question se pose alors de savoir comment s'effectue cette genèse qui, depuis le fait primitif isolé par analyse, façonne progressivement nos sensations et forme l'histoire de nos perceptions[3]. Après le versant régressif par lequel la démarche analytique remonte au fait primitif qu'elle a substitué aux éléments inapparaissants des cartésiens, doit ainsi intervenir son versant progressif, ou proprement génétique, qui s'attachera à décrire la façon dont ce fait, descriptible comme

[1] *Op. cit*., p. 304-305.
[2] En fait, la sensation primitive est aujourd'hui inapparaissante – tout simplement parce qu'elle a été oubliée.
[3] De son côté, Sophie Audidière énonce cette question en des termes très généraux, sans préciser qu'il s'agit là du versant progressif de la méthode analytique : « Peut-on espérer influer directement sur le sens, son acuité, son lien aux autres sens, comme en amont de la sensation ? En d'autres termes, et d'une façon plus générale, quelles sont les possibilités et les limites d'un empirisme éducatif ? », « La *Lettre sur les aveugles* et l'éducation des sens », dans *Recherches sur Diderot et sur l'*Encyclopédie, 2000 (28), p. 68.

sensation pure, engendre nos sensations entremêlées d'autres sensations ainsi que des jugements les plus divers. Autrement dit, le refus de l'inapparaissant, joint à l'affirmation selon laquelle ce qui est prétendument immédiat, voire primitif, est en réalité dérivé, suppose que la perception relève d'une histoire, dont il s'agit dès lors de penser la nature et les modalités : comment la sensation de l'enfant devient-elle la perception de l'« homme fait » ?

Jamais Descartes ni Malebranche n'ont fait de cette question le cœur de leur enquête : selon eux, nous l'avons vu, la perception est le produit immédiat de dispositifs inapparaissants divinement institués. Il est temps, désormais, de présenter pour elle-même cette théorie anhistorique de la perception, et de montrer que, dans ce cadre, le jugement est le seul à faire l'objet d'une histoire – non pas au sens où, pour ces deux philosophes, la perception ne fait jamais l'objet d'une genèse, mais au sens où cette genèse n'est pas essentielle à l'intelligence de la perception. Nous verrons ainsi que, chacun à leur manière, Descartes et Malebranche ont contribué à l'émergence d'une histoire du sensible.

Du côté empiriste, trois voies différentes ont exploré l'idée d'historicité de la perception : parce que la façon de concevoir l'évolution du sensible dépend de celle d'envisager la sensation primitive, celles-ci correspondent aux trois voies que nous avons d'ores et déjà isolées.

Ou bien les empiristes des Lumières ont estimé que seule la *perception*, c'est-à-dire le résultat du mixte sensation/jugement, pouvait se transformer – voie qui fut empruntée par Locke et Berkeley, et que nous nommerons celle de l'« apprentissage perceptif ». Celle-ci fut exploitée à l'occasion du problème de Molyneux qui, ainsi, voit son statut de laboratoire de l'empirisme considérablement conforté. La difficulté qui se pose est dès lors celle de la nature du supplément qui s'adjoint ainsi à la sensation : nous verrons que seule une conception de l'idée comme image a pu rendre possible le dépassement de la thèse selon laquelle le jugement constitue l'unique objet de l'éducation. Cependant, parce que cette première voie suppose, comme nous l'avons vu, qu'à la perception se mêlent des jugements inaperçus, les empiristes tels que La Mettrie, Condillac et Diderot ont refusé de l'adopter.

D'où la seconde voie destinée à rendre compte du versant progressif de la genèse : ces philosophes ont considéré que le fait primitif, la *sensation elle-même* se modifiait au cours du temps pour finir par se conformer à notre façon actuelle de percevoir le monde. Nous qualifierons cette voie, empruntée par La Mettrie, le Condillac de l'*Essai* et Diderot, d' « apprentissage sensoriel ». Or, c'est la mise en œuvre expérimentale du problème de Molyneux qui, nous le verrons, leur en imposa la conception. Si les progrès de la science, en particulier la découverte de l'image rétinienne, conditionnèrent l'émergence de ce problème et, de là, des différentes réponses qui lui furent apportées, ils suscitèrent aussi, de façon plus directe, celle de l'apprentissage sensoriel, qui, nous le verrons, fait figure de véritable théorie *ad hoc*[1], forgée pour rendre compte des résultats de Cheselden. Cependant cette seconde voie, ainsi que nous tâcherons de le montrer, n'a pas suscité l'approbation totale de ses

[1] On est donc loin, ici, de la résolution, par la science, d'un problème de philosophie. Cf. l'introduction de la présente étude.

sectateurs. C'est du bout de la plume qu'ils s'accordent à la suivre et, de fait, menace-t-elle l'empirisme au plus haut point : si la sensation se transforme au cours du temps, encore faut-il qu'une instance qui ne soit pas elle-même de l'ordre de la sensibilité préside à cette transformation. La thèse de l'apprentissage sensoriel tend ainsi à contester à la sensation son statut de fondement de la connaissance.

Pour que l'empirisme sorte de l'impasse, il a fallu qu'une troisième voie se dessine. Il s'agit de celle du *Traité des sensations*, dans lequel Condillac, outre d'avoir isolé une sensation authentiquement primitive, a le mérite de dépasser l'alternative, finalement insatisfaisante, des deux voies précédentes. Si, selon l'abbé, nous n'apprenons pas à sentir, en cela que nos sensations ne passent pas d'un état primitif de confusion à un état de distinction, nous n'apprenons pas non plus à percevoir, en ce sens que nos perceptions d'hommes faits ne sont autres que des combinaisons de sensations. Simplement, selon ses propres termes, nous « apprenons à regarder » : nous verrons en quoi cette refonte de l'éducation sensorielle[1], qui s'effectue à l'occasion du problème de Molyneux et où culmine l'empirisme des Lumières, repose sur une distinction tout à fait originale de l'idée et de la sensation.

Cependant, cette distinction apparaîtra en même temps comme le principe de la disparition des résolutions spéculatives du problème de Molyneux. Déjà Rousseau, parce qu'il l'a radicalisée, n'a pas pris la peine de le mentionner. Mais c'est avec Thomas Reid que la question du savant irlandais subit sa véritable critique, et avec Kant qu'elle cesse tout à fait d'être problématique.

[1] Nous emploierons indifféremment les termes « éducation » et « apprentissage » pour désigner le versant progressif des genèses empiristes.

Chapitre I : Descartes et Malebranche : un fixisme sensori-perceptif ?

Le problème de Molyneux met en doute l'immédiateté de la perception : interroger la vision d'un aveugle dont les yeux s'ouvrent à la lumière, c'est poser la question de la ressemblance ou non des « séries sensibles », et, par là même, celle de l'historicité perceptive. Et s'il est besoin d'en passer par une telle fiction, c'est précisément parce que l'hétérogénéité de la vue et du toucher a bien pu être recouverte par l'usage concomitant des deux sens. En cela, le problème de Molyneux fait vaciller une thèse généralement sous-estimée que partagent Descartes et Malebranche – dans ce qu'elle a d'essentiel[1], la perception sensible ne se modifie pas au cours du temps.

Dans le cadre des théories cartésiennes de la perception, un tel fixisme[2] sensori-perceptif[3] se présente comme une norme. Nous l'avons vu, la perception y est conçue comme l'effet immédiat d'un dispositif, celui de l'institution de nature, et non comme le fruit d'une histoire. Il nous faut maintenant développer pour lui-même ce motif de l'anhistoricité de la perception, montrer que pour Descartes, aussi bien que pour Malebranche, nos perceptions d'hommes faits constituent, à l'exception de certains cas inessentiels à leur théorie du sensible, les mêmes données que celles de la première enfance. Ainsi, selon ces deux auteurs, seul le jugement est susceptible d'être éduqué. La manière dont est généralement conçue la fameuse image du canard-lapin[4] offre une assez bonne illustration d'un tel fixisme sensoriel. Lorsque la perception du lapin, par exemple, succède à celle du canard, ce ne sont

[1] Cette précision est nécessaire, dans la mesure où, comme nous le verrons, Descartes et Malebranche estiment qu'à certains niveaux strictement déterminés, la perception sensible fait l'objet d'une genèse.

[2] Pour ce qui est de l'emploi du terme « fixisme » pour désigner les conceptions cartésiennes de la perception, et de celui d' « évolutionnisme » pour désigner les conceptions empiristes, précisons que nous appliquons là les concepts issus de la science du vivant à la théorie de la connaissance – application qui nous paraît légitime pour deux raisons : d'une part, nous verrons que Kant lui-même mobilise de tels concepts (non pas certes ceux que nous mobilisons ici, mais, notamment, celui de génération équivoque), et d'autre part, il nous est apparu que se produit au XVIII^{e} siècle, en théorie de la connaissance, quelque chose d'analogue aux bouleversements que connaît la science du vivant à la même époque, à savoir le passage d'une conception, qui considère que nos perceptions sont essentiellement déterminées par l'institution divine, à une conception selon laquelle celles-ci évoluent sous l'effet des circonstances (ainsi que l'atteste le concept condillacien de « sensation transformée »).

[3] À l'inverse des empiristes qui conçoivent la perception sensible comme un mixte de sensation et de jugement, Descartes et Malebranche considèrent la texture de la perception comme sensible de part en part. Plus précisément, le donné sensible de la perception est, dans ce cadre, constitué uniquement de sensations, de telle sorte que l'anhistoricité de la perception est celle-là même de la sensation.

[4] Ce dessin a été publié de façon anonyme en 1892 à Munich dans un journal satirique, *Fliegende Blätter*, et a été reproduit dans l'hebdomadaire new-yorkais *Harper's Weekly*. Le psychologue américain Joseph Jastrow l'a utilisé en 1900 dans son ouvrage *Fact And Fable in Psychology*, pour souligner l'importance du rôle du cerveau ainsi que de la culture dans la perception visuelle.

pas deux sensations qui se succèdent, comme si l'information (ou, dirions-nous dans la langue du XVIII[e] siècle, l' « impression ») transmise par l'objet s'était modifiée : c'est une même sensation qui, de la part du cerveau, fait l'objet de deux interprétations concurrentes.

Cependant, que la perception constitue l'effet *immédiat* des lois divinement instituées, ne signifie pas qu'elle en soit l'effet *instantané* : bien qu'un tel dispositif suffise à l'engendrer sans reste, il ne permet peut-être pas de la produire en un instant. C'est ainsi que Descartes, contre toute attente, attribue au corps le rôle d'initier le décodage des mouvements cérébraux en sensations de l'âme et, ainsi, d'étaler dans le temps l'élaboration des sentiments. Surtout, la conception anhistorique de la perception n'épuise pas la totalité du champ perceptif : Malebranche isole des situations particulières qui sont le lieu d'un authentique progrès sensori-perceptif – situations dans lesquelles les empiristes du XVIII[e] siècle verront, quant à eux, l'essence même de la perception. Par conséquent, si le problème de Molyneux constitua l'occasion d'élaborer des genèses proprement perceptives, et ce, contre les théories anhistoriques de la perception, de telles genèses n'ont pas moins hérité du rationalisme classique[1].

Descartes et l'immuabilité du sensible

Nous savons que lorsque Voltaire s'attache à son tour à résoudre le problème de Molyneux, il considère implicitement, comme Berkeley avant lui, que la réponse de Descartes aurait été positive[2]. Sa position diffère cependant de celle de l'évêque de Cloyne : tandis que Berkeley soulignait que l'aveugle de Descartes n'aurait pas besoin d'une expérience autre que celle de la vue pour percevoir les figures, ce qui, ainsi que nous avons tâché de le montrer, est difficilement contestable, Voltaire affirme qu'il les aurait reconnues « au moment qu'il eût ouvert les yeux », c'est-à-dire instantanément. Son argument est le suivant : les angles optiques se forment « tout d'un coup dans sa rétine » : l'aveugle de Descartes serait non seulement parvenu à reconnaître les figures sans les toucher, mais cette reconnaissance se serait de surcroît effectuée dans l'instant même où il eût ouvert les yeux. Qu'en est-il exactement ? La vision, chez Descartes, exclut-elle véritablement toute espèce d'expérience ?

[1] Jakob Brucker, historien de la philosophie du XVIII[e] siècle, considérait déjà la philosophie de Malebranche comme un maillon nécessaire entre celle de Descartes et celle de Locke. Cf. J. Brucker, *Historia philosophica doctrinae de ideis*, *qua tum veterum imprimis graecorum, tum recentiorum philosophorum placita enanantur*, Augustiae Vindelicorum, D.R. Mertz et J.J. Mayer, 1723.

[2] Cf. Voltaire, *Éléments de la philosophie de Newton*, *op. cit*., deuxième partie, chap. VII, p. 318 : « Tout cela [*sc*. la question de savoir si les lignes et les angles optiques constituent ce par quoi nous voyons] ne pouvait être éclairci, et mis hors de toute contestation, que par quelque aveugle-né à qui on aurait donné le sens de la vue. Car si cet aveugle, au moment qu'il eût ouvert les yeux, eût jugé des distances, des grandeurs et des situations, il eût été vrai que les angles optiques, formés tout d'un coup dans sa rétine, eussent été les causes immédiates de ses sentiments ».

Tout d'abord, rien de moins périphérique à la philosophie cartésienne que l'idée d'apprentissage sensoriel. Pour Descartes, généralement les sensations n'évoluent pas, seul se modifie le jugement qui évalue leur conformité avec l'objet des sens – jugement qui est d'abord préjugé chez l'enfant, donc la plupart du temps fautif, et qui se perfectionne en même temps que la raison se déploie. Aussi l'enfant juge-t-il que le bâton plongé dans l'eau *est* rompu, tandis que l'adulte qui connaît le phénomène de la réfraction ne se laisse pas berner par une telle apparence. Descartes conçoit ainsi une genèse du jugement qui n'engage aucune genèse de la sensation : l'enfant et l'adulte voient tous deux le bâton brisé, mais l'un juge qu'il est réellement tel, tandis que l'autre distingue l'être du paraître. De la naissance à la mort, la plupart des sensations restent toujours identiques à elles-mêmes. La fin du texte des *Réponses* l'indique sans ambiguïté : si « la raison [...] ne peut être attribuée au sens » au motif qu'elle n'a « point été en nous dès notre enfance[1] », c'est que la sensibilité est une faculté non seulement innée, mais surtout, à l'inverse de la raison, une faculté qui ignore le progrès.

Ce que nous nommerons ainsi le « fixisme sensori-perceptif » cartésien n'implique cependant pas que la sensation constitue, ainsi que Voltaire le prétend, l'effet *instantané* de l'institution de nature : bien que la conception sémiotique du sensible telle que Descartes l'inaugure ne suppose aucun apprentissage sensoriel, elle ne s'associe pas moins une pensée du surgissement *temporel* de la sensation – pensée que La Mettrie, dans son *Histoire naturelle de l'âme*, a eu le mérite de déceler.

Quel fixisme sensori-perceptif ?

À l'aune du passage des *Réponses* sur lequel nous nous sommes arrêtés dans la précédente partie de cette étude, il apparaît déjà que Descartes a exclu de considérer la sensation comme un phénomène évolutif susceptible de se modifier au cours du temps. Ce qui ne signifie pas que Descartes ait ignoré que la sensibilité pouvait être plus ou moins fine, et même plus ou moins raffinée. Aussi l'ouïe du musicien est-elle particulièrement affûtée et perçoit, elle, des tonalités que celle du profane ne saisira jamais[2]. Selon lui, la diversité des sensibilités provient du versant corporel de l'imagination (c'est-à-dire la fantaisie), qui n'est pas le même chez les différents individus[3]. Loin d'être une découverte des Lumières, la relativité de la perception sensible est ainsi déjà reconnue et prise en

[1] *Réponses aux sixièmes objections*, *op. cit*., p. 238.
[2] Cf. lettre à Mersenne du 15 avril 1630, AT tome I, p. 142 : « […] si vous demandiez simplement combien il y a d'intervalles en la musique desquels l'oreille puisse juger, je vous dirais que cela varie selon que l'un a l'ouïe plus subtile que l'autre ».
[3] Cf. Descartes, *Les Passions de l'âme*, *op. cit*., art. 39, p. 358 : « […] tous les cerveaux ne sont pas disposés en même façon ». Les différences individuelles sont ainsi fondées physiologiquement. Voir aussi *Méditations métaphysiques*, *op. cit*., méditation sixième, p. 59.

compte au XVII[e] siècle[1]. Malebranche lui accorde même un rôle considérable, puisqu'il fait d'elle un argument en faveur de la dimension strictement subjective de la sensibilité : parce qu'il est avéré que les hommes, bien qu'affectés d'un même objet, n'en reçoivent cependant pas les mêmes sensations, les sensations ne pourront jamais être considérées comme les médiums du vrai :

> […] ceux dont les fibres du nerf optique sont plus petites et plus délicates peuvent remarquer dans un objet beaucoup plus de parties, que ceux dont ce nerf est d'un tissu plus grossier[2].

Malebranche, parfaitement conscient de l'origine de l'argument, renvoie *ipso facto* à la *Dioptrique* de Descartes.

Le fait que les sensations, pour l'un comme pour l'autre, soient relatives à la diversité organique des individus, n'est pas contradictoire avec leur aptitude à se modifier dans le temps, bien au contraire : si l'ouïe du musicien est particulièrement fine, c'est parce qu'elle s'est exercée et perfectionnée à l'écoute de la musique. En somme, ce sont l'habitude et l'exercice, tant chez Descartes que chez Malebranche, qui jouent en retour sur le fondement physiologique des perceptions, de telle sorte que l'homme a le pouvoir de modifier la façon dont Dieu a initialement institué la correspondance des mouvements et des sentiments. Citons ce passage des *Passions de l'âme*[3] :

> Et pour exemple, il est aisé de penser que les étranges aversions de quelques-uns, qui les empêchent de souffrir l'odeur des roses, ou la présence d'un chat ou choses semblables, ne viennent que de ce qu'au commencement de leur vie ils ont été fort offensés par quelques pareils objets […]. Et l'odeur des roses peut avoir causé un grand mal de tête à un enfant, lorsqu'il était encore au berceau ; ou bien un chat le peut avoir fort épouvanté, sans que personne y ait pris garde, ni qu'il en ait eu après aucune mémoire ; bien que l'idée de l'aversion qu'il avait alors pour ces roses, ou pour ce chat, demeure imprimée en son cerveau jusqu'à la fin de sa vie[4].

Cependant, cette genèse sensori-perceptive concerne le seul passage des sensations telles qu'elles ont été déterminées par l'institution de nature, à de nouvelles sensations, modifiées par l'expérience : elle n'atteint pas la façon dont la sensation s'élabore. Autrement dit, si Descartes et Malebranche reconnaissent que les sensations peuvent se transformer, cette transformation n'est

---

[1] Sur ce point, voir l'article de Jean-Claude Pariente, « La construction de la sensation dans l'*Essai* », *Revue de métaphysique et de morale*, 1999 (1), p. 3-26 .

[2] *De la recherche de la vérité*, *op. cit*., livre I, chap. VI, p. 161-162.

[3] Quant à Malebranche, voir *ibid*., livre II, première partie, chap. IV, § 3 et chap. VI, ainsi que le commentaire de Frédéric de Buzon, dans *Nicolas Malebranche, la recherche de la vérité. De l'imagination.* Deuxième et troisième parties, *op. cit*., p. 147 : « D'une manière générale, tous les facteurs physiques pouvant modifier les esprits, les fibres et leurs rapports sont à même de changer mécaniquement, sans la volonté et même contre la volonté […], les pensées qui leur correspondent. Certains changements sont apportés aux esprits par l'alimentation (et en particulier par le vin ou l'alcool), d'autres par l'air que l'on respire (ce qui permet une esquisse de théorie de l'influence du climat sur le caractère), d'autres, enfin, les plus importants, par les nerfs qui contrôlent les mouvements des organes provoquant la circulation du sang et des esprits ».

[4] *Les Passions de l'âme*, *op. cit*., art. 136, p. 429. Voir également l'article 50 p. 105 : « Il est utile aussi de savoir, qu'encore que les mouvements tant de la glande que des esprits et du cerveau, qui représentent à l'âme certains objets, soient naturellement joints avec ceux qui excitent en elle certaines passions, ils peuvent toutefois par habitude en être séparés, et joints à d'autres fort différents ».

aucunement nécessaire : celles-ci peuvent parfaitement demeurer les mêmes tout au long de la vie, et seuls des événements contingents, tel l'apprentissage de la musique ou une mauvaise expérience culinaire[1], sont à même d'y inscrire de l'historicité. En revanche, le fait que le jugement, quant à lui, se perfectionne au cours du temps semble faire vaciller un tel fixisme sensoriel.

Nous savons que les grandeurs des objets sont vues, d'après *La Dioptrique*, non pas uniquement par celles qui s'impriment sur l'image rétinienne ou, ce qui revient au même, par les angles que forment au fond de nos yeux les rayons lumineux, mais à l'aide d'un jugement géométrique effectué par le sujet percevant : lorsqu'un homme s'approche de moi, je ne le vois pas prendre l'aspect d'un géant – alors même que la peinture qu'il imprime sur ma rétine grossit à chaque instant, que je mets en rapport la distance qui s'amenuise avec la figure qui s'accroît, pour maintenir dans mon âme la même grandeur apparente. Si la vision implique ainsi un acte de juger, et si la rectitude du jugement est affaire de maturité – *a fortiori* lorsqu'il est d'ordre géométrique – si, donc, l'enfant n'est pas encore capable d'effectuer l'inférence nécessaire à la vision des grandeurs, comment la sensation pourrait-elle ne pas se modifier au cours du temps, et l'homme qui s'approche être d'abord perçu sous les traits d'un géant, avant de conserver ensuite, l'âge de raison aidant, sa taille ordinaire ? Dans la mesure où *La Dioptrique* soumet la visibilité de certains paramètres à la faculté de juger, le caractère évolutif du jugement paraît conditionner celui-là même de la sensation.

La réforme que Descartes entend imposer à la conception keplérienne de la vision interdit d'adopter une telle lecture. Si l'homme qui s'approche était vu, pendant l'enfance, comme un homme qui grandit, la vision se trouverait déterminée par l'image rétinienne, thèse dont l'auteur de *La Dioptrique*, précisément, s'attache à démontrer le caractère erroné. En somme, « l'évolutionnisme sensoriel » impliquerait chez Descartes la juxtaposition de deux théories de la perception incompatibles entre elles : l'une, valable pour l'enfance, qui ferait de l'image rétinienne la cause de la vision, et l'autre, pour la maturité, qui situerait cette cause dans l'institution de nature secondée du jugement du sujet. Comment se peut-il donc que l'enfant ne voit pas l'homme qui s'approche sous les traits d'un géant, mais d'emblée de la façon dont l'adulte le perçoit, s'il ne possède pas encore la faculté de juger droitement des apparences ? Il y a là une difficulté supplémentaire à celle qui avait incité Malebranche à faire de Dieu l'auteur du jugement en question – à savoir l'ignorance où nous sommes, nous adultes, de l'image rétinienne et de ses déterminations géométriques – difficulté qui a peut-être contribué à la suppression, dans les *Réponses*, de l'intervention du jugement au sein du processus sensoriel. Quoi qu'il en soit de cette question, il reste manifeste que la *Dioptrique*, comme les *Méditations*, ne fait pas essentiellement de la sensation un phénomène susceptible de se modifier au cours du temps : cette dimension n'entre pas de façon nécessaire dans « l'intelligence du sensible ».

[1] Citons encore l'expérience de la cécité : « Il est vrai que cette sorte de sensation [*sc.* celle transmise par l'entremise d'un bâton] est un peu confuse et obscure, en ceux qui n'en ont pas un long usage ; mais considérez-la en ceux qui, étant nés aveugles, s'en sont servis toute leur vie, et vous l'y trouverez si parfaite et si exacte, qu'on pourrait quasi dire qu'ils voient des mains, ou que leur bâton est l'organe de quelque sixième sens, qui leur a été donné au défaut de la vue. ». *Dioptrique*, *op. cit*., discours premier, p. 84.

La résolution cartésienne du problème de la Lune à l'horizon vient confirmer ce point. Il est bien connu que ce problème dépend de l'apparence de contradiction entre deux types d'observations : l'une suivant laquelle la Lune paraît plus grosse lorsqu'elle est à l'horizon que lorsqu'elle se trouve au zénith[1] et l'autre d'après laquelle cet astre trace au fond de la rétine une image de même taille dans l'un et l'autre cas. Autrement dit, la vision paraît contredire les données de l'optique – ce qui vient nécessairement heurter la raison à une époque où l'on croit encore, avec Euclide, en l'existence d'une proportionnalité stricte entre la position des angles formés par les rayons lumineux et la sensation visuelle correspondante. Or, la théorie cartésienne de la vision, parce qu'elle rompt avec le principe de ressemblance qui était encore à l'œuvre dans l'optique de Kepler, offre à ce problème une résolution originale. En effet, dans la mesure où Descartes cesse de considérer l'image rétinienne comme la cause, ou encore l'objet de la sensation visuelle, la difficulté se résout et se transmue en objection à l'encontre de la théorie antique : si la Lune paraît plus grosse au méridien qu'au zénith, alors même que les angles qu'elle forme au fond des yeux sont égaux dans les deux cas, il s'ensuit que « l'axiome de l'ancienne optique, qui dit que la grandeur apparente des objets est proportionnée à celle de l'angle de la vision, n'est pas toujours vrai[2] ». En somme, l'une des données – l'égalité des angles – n'est plus en charge d'être conciliée avec l'autre – l'inégalité des apparences – mais vient au contraire déjouer la conception sur laquelle le problème faisait fond.

La raison du phénomène réside alors, selon Descartes, dans la proximité de la Lune, lorsque celle-ci est à l'horizon, avec ce qui se trouve sur Terre – des maisons, des paysages, des clochers – dont la perception de l'éloignement nous permet de mieux apprécier celui de la Lune, laquelle, en vertu d'un jugement, nous apparaît du même coup plus grande :

> […] ordinairement ces astres [*sc.* la Lune et le Soleil] semblent plus petits, lorsqu'ils sont fort hauts vers le midi, que lorsque, se levant ou se couchant, il se trouve divers objets entre eux et nos yeux, qui nous font mieux remarquer leur distance[3].

Si, pendant l'enfance, la Lune était perçue à l'horizon de la même taille, voire plus petite qu'au zénith, avant d'y apparaître plus grosse lorsque la maturité du jugement l'autoriserait, la vision serait originairement proportionnelle aux angles formés par les rayons lumineux – ce que Descartes, dans ces lignes, refuse expressément. Selon lui, l'écart entre les données de l'optique géométrique et les apparences visuelles atteste que la sensation n'est pas suscitée par les angles imprimés sur l'image rétinienne, nullement qu'elle se modifie sous l'égide du jugement qui préside à sa production :

[1] Chacun de nous peut en faire aisément l'expérience.
[2] *Dioptrique*, *op. cit*., discours sixième, p. 145.
[3] *Ibid*.

> Et les astronomes éprouvent assez, en les [*sc*. ces astres] mesurant avec leurs instruments, que ce qu'ils paraissent ainsi plus grands une fois que l'autre, ne vient point de ce qu'ils se voient sous un plus grand angle, mais de ce qu'ils se jugent plus éloignés […][1].

Toute la difficulté est alors de justifier un tel usage du jugement, qui apparaît comme naturel, ainsi que la connaissance de l'image rétinienne qui, ainsi que nous l'avons souligné, est présupposée par un tel dispositif. Mais, pour ce qui nous occupe ici, l'essentiel réside dans le fait que la théorie cartésienne de la vision, telle qu'elle est exposée dans la *Dioptrique*, refuse ce qui se présentait à première vue comme l'une des conséquences de la détermination de la sensation par le jugement, à savoir l'« évolutionnisme sensoriel » : ce n'est pas l'habitude qui fait que nous en venons à voir la Lune plus grosse à l'horizon qu'au zénith, comme si notre sensation s'était modifiée au cours du temps, mais le dispositif même de la vision, qui, d'emblée, intègre d'autres éléments que les angles formés par les rayons lumineux au fond des yeux.

Un tel refus de l'apprentissage sensoriel trouve une illustration supplémentaire dans la suite immédiate du texte, où Descartes poursuit son énumération des paramètres visuels susceptibles de nous induire en erreur, et en vient à traiter de la luminosité :

> On se trompe aussi en ce que les corps blancs ou lumineux, et généralement tous ceux qui ont beaucoup de force pour mouvoir le sens de la vue, paraissent toujours quelque peu plus proches et plus grands qu'ils ne seraient, s'ils en avaient moins. Or la raison qui les fait paraître plus proches est que le mouvement, dont la prunelle s'étrécit pour éviter la force de la lumière, est tellement joint avec celui qui dispose l'œil à voir distinctement les objets proches, et par lequel on juge de leur distance, que l'un ne se peut guère faire, sans qu'il se fasse aussi un peu de l'autre […][2].

C'est ainsi que le Soleil, s'il n'était pas aussi lumineux, nous semblerait sans doute plus petit qu'il ne nous paraît actuellement, parce que le mouvement d'accommodation de notre œil accompagnant cette vision nous le montrerait plus éloigné, et par là même plus petit qu'à l'ordinaire. Mais n'est-ce pas l'habitude d'effectuer ce même mouvement d'accommodation oculaire pour « voir distinctement les objets proches », qui associe progressivement en nous l'idée de la proximité avec une telle configuration de l'œil, et nous incite alors à percevoir les objets lumineux comme étant plus proches que des objets qui le sont moins ? Dans cette hypothèse, les corps lumineux seraient d'abord perçus relativement petits et éloignés, jusqu'à ce que le mouvement de l'œil qui participe à cette vision ait été associé, dans la vision de près, à l'idée de proximité, et n'ait modifié une telle perception originaire. La sensation visuelle évoluerait donc avec l'expérience du voir.

---

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid*., discours sixième, p. 145.

Seulement, Descartes achève son explication à l'aide d'une analogie qui suffit à écarter cette interprétation :

> […] en même façon qu'on ne peut fermer entièrement les deux premiers doigts de la main, sans que le troisième se courbe aussi quelque peu, comme pour se fermer avec eux[1].

Si la liaison du mouvement oculaire qui accompagne la vision de près, avec celui qui a lieu lors de la vision lointaine, est analogue à celle du mouvement des deux premiers doigts de la main avec celui du troisième, il n'y a plus lieu de soupçonner que, dans ce cas, la sensation puisse faire l'objet d'un quelconque progrès : de même que l'association des mouvements des doigts est un fait de nature absolument irrésistible, de même ne pouvons-nous faire autrement, face à un objet lumineux, que de configurer notre œil d'une façon identique à celle qui s'opère lorsque nous regardons un objet de près. Ce n'est pas l'expérience du voir qui nous fait, malgré nous, transférer à une nouvelle situation un mouvement naturel, mais les lois de l'union[2], qui, parce qu'elles associent un certain mouvement à une sensation déterminée, nous font effectuer le même mouvement dans un contexte pourtant distinct. Descartes ne décrit donc pas là un processus de modification sensorielle – en l'occurrence, un amoindrissement de la valeur objective du sensible, puisque selon l'hypothèse que nous avons formulée, la vision sédimentée des corps lumineux, parce qu'elle les présenterait plus proches qu'ils ne sont, s'éloignerait de la vérité – mais la façon dont le sentiment, *depuis toujours*, nous induit en erreur.

Il ne saurait cependant être question de voir là une défaillance, voire une tromperie des lois de l'union, et ainsi de Dieu lui-même : le dispositif de l'institution de nature fonctionne à plein pour ce qui est de la vision de près, qui constitue tout ce dont nous avons besoin pour la conservation de nos corps. Peu importe finalement que nous voyions les astres de cette façon, puisque de telles illusions d'optique ne sont en rien préjudiciables à notre survie, et que notre jugement est capable de déterminer la vérité de ces apparences. Si donc la *Dioptrique* ne laisse pas de soulever le problème de l'origine du jugement droit, qui semble effectif chez le jeune enfant alors même que le *Discours de la méthode* fait de l'enfance le lieu du préjugé[3], elle ne déroge en rien à ce qui constitue pour Descartes une véritable certitude : essentiellement, la sensation ne fait l'objet d'aucune genèse.

---

[1] *Ibid*.

[2] Certes, Descartes ne désigne sous le terme de lois que les trois principes énoncés (notamment) dans les *Principes de la philosophie* (*op. cit*., seconde partie, art 37 à 42). Cependant, la fameuse métaphore royale justifie, selon nous, de parler de « lois de l'union » : «Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout, que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume ». Cf. lettre à Mersenne du 15 avril 1630, AT tome I, p. 145.

[3] Cf. *Discours de la méthode*, *op. cit.*, p. 13 : « Et ainsi encore je pensais que, parce que nous avons tous été enfants avant que d'être hommes, et qu'il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs […], il est presque impossible que nos jugements soient si purs, ni si solides qu'ils aurait été, si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance, et que nous n'eussions jamais été conduits que par elle ».

Les *Méditations métaphysiques* constituent, dans cette perspective, une radicalisation de la posture cartésienne. Puisque désormais, la visibilité des corps ne dépend plus d'aucun jugement, mais du seul dispositif de l'institution de nature, puisque les grandeurs et les figures sont *vues* sans qu'intervienne pour ce faire la moindre faculté de juger, le problème rencontré par la *Dioptrique* disparaît aussitôt : les sensations résultent des seuls mouvements corporels qui se font en suite de l'impression des objets sur les organes des sens, de telle sorte qu'un enfant peut percevoir les mêmes choses qu'un adulte tout en ne disposant pas d'un jugement affermi par l'usage de la raison. Quant au jugement dont le rôle est de « déterminer quelque chose » à propos de la sensation, c'est-à-dire de statuer sur sa conformité ou non à la réalité des choses, nous avons indiqué qu'il ne pouvait venir la modifier : si Descartes s'attache à distinguer le deuxième et le troisième degré du sens, et à souligner qu'il nous arrive souvent de nous imaginer sentir ce que nous ne faisons que juger, c'est bien que le jugement n'induit aucune modification de la sensation. Notre connaissance de la rectitude du bâton n'a pas la puissance de le redresser. Si Descartes peut dénoncer un abus de langage – nous disons souvent « je vois » pour « je juge » – c'est qu'il a préalablement exclu la possibilité d'une modification de la sensation sous l'égide du jugement. Ainsi, lorsque l'auteur des *Méditations* envisage la perception, il distingue, en fonction des âges de la vie, des usages de la langue et des capacités judicatives, mais non pas des manières de sentir : pour Descartes, l'historicité n'est pas essentielle à nos sensations – mais à nos jugements, qui, aguerris par une saine méthode, pourront déjouer les pièges que celles-ci nous tendent à chaque instant.

Cependant, quelques textes des *Principes de la philosophie* (1647) paraissent contredire ceux qui viennent d'être envisagés. Une première lecture laisse en effet présumer que les sensations de qualités secondes, et en particulier celles des différentes couleurs, sont d'abord vécues comme de simples modifications de l'âme, des états intérieurs analogues aux passions, avant d'être perçues comme des propriétés des objets extérieurs :

> […] pendant les premières années de notre vie, […] notre âme était si étroitement liée au corps, qu'elle ne s'appliquait à autre chose qu'à ce qui causait en lui quelques impressions, elle ne considérait pas encore si ces impressions étaient causées par des choses qui existassent hors de soi, mais […] elle avait des sentiments tels que sont ceux qu'on nomme goût, odeur, son, chaleur, froid, lumière, couleur, et autres semblables […]. Mais, *lorsque nous avons été quelque peu avancés en âge*, et que notre corps […], se tournant fortuitement de part et d'autre par la disposition de ses organes […], a rencontré des choses utiles ou en a évité de nuisibles, l'âme, qui lui était étroitement unie, faisant réflexion sur les choses qu'il rencontrait ou évitait, a remarqué, premièrement, qu'elles existaient au dehors, et ne leur a pas attribué seulement les grandeurs, les figures, les mouvements, et les autres *propriétés qui*

appartiennent véritablement au corps, […] mais encore les *couleurs*, les odeurs, et toutes les autres *idées de ce genre* qu'elle *apercevait* aussi à leur occasion[1].

Les sensations, qu'elles soient de qualités premières ou de qualités secondes, ne s'associent aucun jugement pendant la prime enfance. Autrement dit, les tout jeunes enfants ne « déterminent » rien « à propos » de leurs sensations, mais se contentent de les vivre, dans une sorte d'immanence intégrale. Dans ce cadre[2], la seule différence entre les sensations de qualités premières et celles de qualités secondes réside dans le fait que celles-ci sont vécues comme strictement intérieures à l'esprit, tandis que celles-là paraissent extra-mentales – ce qui ne signifie pas pour autant que l'enfant s'en distingue : un tel partage entre son « je » et les objets du monde suppose un acte de distinction que seul le jugement est à même de prendre en charge[3]. Il semblerait de là que les sensations de qualités secondes, d'abord vécues comme des états intérieurs à l'âme, s'extériorisent progressivement jusqu'à apparaître comme des propriétés objectives. C'est ce que semble vouloir dire Descartes dans ce texte : dès lors que l'enfant se met à se préoccuper de la conservation de son corps et à rechercher ce qui peut lui être utile, il commence à percevoir les corps figurés, et par là même les couleurs, comme extérieures à lui[4].

Cependant, s'il est vrai que Descartes, dans ce texte, nous enseigne que dans l'enfance, le moment du préjugé est précédé d'un temps où nul jugement ne vient s'appliquer aux sensations et où celles-ci, dès lors, ne sont pas distinguées du sujet qui les éprouve, il n'en découle pas pour autant que l'émergence du jugement leur impose une dimension objective. Nulle part il n'est dit, dans ce paragraphe, que les sensations de qualités secondes acquièrent, sous l'égide du jugement – ou plutôt du préjugé – un « contenu intentionnel propre » et, d'intérieures à l'esprit, lui apparaissent alors comme extérieures : la maturation du jugement produit seulement une « attribution » dit le texte, en somme une croyance, suivant laquelle il existe des corps hors de moi qui sont non seulement figurés, mais également colorés – croyance qui ne modifie en rien les sensations, que ce soit celles de qualités premières ou celles de qualités secondes. En somme, tandis que les sensations de qualités premières sont toujours vécues comme des images d'objets, celles de qualités secondes le sont en tant que pures modifications de l'âme, et ce de la naissance à la mort.

---

[1] *Principes de la philosophie*, *op. cit*., art. 71, p. 58-59.

[2] Il existe d'autres différences entre ces deux sortes de qualités – principalement celle selon laquelle les qualités premières sont aperçues par plusieurs sens, ce qui n'est pas le cas des qualités secondes.

[3] Le moi est alors comme dissous dans l'extériorité.

[4] Philippe Hamou semble faire sienne une telle lecture de l'article 71 de la première partie des *Principes*. Voici en effet ce qu'il écrit dans *Voir et connaître à l'âge classique* : « Ceux-ci [*sc.* les sentiments], à la différence des concepts spatiaux, n'ont pas, dans leur état natif, de contenu intentionnel propre (ils « ne nous représentent rien qui existe hors de notre pensée »). En revanche, ils reçoivent ce contenu au fil du temps, par un processus quasi naturel d'association » (*op. cit*., p. 86-87). C'est pourquoi Philippe Hamou voit à l'œuvre une « genèse empirique » (*ibid*., p. 86) dans la théorie cartésienne de la perception. Rien que de très cohérent à vrai dire : dès lors qu'a été décelé le motif d'une sensation en devenir, et dès lors que l'on caractérise l'empirisme par le fait de soumettre la connaissance à un dispositif génétique, une telle qualification ne pouvait qu'aller de soi.

Les autres articles des *Principes* consacrés à la perception viennent confirmer un tel « fixisme sensoriel ». Descartes évoque ainsi, à l'article 67, « la lumière que *nous pensons voir dans le Soleil* [1] », preuve s'il en est que celle-ci n'est jamais *vue* comme une propriété objective, quand bien même le jugement enfantin est intervenu pour attribuer au Soleil une telle propriété : si les sensations de qualités premières sont d'emblée vécues comme extérieures à l'esprit, les sensations de qualités secondes lui sont, quant à elles, strictement intérieures, et le demeurent au cours du temps. Pour le cas où le lecteur n'aurait pas saisi cette subtile distinction entre le vécu d'un sentiment et son attribution par le jugement, Descartes utilise une nouvelle fois la même formule dans le paragraphe suivant, et, de surcroît, la met en exergue : tel homme adulte, resté prisonnier de ses jugements enfantins, suppose ainsi que « la couleur *qu'il croit voir dans l'objet* […] a de la ressemblance avec le sentiment qu'il éprouve en soi[2] ». Aussi les sensations de qualités secondes demeurent, tout au long de la vie, de simples états intérieurs de l'esprit. De même que nous ressentons la douleur *en nous*, et non pas dans l'objet qui nous blesse, de même voyons-nous les couleurs *en nous*, et non pas sur les fleurs ou les tableaux que nous regardons.

C'est pourquoi, poursuit Descartes à l'article 70, si nous voulons assigner un sens exact aux jugements d'après lesquels « nous voyons des couleurs en dehors de nous, sur les objets », nous devons dire qu'ils signifient que nous apercevons par la pensée un « je ne sais quoi » qui suscite en nous de telles sensations[3] – et non pas que celles-ci nous paraissent extérieures à nous : l'adéquation du langage à la réalité des choses suppose ainsi de faire de l'objet de la perception, non le sentiment dont nous sommes affectés, mais la propriété qui, dans la chose, l'occasionne en nous[4].

Mais comment rendre compte du fait que nous croyons voir les couleurs non pas en nous, mais en dehors de nous ? Descartes, dans la suite de ce texte, retrace la genèse de ce préjugé : dès lors que l'enfant que nous avons été s'aperçoit qu'il est des choses qui lui sont bénéfiques, d'autres nuisibles, et peut ainsi estimer qu'il en est essentiellement distinct, le voilà en mesure de juger que les qualités premières qui lui ont toujours paru extérieures à son corps constituent des attributs de ces choses. Seulement, il lui est impossible d'effectuer un tel jugement sans juger aussi que les qualités secondes (dont il est dans le même temps affecté) se réduisent quant à elles à de simples modifications de son âme – il jugera donc que les couleurs, tout aussi bien que les figures, appartiennent aux corps de la nature[5]. En somme le jugement, qui, en toute rectitude, attribue aux corps les sensations de qualités

[1] *Principes de la philosophie*, article 67, p. 56 (nous soulignons).
[2] *Ibid*. Cf. aussi l'article 70, p. 57 : « Mais, lorsque nous croyons apercevoir une certaine couleur dans un objet […] ».
[3] *Ibid*. : « Il est donc évident, lorsque nous disons à quelqu'un que nous apercevons des couleurs dans les objets, qu'il en est de même que si nous lui disions que nous apercevons en ces objets je ne sais quoi dont nous ignorons la nature, mais qui cause pourtant en nous un certain sentiment, fort clair et manifeste, qu'on nomme le sentiment des couleurs ».
[4] Strictement intérieures à l'âme, les sensations de qualités secondes n'en demeurent pas moins indexées à des mouvements corporels : c'est pour cela qu'elles appartiennent au domaine de la physique.
[5] Cf. *ibid*., p. 57-58 : « Mais, lorsque nous croyons apercevoir une certaine couleur dans un objet, bien que nous n'ayons aucune connaissance *distincte* de ce que nous appelons d'un tel nom, et que *notre raison* ne nous fasse apercevoir aucune ressemblance entre la couleur que nous supposons être en cet objet et celle *qui est* en notre sens ; néanmoins, parce que nous ne prenons pas garde à cela et que nous *remarquons* en ces mêmes objets plusieurs propriétés, comme la grandeur, la figure, le nombre, etc., qui existent en eux […], nous nous laissons persuader aisément que ce qu'on nomme couleur dans un objet

premières, ne peut manquer d'ajouter ce qui apparaît associé à de telles sensations, à savoir les sentiments de qualités secondes.

Dans le cadre d'une telle doctrine générale de la perception, il est tout à fait manifeste qu'il appartient au seul jugement de connaître une genèse[1], tandis que la sensation demeure inlassablement identique à elle-même : les sentiments de qualités secondes demeurent vécus comme de pures modifications de l'âme, et ce, quand bien même le jugement en vient progressivement à les placer *dans* les objets. Quant aux sentiments de qualités premières, s'ils se voient appliquer par la faculté de juger le même traitement que les précédents, ce n'est pas qu'ils sont peu à peu « sortis » de l'esprit du sujet pour lui apparaître extérieurs à lui, mais qu'ils lui ont toujours paru tels. Chez Descartes, l'apparence sensible, fixée par les lois de l'union de l'âme et du corps, demeure ainsi pour chaque homme identique à elle-même, de la naissance à la mort.

Néanmoins, il y a là quelque chose de tout à fait surprenant, et qui semblera aux empiristes des Lumières particulièrement difficile à admettre. S'il est relativement aisé de reconnaître que les hommes que nous croyons voir depuis notre fenêtre sont uniquement *jugés* tels, et que la seule vision que nous avons alors est celle de manteaux et de chapeaux[2], il semble beaucoup moins évident que les couleurs et autres qualités secondes sont simplement *jugées* extérieures à nous, et que notre vue continue de nous les faire voir au-dedans de notre âme. Là réside l'une des plus grandes difficultés de cette théorie de la perception : comment affirmer, sans contredire l'expérience, que les qualités secondes sont vécues sur un mode tout aussi subjectif que les passions de l'âme ? La lumière nous apparaît dans le Soleil et non pas en nous, tout comme le rouge de la fleur qu'il éclaire.

Il nous est possible, avec un peu d'attention, de ne voir dans la rue que les morceaux de tissus que nos yeux nous montrent effectivement, mais non pas, quand bien même la plus forte contention d'esprit nous y aiderait, de voir les couleurs là où, selon Descartes, nous les sentons de fait, à savoir dans notre âme. L'écart entre ces deux types d'expérience réside dans le fait qu'il n'est pas question, dans le cas des manteaux et des chapeaux, de statuer sur les apparences : dans ce texte de la seconde méditation, Descartes ne retrace pas la genèse du jugement perceptif qui, d'inexistant dans la prime enfance, en vient plus tard à s'appliquer aux sensations pour leur attribuer le statut de qualités des corps. Il décrit une expérience sensorielle de l'âge adulte afin de montrer, en exhibant dans chacun des cas la différence entre l'objet du sens et celui du jugement, que la connaissance sensible est toujours

---

est quelque chose *qui existe en cet objet*, qui ressemble entièrement à la couleur qui *est en notre pensée*, et ensuite nous pensons apercevoir clairement *en cette chose* ce que nous n'apercevons en aucune façon *appartenir à sa nature* ».

[1] Les articles 66 à 71 de la première partie des *Principes* s'attachent précisément à décrire une telle genèse.

[2] Cf. *Méditations métaphysiques*, *op. cit*., méditation seconde, p. 25 : « […] nous disons que nous voyons la même cire, si on nous la présente, et non pas que nous jugeons que c'est la même, de ce qu'elle a même couleur et même figure : d'où je voudrais presque conclure, que l'on connaît la cire par la vision des yeux, et non par la seule inspection de l'esprit, si par hasard je ne regardais d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes, tout de même que je dis que je vois de la cire ; et cependant que vois-je de cette fenêtre, sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts ? Mais je juge que ce sont de vrais hommes ; et ainsi je comprends, par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit, ce que je croyais voir de mes yeux ».

une connaissance issue non pas de la sensibilité, mais de l'entendement. Il est sans doute beaucoup plus malaisé de suspendre le jugement inaperçu que nous portons sur l'objectivité de nos sensations (en l'occurrence, d'éviter de juger que les couleurs se situent hors de nous), que de suspendre celui qui consiste uniquement à déterminer ce qu'elles représentent (par exemple, « ce que je vois n'est que manteaux et chapeaux »). Mais, pour Descartes, la première de ces suspensions est cependant faisable : en tant que simple préjugé, l'inclination à juger que les qualités secondes sont objectives est nécessairement réversible. Or, il s'avère qu'une telle suspension ne révèle aucunement la subjectivité des sentiments qu'elle était censée dévoiler : nous avons beau éviter « la surprise qui nous pourrait faire méprendre, à cause que nous ne nous emportons pas si tôt à juger témérairement d'une chose que nous remarquons ne pas bien connaître[1] », nous ne continuons pas moins de voir les couleurs hors de nous. Autrement dit, parce que nous demeurons soumis à l'union de l'âme et du corps, qui obéit toujours au principe d'utilité, la suspension du jugement ne nous fait pas apparaître la sensation telle que Descartes nous enseigne qu'elle nous apparaît pourtant – première difficulté.

Dès lors, et c'est la seconde difficulté soulevée par ces textes, comment la sensation peut-elle être trompeuse ? Comment Descartes peut-il écrire que, sous le coup du préjugé, « nous pensons apercevoir clairement *en cette chose* ce que nous n'apercevons en aucune façon *appartenir à sa nature*[2] » ? Il semble pour le moins difficile de *croire sentir* (les couleurs extérieures à nous) ce qui n'est en fait nullement senti. Si les italiques employées par Descartes paraissent insister sur le fait que l'écart entre le préjugé (ces objets sont colorés) et la réalité des choses (les couleurs sont en moi) ne porte pas sur l'*objet* du sentiment, en l'occurrence les couleurs, mais sur la *localisation* que le jugement lui assigne (je place *dans* les objets les couleurs que je perçois), il n'empêche que Descartes ne peut attribuer un tel écart au seul jugement : la faculté de juger, en localisant les couleurs dans les objets eux-mêmes, n'affirme pas ce que le sentiment se contente de *montrer* au sujet percevant – comme si les couleurs étaient toujours déjà perçues à l'extérieur du corps – mais affirme des objets ce que le sentiment ne délivre pas, à savoir l'objectivité de telles qualités secondes. En somme, et à l'inverse de ce que les *Méditations* ont pu nous enseigner[3], la sensation apparaît ici non seulement formellement, mais surtout matériellement fausse, – non seulement telle qu'elle inclut un jugement erroné, mais encore telle qu'elle se présente comme un être illusoire. De la certitude du *video videor*, il ne resterait rien, sinon celle du *contenu* proprement dit, en l'occurrence la couleur, puisque tout le reste serait la proie de l'illusion. Or, s'il est relativement aisé de concevoir ce que peut être une idée matériellement fausse, il paraît en revanche impossible de concevoir ce que peut bien être une sensation non sentie. Si les couleurs nous paraissent extérieures à nous, n'est-il pas invraisemblable de dire que ce sentiment est illusoire et que nous les sentons en réalité comme de pures modifications de

[1] *Principes de la philosophie*, art. 70, p. 57.
[2] *Ibid*., p. 58.
[3] Cf. *Méditations métaphysiques*, *op. cit*., méditation troisième, p. 29 : « Maintenant, pour ce qui concerne les idées, si on les considère seulement en elles-mêmes, et qu'on ne les rapporte point à quelque autre chose, elles ne peuvent, à proprement parler, être fausses ; car soit que j'imagine une chèvre ou une chimère, il n'est pas moins vrai que j'imagine l'une ou l'autre ».

notre âme ? Descartes, dans ces lignes, donne ainsi vie à deux entités bien étranges : une sensation insensible (la couleur en nous) et une sensation illusoire (la couleur hors de nous). Le sentiment serait donc doublement trompeur.

Cependant, nous savons qu'il est essentiel à la philosophie de Descartes que la sensation ne contienne aucune fausseté. L'erreur, en tant qu'effet conjugué de l'infinité de la volonté et de la finitude de l'entendement[1], est imputable à l'homme seul, et nullement à Dieu qui, de fait, a créé un être essentiellement imparfait : nous nous trompons quand nous usons mal de notre volonté, c'est-à-dire lorsque, dans la précipitation, nous jugeons avant que notre entendement ait été suffisamment éclairé[2]. *A contrario* les sens ne sont jamais trompeurs, puisqu'ils ne déterminent rien de la réalité des choses, mais se contentent de délivrer les apparences sur lesquelles viendra statuer le jugement. Malebranche le répète à l'envi : ce sont les jugements libres que nous faisons en suite des jugements naturels, et non pas les sens, qui nous induisent en erreur[3] – posture de prime abord paradoxale, mais qui s'avère très vite hautement conséquente pour des pensées qui ne perdent jamais de vue les questions de théodicée. Or, dans ces quelques textes des *Principes*, Descartes revient sur ce point décisif de sa philosophie : désormais, les sensations sont en elles-mêmes fautives, non pas au sens où elles s'accompagnent de jugements faux, ni même en tant qu'elles exhibent des êtres ou bien inexistants, ou bien irréductibles à leurs apparences, mais, bien plus fondamentalement, en ce qu'elles donnent l'illusion d'être là où elles ne sont pas : je crois voir des couleurs hors de moi alors que je ne les perçois qu'en moi, et réciproquement, je ne perçois pas ce que pourtant je vois, à savoir les couleurs qui sont en moi. La façon dont Descartes a évolué sur la question de la fausseté des idées témoigne de son souci de rendre compte de la genèse du jugement perceptif dans un ouvrage destiné à produire l'intelligibilité des apparences. Cependant, il ne parvient que très difficilement, dans ce cadre, à maintenir la véracité des sensations, et, surtout, il est conduit à produire une théorie qui ne s'accorde pas avec notre vécu perceptif. Aussi Descartes se condamne-t-il à faire de la sensation une abstraction[4], là où les empiristes, nous le verrons, parviennent à rendre compte du vécu perceptif : certes, nous n'appréhendons pas non plus la sensation telle qu'ils la décrivent, mais une telle inapparaissance s'explique parfaitement par l'histoire qu'elle connaît.

[1] Cf. *Méditations métaphysiques*, *op. cit*., méditation quatrième, p. 46 : « […] de cela seul que, la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas ; auxquelles étant de soi indifférente, elle s'égare fort aisément, et choisit le mal pour le bien, ou le faux pour le vrai. Ce qui fait que je me trompe et que je pèche ».

[2] C'est ainsi que, pour la première fois avec Descartes, l'erreur constitue le signe de notre liberté, et non pas de notre finitude, c'est-à-dire, en dernier ressort, de notre nature peccamineuse.

[3] Cf. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, *op. cit*., livre I, chap. XIV, § 3, p. 223-224.

[4] La façon dont Descartes a évolué sur la question de la fausseté des idées témoigne de son souci de rendre compte de la genèse du jugement perceptif dans un ouvrage destiné à produire l'intelligibilité des apparences. Cependant, il ne parvient que très difficilement, dans ce cadre, à maintenir la véracité des sensations, et, surtout, il est conduit à produire une théorie qui ne s'accorde pas avec notre vécu perceptif.

Tandis que dans les *Réponses*, il considérait les expériences sensorielles de l'homme adulte pour y repérer le rôle des facultés qui s'y appliquent, Descartes, dans les paragraphes des *Principes,* expose la façon dont le jugement en vient à s'appliquer à des sensations d'abord exclusives de toute activité rationnelle, et à les attribuer, pour partie légitimement et pour partie de manière indue, aux corps dont elles constituent les effets. Il effectue en somme la *genèse du jugement perceptif*. Aussi l'idée de genèse n'est-elle décidément pas étrangère au cartésianisme et ne peut-elle, à ce titre, être envisagée comme le propre de l'empirisme : pour rendre compte de la phénoménalité, Descartes ne se contente pas d'établir une cosmogenèse, il retrace l'histoire du jugement qui appréhende les phénomènes.

En outre, il est tout à fait remarquable que l'auteur des *Principes* attribue au *besoin* le moteur d'une telle genèse : le jugement, chez l'enfant, n'apparaît pas depuis la seule réflexivité de sa pensée, mais à travers ses premières expériences sensorielles, lorsque se fait jour en lui la nécessité de fuir les choses qui lui font du mal et de rechercher celles qui lui procurent du plaisir[1]. Surgit ainsi un visage souvent méconnu du cartésianisme. Par conséquent, lorsqu'il fait du besoin le moteur du jugement perceptif, Condillac, contre toute attente, hérite de Descartes. Mais tandis que l'abbé montre comment cette opération émerge des dispositions du corps, Descartes fait de celles-ci de simples occasions de juger : d'après lui, le jugement, à titre de faculté de l'âme, précède logiquement le besoin, dont la primauté sur l'acte de juger est uniquement chronologique. Autrement dit, si Descartes n'effectue pas la première genèse empiriste des opérations de l'esprit, c'est qu'il ne fait pas émerger le jugement de la perception sensible : celle-ci, à travers le besoin, opère seulement à titre de cause occasionnelle d'une faculté déjà présente en l'âme, et qui, loin de s'affermir au contact de l'expérience, s'y perdra, jusqu'au moment où la raison, suffisamment aguerrie, le détournera de ses errances. Il est cependant frappant de constater que l'empirisme procède moins de la négation des thèses cartésiennes, que de la requalification de leur modalité : de même que la lumière et ses variations n'accompagnent pas la vision de la distance, mais *engendrent* sa perception, de même, le jugement ne s'éveille pas seulement sous la pression du besoin, mais en émerge véritablement en tant qu'opération. En somme, ce qui était de l'ordre de la cause occasionnelle devient véritable causalité. De ces requalifications surgit ce qui constitue, selon nous, l'aspect le plus décisif de la genèse empiriste : tandis que Descartes considère la nature des sensations comme essentiellement fixée par l'institution divine, les empiristes, précisément parce qu'ils dotent les causes occasionnelles des cartésiens d'un authentique pouvoir causal, considèrent, à l'inverse, que le sensible est en tant que tel susceptible de se modifier – de telle sorte que la genèse empiriste, bien plutôt que judicative, sera résolument *sensible*[2]. En somme, l'empirisme

[1] Cf. *Principes de la philosophie*, art. 71, p. 58 : « C'est ainsi que nous avons reçu la plupart de nos erreurs : à savoir, pendant les premières années de notre vie, que notre âme était si étroitement liée au corps, qu'elle ne s'appliquait à autre chose qu'à ce qui causait en lui quelques impressions, elle ne considérait pas encore si ces impressions étaient causées par des choses qui existaient hors de soi, mais seulement elle sentait de la douleur, lorsque le corps en était offensé, ou du plaisir, lorsqu'il en recevait de l'utilité […] ».

[2] Par conséquent, lorsque Philippe Hamou fait de la genèse mise en œuvre par Descartes celle d'un « tour d'esprit » (*op. cit*., p. 86), et non celle de la perception proprement dite, il met le doigt sur quelque chose qui est absolument décisif. En revanche

se caractérise par le concept de « genèse » pris non pas de façon générale et indéterminée, mais spécifié par la notion d'expérience sensible, qui en marque l'origine aussi bien que le point d'application.

Cependant, n'avons-nous pas attribué à Descartes une conception sémiotique de la perception, dont l'une des conséquences paraît être que l'on apprend à sentir comme l'on apprend à parler ? Dès lors que le processus perceptif est conçu comme un dispositif linguistique, n'est-il pas nécessaire d'apprendre à associer les signes arbitraires institués par Dieu – c'est-à-dire les mouvements cérébraux qui se font en suite de l'action des objets sur nos organes des sens – avec les sensations qui leur correspondent ?

Quelle conception sémiotique du sensible ?

Voici ce que Descartes écrit au premier chapitre du *Monde*, lorsque s'engage la réflexion sur la manière dont la lumière suscite en nous son idée :

> Vous savez bien que les paroles, n'ayant aucune ressemblance avec les choses qu'elles signifient, ne laissent pas de nous les faire concevoir, et souvent même sans que nous prenions garde au son des mots, ni à leurs syllabes ; en sorte qu'il peut arriver qu'après avoir ouï un discours, dont nous aurons fort bien compris le sens, nous ne pourrons pas dire en quelle langue il aura été prononcé. Or, si des mots, qui ne signifient rien que par l'institution des hommes, suffisent pour nous faire concevoir des choses, avec lesquelles ils n'ont aucune ressemblance : pourquoi la Nature ne pourra-t-elle pas aussi avoir établi certain signe, qui nous fasse avoir le sentiment de la lumière, bien que ce signe n'ait rien en soi, qui soit semblable à ce sentiment ? Et n'est-ce pas ainsi qu'elle a établi les rires et les larmes, pour nous faire lire la joie et la tristesse sur le visage des hommes[1] ?

Descartes se propose ici de transposer l'idée de langage institué au processus perceptif. Il émet ici l'hypothèse de l'institution de nature, selon laquelle des signes ont été établis pour signifier en nous différentes sensations – en l'occurrence l'idée sensible de lumière : puisque les hommes ont pu instituer des signes qui ne ressemblent en rien à ce qu'ils parviennent pourtant à signifier, *a fortiori* Dieu a-t-il pu créer des signes qui signifient l'idée de lumière tout en ne lui ressemblant pas. Dans ce cadre, ce ne seraient plus des images entendues au sens de copies ou de reflets des choses, mais des

---

son erreur réside, nous semble-t-il, d'un côté dans une certaine tendance à confondre genèse perceptive et genèse judicative, et d'un autre côté dans l'usage du terme « empirique » pour qualifier la genèse d'un tel « tour d'esprit ». Car s'il est vrai que l'analyse génétique *depuis la perception sensible* est la marque de l'empirisme , ce n'est pas ce à quoi procède Descartes dans les *Principes de la philosophie* : le jugement, dans ce texte y compris, ne *dérive* pas de la sensation.

[1] *Le Monde ou Traité de la lumière*, *op. cit*., p. 4.

signes arbitraires, qui rendraient possible la perception[1]. Paradoxalement, la non-ressemblance entre le signe et l'objet signifié rendrait possible et pensable le processus perceptif, là où la ressemblance, voire la similitude, échouait à en produire l'intelligibilité : puisqu'une image-copie de l'objet ne peut pas circuler par un nerf optique tortueux et obscur[2], puisqu'il faudrait d'autres yeux pour l'observer une fois imprimée sur le cerveau[3], il faut admettre que la causalité mécanique ne suffit pas à rendre compte du processus perceptif. Doit intervenir une relation d'un autre ordre conçue, à titre d'hypothèse, comme une relation sémiotique.

Un tel rapport requiert une *institution*, c'est-à-dire une décision particulière qui relie chaque signifiant à son signifié, précisément parce qu'il est arbitraire : de même que les hommes n'auraient pas eu à instituer de mots s'ils s'étaient contentés de signes iconiques (la ressemblance avec la chose signifiée aurait fait qu'ils se seraient imposés d'eux-mêmes), de même Dieu n'aurait eu à instituer aucun signe si la perception avait pu se réaliser par le simple transport d'une image-copie de l'objet : les lois du mécanisme auraient alors suffi au processus perceptif. En somme, l'arbitraire du signe exige l'institution.

Mais avant d'acquérir le statut de thèse, la supposition de l'institution de nature doit d'abord paraître vraisemblable aux lecteurs de Descartes, qui, depuis plusieurs siècles, apprennent que la perception s'effectue par le moyen d' « espèces » ressemblant aux objets dont elles proviennent. C'est pourquoi l'auteur du Monde mentionne l'existence avérée[4] d'une autre institution naturelle, celle par laquelle Dieu a créé certains signes physiques, par exemple le rire, pour nous faire connaître les passions d'autrui, par elles-mêmes invisibles – en l'occurrence la joie : il est manifeste que Dieu ne répugne pas à instituer des rapports de signification arbitraires, et il est ainsi vraisemblable que les lois de l'union de l'âme et du corps soient de part en part sémiotiques. Mais les deux institutions, dont l'une demeure encore hypothétique, présentent cette première différence que les signes des passions sont perceptibles, alors que les signes des sensations, internes au corps propre, ne le sont pas : s'il est possible de connaître, dans une certaine mesure, l'anatomie humaine, et de constater l'existence des nerfs et des petits filets qui sont mis en mouvement par les objets extérieurs, on ne peut en revanche observer ces mouvements mêmes et les modifications qu'ils produisent au niveau du cerveau. Le

[1] Cf. *Dioptrique*, *op. cit*., discours quatrième, p. 112 : « […] 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 ».
[2] C'est là, rappelons-le, ce sur quoi butait Kepler.
[3] *Dioptrique*, discours sixième, p. 130 : « Or, encore que cette peinture, en passant ainsi jusqu'au-dedans de notre tête, retienne toujours quelque chose de la ressemblance des objets dont elle procède, il ne se faut point toutefois persuader, ainsi que je vous ai déjà tantôt assez fait entendre, que ce soit par le moyen de cette ressemblance qu'elle fasse que nous les sentons, comme s'il y avait derechef d'autres yeux en notre cerveau, avec lesquels nous la puissions apercevoir ; mais plutôt, que ce sont les mouvements par lesquels elle est composée, qui, agissant immédiatement contre notre âme, d'autant qu'elle est unie à notre corps, sont institués de la nature pour lui faire avoir de tels sentiments ».
[4] C'est là ce que Berkeley et Voltaire (notamment) n'admettent pas : d'après eux, la connaissance du lien entre les passions et leurs expressions ne relève pas d'une institution divine, mais de la seule expérience.

déchiffrement d'un tel langage est donc de fait impossible à réaliser[1]. La seconde différence entre ces deux institutions naturelles concerne la manière dont s'unissent signifiant et signifié : tandis que mon rire n'engendre pas de lui-même l'idée de la joie dans l'esprit de celui qui me regarde, mais doit être interprété comme signifiant la joie, les mouvements cérébraux n'ont pas à être déchiffrés par le sujet percevant pour signifier des sensations : la traduction s'effectue de façon naturelle et spontanée au niveau de l'esprit. Dans la perception en effet, les mouvements corporels se transforment *sponte sue* en sensations de l'âme. Ce qui confirme le fait qu'il n'y a pas chez Descartes d'apprentissage sensoriel, du moins à ce niveau : il n'incombe pas au sujet de traduire en sensations de l'âme les impulsions mécaniques qui se produisent dans son cerveau.

Cette différence entre les deux institutions de nature[2] marque les limites de la comparaison linguistique à laquelle il recourt : alors que le langage humain, parce que les mots ne signifient pas spontanément les choses qui leur correspondent et doivent être déchiffrés progressivement par l'esprit, requiert un apprentissage, le langage institué par Dieu est connu naturellement de tous les hommes, en ce sens que les signes que sont les mouvements corporels se transforment immédiatement[3] en sensations de l'âme. En somme, Dieu ne s'est pas contenté d'instituer le signe et son rapport arbitraire avec la sensation correspondante, il est aussi l'auteur, via les lois de l'union, du processus de signification.

Après avoir établi la possibilité, puis la vraisemblance de l'institution de nature, Descartes, au chapitre II du *Monde*, fonde définitivement son existence, et la fait ainsi passer du statut de simple hypothèse à celui de thèse certaine. Pour concevoir la capacité qu'a le feu de brûler un corps, point n'est besoin de supposer en lui une qualité occulte qui serait la chaleur : il suffit pour cela de considérer que le mouvement des petites parties du feu produit une division des petites parties du corps en question. Il doit donc en aller de même de sa capacité à susciter en nous la sensation de chaleur, étant donné (de surcroît) que celle-ci n'est rien d'autre qu'un certain degré de douleur ou de chatouillement, qui, en tant que tel, ne saurait ressembler à l'objet qui le cause. Enfin, puisque la

[1] Pour justifier cette différence entre la possibilité *de droit* d'un tel déchiffrement et son impossibilité *de fait*, Descartes précise que les bornes de la connaissance et de la pratique anatomiques expliquent qu'il s'en est tenu à certains principes généraux, au détriment de l'analyse de détail cependant nécessaire à la formulation de la totalité d'entre eux. Cf. lettre à Elisabeth de mai 1646, AT tome IV, p. 407 : « Je n'y [*sc*. dans les *Passions de l'âme*] ai pas mis aussi tous les principes de physique dont je me suis servi pour déchiffrer quels sont les mouvements du sang qui accompagnent chaque passion, parce que je ne les saurais bien déduire sans expliquer la formation de toutes les parties du corps humain ; et c'est une chose si difficile que je ne l'oserais encore entreprendre, bien que je me sois à peu près satisfait moi-même touchant la vérité des principes que j'ai supposés en cet écrit ». Cependant, concernant non pas les passions entendues au sens large, mais les perceptions en particulier, Descartes s'est déjà essayé à produire une telle analyse de détail, en postulant toujours une certaine ressemblance entre les mouvements corporels et les sensations de l'âme. Cf. *Météores*, AT tome VI, discours troisième, p. 250 : « […] ce n'est pas merveille » que les qualités du sel « aient un goût piquant et pénétrant, qui diffère beaucoup de celui de l'eau douce : car, ne pouvant être pilées par la matière subtile qui les environne, elles doivent toujours entrer de pointe dans les pores de la langue, et, par ce moyen, y pénétrer assez avant pour la piquer ».

[2] Cf. *Nicolas Malebranche, la recherche de la vérité. De l'imagination,* deuxième et troisième parties, dossier et notes réalisés par Frédéric de Buzon, Paris, Gallimard, 2006, p. 144, à propos de l'institution de nature : « Cela ne veut pas dire non plus que la perception fonctionne exactement comme un langage, mais permet de comprendre comment des traces matérielles peuvent permettre de faire penser à quelque chose sans, en général, leur ressembler ».

[3] Ce qui, nous le verrons, ne veut pas dire instantanément.

sensation de lumière n'est qu'un effet de la flamme parmi les autres que nous venons d'envisager, nous pouvons conclure qu'elle n'est aussi produite en nous que par un certain mouvement corporel provenant du corps lumineux – et non par une image-copie de la flamme se transportant jusqu'à notre cerveau. Et dans la mesure où ce mouvement corporel ne saurait comporter la moindre ressemblance avec la sensation qui lui succède en l'esprit, il est désormais tout à fait manifeste que ceux-ci sont unis par un rapport arbitraire de signification[1]. Nous dirons donc que les mouvements corporels qui s'impriment sur la glande pinéale constituent les signes des sensations, qui acquièrent dès lors le statut de signifiés.

S'il est des cas particuliers, tel celui de la lumière, où l'objet, en tant qu'il n'est autre chose qu'un mouvement, devient le signe de la sensation, celle-ci, en revanche, n'est jamais conçue par Descartes comme le signe de l'objet qui l'a occasionnée. Certes, quand il écrit dans la troisième méditation que toutes les idées sont « comme des images des choses[2] », il veut dire que celles-ci se caractérisent par leur dimension représentative[3]. Mais l'auteur des *Méditations* n'entend pas par là que l'idée représente son objet à la manière d'un signe, c'est-à-dire en se substituant à la chose, comme un mot donne à penser ce qui n'est pas présent. En effet, cette représentativité de l'idée est portée chez Descartes par ce qu'il appelle sa « réalité objective », qui ne désigne pas une copie de la chose dont l'idée serait constituée, mais la chose elle-même en tant qu'elle est pensée[4]. Autrement dit, dans la sensation, je ne rencontre pas la chose telle qu'elle est, mais néanmoins la chose elle-même, telle qu'elle est sentie. C'est en quoi nous disions que chez Descartes la sensation n'est pas un signe de l'objet – d'ailleurs il n'emploie jamais ce terme pour qualifier les idées sensibles : ce sont bien plutôt les mouvements corporels qui, selon lui, sont les signes des idées.

Aussi cette théorie sémiotique de la perception, loin de transférer aux phénomènes perceptifs l'apprentissage que l'institution humaine rend nécessaire pour ce qui est des mots du langage, est-elle au contraire solidaire d'un dispositif au sein duquel le sujet percevant n'a strictement rien à apprendre : dans la perception, l'homme dépend strictement des lois que Dieu a instituées, en vertu desquelles certains mouvements déterminés en viennent à signifier naturellement certaines sensations de l'âme. Lorsqu'il refuse d'admettre que la perception pourrait s'effectuer par la seule médiation d'images « peintes en la fantaisie », au motif qu'il faudrait à l'homme d'autres yeux en son cerveau pour observer de telles peintures, l'auteur de la *Dioptrique* conteste expressément toute conception qui

[1] La relation simplement causale étant exclue du fait même qu'il y ait passage entre un fait d'ordre corporel à un phénomène d'ordre spirituel.
[2] *Méditations métaphysiques*, *op. cit*., méditation troisième, p. 29.
[3] *Ibid*., p. 34-35 : « […] les idées étant comme des images il n'y en peut avoir aucune qui ne nous semble représenter quelque chose ».
[4] Cf. Descartes, *Réponses aux premières objections*, AT tome IX-1, p. 82 : « […] *être objectivement dans l'entendement* ne signifiera pas terminer son opération à la façon d'un objet ».

attribuerait au sujet percevant le rôle d'auteur de la perception[1]. Ainsi Jean-Luc Marion écrit-il, à propos de l'homme de Descartes : « […] subissant cette codification, il n'en est plus l'auteur ; il en perd l'élaboration comme aussi le contrôle ; il en devient le patient[2] ».

Mais est-ce à dire que Voltaire ait eu raison de considérer que les sensations, chez Descartes, surgissent instantanément dans l'âme ? Que le sujet ne participe pas à leur déchiffrement n'implique pas qu'un tel décodage s'effectue en un instant. Mais si les sensations, selon Descartes, s'inscrivent ainsi, et ce de façon essentielle, dans une certaine temporalité, n'est-ce pas à dire que le sujet, sans être auteur de la perception, y participe néanmoins de quelque façon *?*

Le surgissement temporel de la sensation

Il semble qu'il y ait à ce niveau une différence entre les sensations de qualités premières et celle de qualités secondes : si, selon le Descartes des Réponses, celles-ci résultent instantanément des lois de l'union de l'âme et du corps, celles-là, en revanche, paraissent dépendre d'une certaine temporalité – de telle façon qu'à ce niveau, la conception sémiotique de la perception semble requérir l'apprentissage qu'elle excluait tout à l'heure : si le corps tout entier participe au déchiffrement de cette langue divinement instituée, la sensation n'est-elle pas essentiellement soumise à un processus génétique ?

[1] Cf. *Passions de l'âme*, *op. cit*., art. 17, p. 342 : « Comme, au contraire, on peut généralement nommer ses passions, toutes les sortes de perceptions ou connaissances qui se trouvent en nous, à cause que souvent ce n'est pas notre âme qui les fait telles qu'elles sont, et que toujours elle les reçoit des choses qui sont représentées par elles ». Nous indiquerons, sur ce point, l'heureux commentaire que fournit Chantal Jaquet d'un passage analogue des *Passions de l'âme* : « Action et passion sont deux dénominations d'un même changement. Intrinsèquement identiques en tant qu'elles expriment une réalité unique, elles ne se distinguent que de manière extrinsèque en tant qu'elles sont rapportées à deux sujets différents. L'action désigne le changement envisagé du point de vue du sujet qui meut et émeut. La passion désigne le changement envisagé du point de vue de celui qui est mu et ému ». *Le Corps*, *op. cit*., p. 315.

[2] J.-L. Marion, *op. cit.*, p. 251. Voir aussi, dans la continuité de celle de J.-L. Marion, la thèse de J.-P. Cavaillé : « Si l'écriture est bien, comme simple technique, l'exécution manuelle d'une série d'automatismes en vue de produire des figures ayant valeur de signes, il est exact, par analogie saturée (une analogie qui n'en est plus une), de parler d'une écriture automatique du monde en nous, d'une transmission scripturale d'informations depuis "le dehors" jusqu'au centre de notre cerveau, en *intimité*, si l'on peut dire, avec notre esprit » (*op. cit*., p. 122). Cette passivité que Descartes attribue à l'âme percevante est également critiquée par Merleau-Monty dans *L'Œil et l'Esprit* : « Tels événements du corps sont « institués de la nature » pour nous donner à voir ceci ou cela. La pensée de la vision fonctionne selon un programme et une loi qu'elle ne s'est pas donnés, elle n'est pas en possession de ses propres prémisses, elle n'est pas pensée toute présente, toute actuelle, il y a en son centre un mystère de passivité » (*op. cit*., p. 52). Sur ce point, Philippe Hamou soutient manifestement une autre thèse : « Aux yeux de Descartes, il est clair que, si l'âme peut déchiffrer les mouvements imprimés dans le cerveau et les traduire en idées, c'est parce que Dieu lui a donné compétence pour leur donner sens […] ». *Voir et connaître à l'âge classique*, *op. cit*., p. 82. Cette thèse était déjà celle de Pierre Guenancia. Cf. *L'Intelligence du sensible*, *op. cit*., introduction, p. 18 : « Instituer est le contraire de remplacer (prendre la place de) qui consiste à faire quelque chose à la place de quelqu'un, justement destitué de cette tâche ou fonction. Instituer serait plutôt s'effacer derrière l'institué une fois que celui-ci a acquis un fonctionnement autonome ».

Dans les textes de Descartes

D'après Descartes, la vision des qualités secondes s'effectue dans l'instant et repose sur la seule intervention des lois de l'union de l'âme et du corps. La théorie cartésienne de la perception exclut donc, à ce niveau, tout apprentissage du voir.

D'ores et déjà, la lumière se transmet de manière instantanée depuis le Soleil jusqu'à l'œil, de telle sorte que les angles optiques se forment effectivement « tout d'un coup[1] » sur la rétine :

> Ce qui [*sc*. la comparaison de l'aveugle au bâton] vous empêchera d'abord de trouver étrange, que cette lumière puisse étendre ses rayons en un instant, depuis le Soleil jusqu'à nous : car vous savez que l'action, dont on meut l'un des bouts d'un bâton, doit ainsi passer en un instant jusqu'à l'autre, et qu'elle y devrait passer en même sorte, encore qu'il y aurait plus de distance qu'il n'y en a, depuis la terre jusqu'aux cieux[2].

Sur ce point, Voltaire restitue donc tout à fait fidèlement la pensée de Descartes[3]. Quant à la seconde étape du processus, Descartes souligne, dans un texte des *Regulae*, que l'impression laissée instantanément par l'objet sur l'organe du sens est encore transportée *dans l'instant* jusqu'au lieu du cerveau où se produit sa traduction en sensation de l'âme[4]. Une fois imprimée sur la rétine, l'image de l'objet est instantanément transportée jusqu'au cerveau, parce que les nerfs reliant l'œil au sens commun forment un continuum qui ne peut être mû en un point sans l'être en tous les autres. Aussi la métaphore de la plume permet-elle de montrer que deux mouvements peuvent être simultanés tout en étant reliés par un rapport de causalité. Bien qu'à la date des *Regulae*, Descartes n'est pas encore en possession de sa physiologie, c'est-à-dire d'une véritable théorie de l'union, cette métaphore anticipe sur celle des bâtons de l'aveugle qui, dans la *Dioptrique,* ne représentent pas seulement les rayons lumineux, mais encore les nerfs du corps humain, médiations instantanées entre la peinture rétinienne et l'image cérébrale.

---

[1] Selon l'expression de Voltaire.

[2] Dioptrique, op. cit., discours premier, p. 84.

[3] Cette thèse est à ce point précieuse à sa pensée que Descartes souligne que toute sa physique s'effondrerait si elle se révélait erronée. Il est également primordial que l'homme, au travers de la vision, soit en contact direct avec le monde, sans délai aucun, pour que ce qu'il perçoive, tout en ne lui délivrant pas la teneur ontologique des choses, ne laisse pas d'en être la traduction exacte. Dans ce cadre, le déchiffrement du code, qui n'est pas, selon Descartes, hors de portée du physicien, autorise en droit la connaissance du réel : déterminer quel signe physique, c'est-à-dire quelle quantité de mouvement, correspond à la couleur rouge, revient à connaître l'essence de cette qualité seconde.

[65] Cf. *Règles pour la direction de l'esprit*, *op. cit*., règle XII, p. 75 : « […] il faut concevoir que le sens externe étant mis en mouvement par l'objet, la figure qu'il reçoit est transportée à une autre partie du corps appelée sens commun, *dans un même instant* et sans passage réel d'aucun être d'un endroit à l'autre. C'est tout à fait de la même manière que maintenant il m'arrive, en écrivant, de comprendre qu'*au même instant* où chaque caractère particulier est tracé sur le papier, non seulement la partie inférieure de ma plume est en mouvement, mais encore qu'il ne peut même pas exister en elle le moindre mouvement, sans qu'il soit aussi reçu à la fois dans toute la plume, dont la partie supérieure décrit aussi dans l'air toutes ces formes différentes de mouvements, quoique dans ma conception rien de réel ne passe d'une extrémité à l'autre » (nous soulignons).

Enfin, pour ce qui est de la dernière étape du processus, le dispositif même de l'institution de nature semble plaider en faveur d'un déchiffrement instantané des mouvements corporels. En effet, ce dispositif n'est autre que l'expression de la thèse de l'union de l'âme et du corps, qui signifie « que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je le suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui[1] ». L'âme n'est pas logée en son corps comme le pilote qui, en son navire, doit apprendre à connaître le fonctionnement d'une machine qui lui est extérieure et dont il ne peut connaître les rouages dès le premier voyage en mer. Le pilote ne ressent pas dans son corps les changements qui surviennent en son navire ; c'est la raison pour laquelle il doit progressivement apprendre à associer tel de ses mouvements à telle ou telle situation technique – un virage à tribord, un endommagement de la cale, un démâtage. *A contrario* le sujet percevant perçoit-il la blessure en son corps même, et ne se contente pas de la constater de l'extérieur : point n'est besoin qu'il apprenne à associer le mouvement des petites parties de son corps qui se trouvent abîmées à l'idée de la blessure ; un tel mouvement lui apparaît d'emblée sur le mode de la douleur. Il n'appartient pas à l'homme d'apprendre à voir les qualités secondes des corps, comme s'il lui revenait, pour percevoir les couleurs, de déchiffrer progressivement les signes physiques inscrits en son cerveau.

Mais en est-il ainsi de même des sensations de qualités premières ? Rien n'est moins sûr. Il va au contraire s'avérer que l'homme, afin de percevoir les situations, les distances, les figures et les grandeurs, doit intervenir pour que s'opère le décodage des mouvements en sensations de l'âme. La *Dioptrique* signale ainsi, sans aucune équivoque, que les sentiments de qualités premières reposent sur la participation du corps propre.

Pour Descartes, la situation des objets se perçoit en vertu de l'institution de nature, qui fait correspondre à un certain mouvement des yeux la vision d'une certaine position. Mais une telle perception suppose d'abord celle des différentes parties du corps propre :

> […] cette situation [*sc.* celle des objets vis-à-vis de notre corps], se changeant un tant soit peu à chaque fois que se change celle des membres où ces nerfs sont insérés, est instituée de la Nature pour faire, non seulement que l'âme connaisse en quel endroit est chaque partie du corps qu'elle anime, au respect de toutes les autres ; *mais aussi qu'elle puisse transférer de là son attention* à tous les lieux contenus dans les lignes droites qu'on peut imaginer être tirées de l'extrémité de chacune de ces parties, et prolongées à l'infini[2].

De même que l'aveugle, pour sentir les objets autour de lui, a besoin d'imprimer à ses bâtons différents mouvements pour évaluer leur forme, grandeur, situation et distance, et, par conséquent, de prendre connaissance de ses bras et de son corps dans sa totalité, de même avons-nous besoin, pour

[1] *Méditations métaphysiques*, *op. cit*., méditation sixième, p. 64.
[2] *Dioptrique*, discours sixième, p. 134-135 (nous soulignons).

voir, non seulement de mouvoir notre corps[1], mais d'en appréhender les différentes parties. Les mouvements que nous effectuons lorsque nous observons le monde sont nécessaires à la perception – ce sont eux qui, de proche en proche, suscitent en notre cerveau les signes qui seront décodés en sentiments[2]. C'est ainsi que la position de notre corps dans le monde constitue la condition de toute perception. Dans ce cadre, puisqu'un mouvement corporel est nécessaire pour percevoir les situations, l'aveugle qui a recouvré la vue ne percevra pas *instantanément* le cube à côté de la sphère : « […] il n'est pas possible », écrit Descartes, de concevoir une figure privée de toute étendue, ni un mouvement privé de toute durée[3] ». Il lui faudra d'abord remuer les yeux, ou mouvoir son corps tout entier en direction des deux objets. Au moment même où il recouvrira la vue, il ne verra donc pas que deux figures se trouvent face à lui – en dépit de la présence au fond de sa rétine d'une image les représentant côté à côte[4].

Une précision fournie par Descartes à l'occasion des *Réponses* vient confirmer ce point. L'auteur des *Méditations* indique ainsi que l'ordre dans lequel il a rendu compte, dans la *Dioptrique*, de la vision des qualités premières, n'est pas arbitraire, celles-ci ayant été déduites les unes des autres[5]. Cela ne signifie pas que la perception de ces qualités procède d'une déduction réalisée par l'entendement, mais que Descartes lui-même a déduit la façon dont chacune d'elles est perçue à l'aide de la vision de celle qui la précède. Ainsi, la vision de la distance n'est pas contemporaine de celle de la situation des objets, mais postérieure à elle : il faut regarder l'objet et en connaître la situation, pour en percevoir ensuite la distance à laquelle il est situé. La durée nécessaire à la vision de la situation est par conséquent *a fortiori* nécessaire à celle de l'éloignement des corps. L'aveugle, au moment où il ouvrira les yeux, devra ainsi regarder alternativement le cube et la sphère pour percevoir en face de lui deux figures distinctes, et c'est seulement alors qu'il les verra comme des figures en relief situées à une certaine distance de lui. La grandeur des objets, quant à elle, est perçue grâce à « la connaissance, ou l'opinion, qu'on a de leur distance, comparée avec la grandeur des images qu'ils impriment au fonds de l'œil[6] » : reposant sur la perception de la distance, elle-même conditionnée par celle de la situation, la perception de la grandeur requiert donc la durée nécessaire à la vision de ces qualités premières. Enfin, les figures ne sont pas perçues sitôt que s'imprime au fond de l'œil l'image rétinienne : comme nous l'avons vu, leur vision résulte de la comparaison entre les figures imprimées

[1] *Ibid*., p. 135 : « Et ainsi, lorsque notre œil ou notre tête se tournent vers quelque côté, notre âme en est avertie par le changement que les nerfs insérés dans les muscles, qui servent à ces mouvements, causent en notre cerveau ».
[2] C'est ce que Merleau-Ponty avait déjà relevé chez Descartes : « Le corps est pour l'âme son espace natal et la matrice de tout autre espace existant ». *L'Œil et l'Esprit*, *op. cit*., p. 54. Aussi l'auteur de la *Dioptrique* déploie-t-il une conception essentiellement dynamique de la perception.
[3] Cf. *Règles pour la direction de l'esprit*, *op. cit*., règle XII, p. 84-85.
[4] Cette explication de la vision des situations repose ainsi sur la thèse démontrée auparavant dans le texte, selon laquelle la peinture rétinienne ne constitue pas la cause de la vision.
[5] *Réponses aux sixièmes objections*, *op. cit*., p. 237.
[6] *Dioptrique*, discours sixième, p. 140.

sur cette image, et celles que la situation de l'objet en question leur impose[1]. L'aveugle de Molyneux, en ouvrant les yeux, mettra donc un certain temps à percevoir devant lui une sphère à côté d'un cube[2].

L'institution naturelle qui autorise le décodage des mouvements corporels en sensations de l'âme requiert ainsi une certaine participation de la part du sujet percevant. Certes, ce n'est pas lui qui procède à un tel décodage, mais il n'empêche que le dispositif divin n'est pas suffisant à l'élaboration de la sensation : pour advenir à l'esprit, celle-ci doit bénéficier du mouvement oculaire, ou de celui du corps dans son ensemble. Précisément parce qu'il n'est pas une pure conscience, mais un homme, le sujet percevant de la théorie cartésienne de la vision n'est pas le simple réceptacle des effets de l'institution de nature : dans la perception, l'homme initie le déchiffrement des mouvements cérébraux en sensations de l'âme, de sorte que s'il était, comme le suggère Berkeley, un simple « œil animé », il ne verrait du monde que couleurs et lumière[3]. La réponse implicite de Descartes au problème de Molyneux est donc beaucoup plus subtile que Voltaire ne l'a cru ; s'il est certes fort probable, dans la mesure où la théorie cartésienne s'édifie contre l'idée d'une instruction réciproque des différents sens[4], qu'une telle réponse eût été positive, il n'en demeure pas moins, d'après les thèses de la *Dioptrique*, que l'aveugle n'aurait pas identifié dans l'instant les objets qu'on lui aurait donnés à voir.

À la différence de Voltaire, La Mettrie a parfaitement saisi que les théories géométriques de la perception imposaient aux sensations un surgissement essentiellement temporel : une telle temporalité implique-t-elle, comme le prétend le philosophe matérialiste, une activité de la part de l'âme, ou bien requiert-elle uniquement l'action de son corps, de telle sorte qu'il soit décidément impossible de voir à l'œuvre, chez Descartes, un apprentissage sensoriel ?

D'après La Mettrie

Parmi ceux qui ont traité du problème de Molyneux, La Mettrie est le seul à avoir indiqué que la doctrine cartésienne de la perception impliquait que l'aveugle ne reconnaisse pas *dans l'instant* le cube et la sphère posés devant lui[5]. Tout en partageant avec Berkeley et Voltaire une même

[1] *Ibid*., p. 140-141.
[2] Certes, les mouvements une fois imprimés sur l'organe donnent immédiatement lieu à une perception, mais il faut tout un travail du corps pour initier de tels mouvements.
[3] Cf. dans le même sens, D. Kambouchner, *L'Homme des passions. Commentaires sur Descartes*, *op. cit*., p. 344 : « […] l'âme elle-même manque assez généralement du moindre esprit de suite ; si elle était laissée à elle-même, ses pensées – tout au moins certaines d'entre elles – disparaîtraient promptement dans l'oubli le plus profond ; et par bonheur – mais il a fallu pour cela une prévoyance particulière de la Nature – un corps lui est adjoint, qui peut, tel un indispensable serviteur, pallier ou prévenir son inconséquence, et la soutenir – non seulement en lui montrant ce qui est utile et qu'elle doit vouloir, mais indépendamment même de toute action nécessaire, en dirigeant son attention, en la rappelant à diverses conditions, bref, en la tenant éveillée dans toutes ces sortes de rencontres dont se compose ce qu'on nomme "la vie" ». Et p. 346 : « […] le corps peut « disposer » l'âme à penser ».
[4] Chaque organe doit se suffire à lui-même. Notamment, le toucher n'est pas nécessaire à la vision tridimensionnelle, contrairement à ce que soutiennent Locke, Berkeley et Voltaire.
[5] Bien que l'explication qu'il donne du phénomène tel que Descartes le conçoit est à notre sens inexacte.

appréciation de la théorie cartésienne, selon laquelle celle-ci consiste en une approche géométrique de la perception, La Mettrie en tire ainsi des conclusions opposées quant au *type* de réponse que Descartes aurait donnée au célèbre problème. Or, si, d'après lui, l'auteur de la *Dioptrique* y aurait répondu négativement, c'est qu'une théorie géométrique de la perception est indissociable de l'idée d'émergence progressive de la sensation, l'aveugle, en recouvrant la vue, n'aurait pu percevoir *dans l'instant* les objets placés devant lui. Il lui aurait fallu, pour ce faire, le temps nécessaire à la constitution du sensible – lequel, selon La Mettrie, n'aurait même jamais fini d'advenir : d'après lui, l'aveugle-né cartésien n'aurait pu avoir la moindre sensation visuelle, quand bien même il aurait recouvré la faculté de voir. Car l'infinie complexité de sa machine corporelle aurait ruiné toutes les tentatives de son âme pour calculer, et ainsi percevoir les qualités des objets situés face à lui. Ainsi, La Mettrie conçoit la durée nécessaire au surgissement de la sensation comme la conséquence des différents jugements et calculs que l'âme doit effectuer pour l'élaborer.

Nous savons que c'est de la théorie du vitaliste Stahl, qui se veut inspirée du dualisme cartésien – plutôt que celle de Descartes lui-même – que La Mettrie entreprend la réfutation[1]. Selon Stahl, l'âme commande à toutes les opérations du corps, y compris celles qui passent pour être de l'ordre du réflexe ou, dans le vocabulaire du XVIII[e] siècle, du seul instinct. Dans ce cadre, fuir devant un animal féroce n'est pas le fait du seul corps, mais avant tout de l'âme, dont la capacité à mouvoir les parties de la machine à laquelle elle est jointe lui sert à garantir, autant que possible, la conservation de celle-ci. Appliquée aux phénomènes de la vision, cette théorie signifie que l'âme calcule la figure et la distance des objets qui frappent les organes des sens à l'aide de cette même « science infinie géométrique[2] » grâce à laquelle elle commande à l'ensemble du corps[3]. Il est manifeste, dans la lecture que propose La Mettrie de la théorie stahlienne de l'union de l'âme et du corps, que l'idée de géométrie naturelle n'est, selon lui, aucunement incompatible avec celle d'un apprentissage fondé sur l'habitude. Bien au contraire cette science, selon lui, ne peut-elle devenir effective sans la médiation de ce qui est par nature sa condition de possibilité, à savoir l'apprentissage. L'auteur de l'*Histoire naturelle de l'âme* souligne ainsi que le vitaliste mobilise ces deux idées de façon étroitement solidaire : d'après Stahl, l'âme peut certes mouvoir son corps à l'aide de la « science infinie géométrique » qu'elle possède de manière « infuse[4] », mais il lui faut d'abord apprendre à « choisir, combiner, ordonner [5] » les muscles dont elle entend ainsi disposer.

La raison pour laquelle La Mettrie attribue aux sectateurs de la conception géométrique de la vision une réponse négative au problème de Molyneux apparaît ainsi clairement : le jugement auquel,

[1] Dans l'ouvrage de La Mettrie, la théorie de Descartes est ainsi réfutée par le biais de celle de Stahl.
[2] La Mettrie, *Histoire naturelle de l'âme*, *op. cit*., chap. XI, § 2, p. 149.
[3] *Ibid*. Certes, La Mettrie évoque la « science infinie géométrique » de Stahl à propos des mouvements corporels de type réflexe ou instinctif, et non à propos de la vision, mais il nous semble légitime de mobiliser ce passage pour notre propos, dans la mesure où la vision fait partie de ces opérations corporelles qui en apparence ne dépendent pas de la volonté.
[4] *Ibid*.
[5] *Ibid*.

d'après lui, ces philosophes conditionnent la sensation requiert une mise en œuvre à ce point complexe, fondée sur des connaissances (d'ordre physiologique, géométrique, ou plus strictement optique) à ce point élaborées, que la moindre sensation exigerait un temps considérablement long, si ce n'est indéfini, pour advenir à l'esprit. L'*Histoire naturelle de l'âme* énonce ainsi ce qui nous paraît être l'une de ses thèses les plus originales et les plus fécondes : loin d'impliquer une émergence instantanée de la sensation, la théorie de la géométrie naturelle est éminemment solidaire de l'idée de son surgissement temporel.

Mais d'après La Mettrie, les lois qui régissent la machine corporelle sont amplement suffisantes à la production de l'ensemble de ses mouvements : il n'est pas besoin de faire du corps l'objet de la monarchie de l'âme. C'est pourquoi il lui importe au plus haut point de soutenir que le globe n'a qu'à paraître aux yeux de l'aveugle pour que celui-ci l'identifie : la vision ne résulte pas d'un apprentissage fondé sur l'habitude, mais d'un processus strictement mécanique[1].

Il est particulièrement remarquable que Voltaire, qui, pour justifier la réponse positive qu'ils auraient selon lui fournie au problème de Molyneux, attribue aux cartésiens l'idée d'émergence instantanée de la sensation, ait en même temps signalé, dans un autre texte de ses *Éléments*, que la conception géométrique de la vision impliquait au contraire l'impossibilité d'en arriver un jour à percevoir les qualités des corps :

> […] car s'il fallait attendre pour estimer les distances, les grandeurs, les situations, de tout ce qui vous environne, que vous eussiez examiné des angles et des rayons visuels, vous seriez morts avant que de savoir si les choses dont vous avez besoin, sont à dix pas de vous, ou à cent millions de lieues, et si elles sont de la taille d'un ciron, ou d'une montagne[2].

Il s'agit là du même argument que La Mettrie mobilise dans son *Histoire* pour montrer que la conception de Stahl, loin de parvenir à produire une explication de la machinerie corporelle, la rend au contraire totalement opaque : si l'on doit apprendre à sentir, alors la sensation n'advient jamais – tant un tel apprentissage requiert de médiations dont la complexité contredit la finalité même de la perception sensible, à savoir la conservation du corps. Voltaire, dans ces lignes, retourne ainsi la philosophie cartésienne contre elle-même : n'est-ce pas Descartes qui, dès la *Dioptrique*, signalait que la faculté sensible avait pour fin principale, non pas la connaissance de la nature, mais la survie du corps propre ? Or, que souligne l'auteur des *Éléments*, si ce n'est que la façon dont Descartes envisage cette faculté aboutit au contraire à sa destruction ? Voltaire soutient donc tour à tour que la théorie des

[1] Certes, comme nous le verrons, un certain temps est selon lui requis pour que la sensation donne lieu à une reconnaissance de l'objet qu'elle représente, et acquiert ainsi le statut d'une « perception sensible ». Mais il ne s'agit pas pour lui de concevoir cette durée comme celle de l'*émergence* de la sensation : en vertu du mécanisme corporel, celle-ci survient instantanément en l'âme.

[2] Voltaire, *Éléments de la philosophie de Newton*, *op. cit*., deuxième partie, chap. VII, p. 323.

jugements naturels considère la sensation comme un instantané, puis qu'elle en diffère l'émergence au point de la reporter aux « calendes grecques »[1].

Il est cependant manifeste que ces deux lectures, celles de Voltaire et de La Mettrie, sont également fautives. Car Descartes n'a jamais conçu l'institution de nature comme signifiant qu'une âme manipule un corps dans le but d'en tirer une ou plusieurs sensations. À l'opposé de la monarchie que décrit La Mettrie dans son *Histoire*, c'est le corps qui, d'après la *Dioptrique*, suscite en l'âme, par les différents mouvements qu'il lui imprime, les sensations des qualités premières. Loin de régner sur un empire corporel, l'âme, pour Descartes, se contente d'*orienter* l'action du corps[2] de façon à ce qu'il puisse en retour produire en elle, *via* les mouvements qui s'impriment au niveau du cerveau, ces images d'objets que nous appelons « sensations ». Aussi l'âme n'est-elle vraiment qu'un maillon du dispositif de l'union. Ce n'est pas elle qui effectue la traduction des mouvements corporels en sensations – mais, ainsi que nous l'avons indiqué, les seules lois de l'union de l'âme et du corps. Il est donc tout à fait superflu, pour accueillir les sensations, qu'elle connaisse le détail de la machine corporelle. Ce n'est pas elle qui choisit les nerfs, ce n'est pas elle qui les meut, ce n'est pas elle qui combine et qui calcule : tout se passe au double niveau des lois mécaniques qui régissent la matière étendue, et des lois sémiotiques qui accomplissent son union avec l'esprit. Il s'avère ainsi déplacé d'objecter à Descartes que sa conception conduit à différer indéfiniment l'émergence de la sensation.

Cependant La Mettrie a-t-il eu le mérite de contredire cette lecture trop rapide selon laquelle la sensation, chez Descartes, est un instantané. Si l'interprétation qu'il lui substitue ne peut être corroborée par les textes de la *Dioptrique*, il n'en demeure pas moins qu'il a su déceler, et ce d'une façon moins ambiguë que Voltaire[3], que la théorie géométrique de la perception n'est pas indissociable d'un tel instantanéisme, mais implique au contraire l'idée de surgissement temporel de la sensation[4].

Il est alors possible de comprendre pourquoi La Mettrie situe l'histoire de l'aveugle de Cheselden parmi celles qui « confirment que toutes nos idées viennent des sens[5] », alors même qu'il conteste les résultats de l'expérience du chirurgien anglais. D'après le philosophe matérialiste, la réponse des penseurs d'inspiration cartésienne au problème de Molyneux ne saurait être positive, puisque selon eux, l'âme met nécessairement un temps très long, si ce n'est indéfini, à mouvoir la machine corporelle à laquelle elle est jointe. Par conséquent, il aurait suffi que l'expérience de Cheselden eusse été convenablement menée pour que la question posée par le savant irlandais reçoive

[1] Est-ce à dire qu'une contradiction interne vient entacher les *Éléments de la philosophie de Newton* ? La seconde hypothèse se présente en fait comme une lecture alternative à la précédente, plus couramment admise. En somme, selon Voltaire, quelque interprétation de la théorie cartésienne que l'on adopte, on n'y rencontre qu'apories et contradictions.
[2] Quand ce n'est l'objet lui-même qui attire l'œil.
[3] En effet La Mettrie, à la différence de Voltaire, ne juxtapose pas deux lectures différentes de l'optique géométrique, l'une qui fait de la sensation un instantané et l'autre qui inscrit celle-ci dans la durée.
[4] À ce niveau, La Mettrie s'est cependant fourvoyé sur un point : pour Descartes, ce surgissement temporel de la sensation ne signifie pas qu'il faille sentir plusieurs fois, réitérer la sensation pour la produire clairement.
[5] *Histoire naturelle de l'âme*, *op. cit*., chap. XVII, p. 344.

une réponse dénuée d'ambiguïté : selon La Mettrie, il est évident que l'aveugle-né à qui l'on abaissa les cataractes aurait alors reconnu, dans un temps relativement bref, les objets qu'il savait identifier par le tact – brièveté qui aurait *ipso facto* réfuté le dualisme, et, par là même, l'innéisme qui, selon lui, lui est associé[1] : la formation rapide des idées de figure dans son esprit aurait attesté que celles-ci ne proviennent pas de la « monarchie de l'âme » sur le corps, c'est-à-dire d'un calcul présupposant en elle des connaissances innées sophistiquées, mais de la seule action des objets sur les organes corporels. En somme, l'expérience de Cheselden *aurait dû* venir confirmer le *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu*. La figure de l'aveugle qui recouvre la vue est ainsi pour La Mettrie d'une importance décisive, puisqu'elle permet de corroborer la thèse de l'origine strictement sensible des idées[2]. Mais son erreur d'interprétation montre en même temps que ce n'est pas l'innéité ou non des idées qui est au cœur du problème de Molyneux.

Si, chez Descartes, la sensation s'inscrit dans la durée, elle ne relève pourtant pas essentiellement d'un apprentissage : il n'est pas nécessaire, pour appréhender les corps par la sensibilité, ni de réitérer l'expérience sensorielle, comme s'il était besoin de sentir plusieurs fois pour accueillir l'idée sensible d'un objet quelconque, ni de procéder au déchiffrage des mouvements imprimés sur le siège corporel de l'âme. Il est simplement requis d'initier, par le biais d'une activité toute physique, l'effectuation d'un tel décodage. Aussi Descartes ne considère-t-il pas la sensation comme un phénomène en devenir. Celle-ci ne passe pas d'un état primitif à un état plus élaboré, éventuellement conforme à la réalité des choses : simplement faut-il au corps un certain temps pour la faire advenir.

Ainsi, chez Descartes, l'idée de genèse proprement sensible n'est donc pas tant ignorée, que proprement exclue de l'intelligence des phénomènes perceptifs. Une telle conception, qui, nous allons le voir, émerge du côté empiriste à l'occasion du problème de Molyneux, permettrait dès lors de définir l'empirisme, non plus seulement par son exigence de fonder toute entreprise génétique sur un fait strictement apparaissant, mais par celle de mettre en œuvre une genèse proprement sensible, et non uniquement intellectuelle. Ce qui n'implique pas, au demeurant, qu'une telle genèse ne se soit trouvée esquissée du côté des cartésiens : Nicolas Malebranche, dans la *Recherche de la vérité*, accorde ainsi une place très circonstanciée à l'idée de genèse sensorielle – idée que n'a pas manqué d'apercevoir l'un des principaux empiristes des Lumières.

[1] C'est paradoxalement la promptitude de cette reconnaissance qui aurait invalidé la théorie des jugements naturels. Voir, sur ce point, dans la première partie de cette étude, le chapitre consacré à La Mettrie.

[2] Il faut cependant veiller à ne pas confondre une telle figure, qui fonctionne au sein d'une expérimentation qui n'a pas eu lieu – à savoir l'expérience de pensée à laquelle se livre La Mettrie conformément à la suggestion de William Molyneux –, et l'aveugle-né opéré par Cheselden qui, lui, a fait l'objet d'une expérience aux résultats contestables et qui, à ce titre, ne saurait être considéré comme théoriquement décisif.

Malebranche et l'esquisse d'une genèse sensorielle

Au seuil de sa NTV, Berkeley dresse le constat suivant :

> […] il est reconnu que l'estimation que nous faisons de la distance des objets considérablement éloignés est plus un acte de jugement fondé sur l'expérience qu'un acte des sens[1].

Autrement dit, la perception visuelle de la distance dépendrait, pour les cartésiens eux-mêmes, de l'expérience du voir, et relèverait d'une genèse proprement perceptive, dans laquelle la sensation elle-même connaîtrait un devenir. Or, l'opinion ainsi rapportée est à peu de choses près une citation de la *Recherche de la vérité* :

> Lorsque je perçois, par exemple, un grand nombre d'objets intermédiaires, tels que des maisons, des champs, des rivières et autres choses semblables, que je sais, par expérience, occuper un espace considérable, je forme par là le jugement ou la conclusion que l'objet que je vois au-delà d'eux est à une grande distance[2].

Ainsi Malebranche distribue les moyens dont, selon lui, nous disposons pour percevoir l'éloignement des objets, en fonction de la plus ou moins grande distance à laquelle ils se trouvent – ce qui n'était pas le cas de Descartes[3] : le premier moyen, à savoir la géométrie du triangle, intervient, précise Malebranche, « pour juger de la distance des objets peu éloignés[4] » ; le second moyen, « la figure de l'œil », peut servir à l'âme, « quand l'objet est proche »[5], il en est de même du troisième, « la grandeur de l'image qui se peint au fond de l'œil[6] ». En revanche, les quatrième et cinquième moyens (le degré de luminosité et la netteté de son apparence), tout comme le sixième (la vision des objets intermédiaires) servent « quand l'objet est éloigné[7] ». Or, c'est exactement cette partition entre vision de près et vision lointaine que Berkeley mobilise dans les premières sections de la NTV[8] : c'est donc,

---

[1] NTV, *op. cit*., section 3, p. 203.
[2] *Ibid*., p. 203-204.
[3] Descartes distingue également entre objets proches et objets lointains, mais ne fait pas de cette distinction le principe de l'énumération des moyens permettant de percevoir la distance. Cf. *Dioptrique*, *op. cit*., discours sixième, p. 144 : « Il est aussi à remarquer que tous les moyens qu'on a pour connaître la distance, sont fort incertains : car, quant à la figure de l'œil, elle ne varie quasi plus sensiblement, lorsque l'objet est à plus de quatre ou cinq pieds loin de lui, et même elle varie si peu lorsqu'il est plus proche, qu'on n'en peut tirer aucune connaissance bien précise. Et pour les angles compris entre les lignes tirées des deux yeux l'un à l'autre et de là vers l'objet, ou de deux stations d'un même œil, ils ne varient aussi presque plus, lorsqu'on regarde tant soit peu loin ».
[4] *De la recherche de la vérité*, *op. cit*., livre I, chap. IX, § 3, p. 181.
[5] *Ibid*., p. 184.
[6] *Ibid*., p. 185.
[7] *Ibid*., p. 186.
[8] Cf. la citation donnée ci-dessus, section 3, p. 203 : « […] il est reconnu que l'estimation que nous faisons de la distance des objets *considérablement éloignés* est plus un acte de jugement fondé sur l'expérience qu'un acte des sens » (nous soulignons). Ces lignes doivent être rapprochées de celles de la section 4, p. 204 : « Mais quand un objet est *placé à une distance assez proche* pour que l'intervalle entre les deux yeux soutienne avec elle une proportion sensible, l'opinion des théoriciens est que […] les deux axes optiques [...] convergeant vers l'objet y font un angle, par le moyen duquel, selon qu'il est plus grand ou plus petit, l'objet est perçu comme plus proche ou plus éloigné » (nous soulignons).

avant même celle de Descartes, la conception malebranchienne de la vision qu'il entend ici réfuter – à très juste titre puisque, comme nous espérons l'établir, l'oratorien est le seul à faire de la vision, dans des circonstances que Berkeley a partiellement signalées, l'objet d'une genèse non pas contingente mais nécessaire, quoique strictement localisée.

L'instantanéité des jugements naturels

De prime abord, la théorie des jugements naturels paraît d'ailleurs indissociable de l'idée de genèse sensorielle. Si Dieu juge pour rectifier en moi les productions de mes sens, deux sensations semblent alors se succéder dans mon âme : la première, qui serait l'effet des lois optiques et me montrerait un solide irrégulier alors même qu'elle serait occasionnée par un cube, et la seconde, qui serait l'effet, ou la traduction du jugement géométrique effectué par Dieu pour produire en moi l'« idée sensible » de cube. Dans ce cadre, la sensation passerait par deux états successifs, l'un, totalement fautif, et l'autre, plus conforme à la réalité des choses, de telle sorte que sentir consisterait à s'approcher de l'adéquation du senti et du réel.

De surcroît, certains textes du premier livre de la *Recherche* semblent venir conforter une telle supposition. Tel est le cas de ce passage du chapitre VII :

> […] puisque les peintres sont obligés de les [*sc.* les figures] changer presque toutes, afin qu'elles paraissent dans leur naturel, et de peindre, par exemple, des cercles comme des ovales, c'est une marque infaillible des erreurs de notre vue dans les objets qui ne sont pas peints. Mais ces erreurs sont corrigées par *de nouvelles sensations* qu'on doit regarder comme une espèce de jugements naturels, et qu'on pourrait appeler jugements des sens[1].

D'après ces quelques lignes, il semblerait bien que Malebranche conçoive la vision comme la succession de deux sensations[2], l'une occasionnée par le sens de la vue, et l'autre suscitée par une série de jugements, dont, à ce stade de son étude, il n'a pas encore précisé les modalités, mais dont nous savons qu'il s'agit de ces fameuses opérations réalisées « en nous, sans nous et malgré nous ». Ainsi, un objet sphérique m'apparaîtrait d'abord comme un ovale, avant que cette sensation initiale ne fût corrigée par un jugement qui me le donnerait à voir pour ce qu'il est vraiment, c'est-à-dire une sphère.

[1] *De la recherche de la vérité*, *op. cit*., livre I, chap. VII, § 3, p. 171 (nous soulignons).
[2] Ce terme se justifie parce qu'à ce stade de la *Recherche*, Malebranche n'a encore thématisé ni sa distinction de la sensation et de l'idée (en vertu de laquelle la première se réduit à une modification de l'âme, quand la seconde constitue un objet de l'entendement divin), ni son hypothèse de la « vision en Dieu » (selon laquelle, pour faire bref, nous voyons les idées non pas en nous, mais dans l'intellect divin). Ces deux points, qui en réalité n'en font qu'un, seront exposés dans la deuxième partie du livre III, comme l'unique hypothèse qui demeure après réfutation des autres conceptions de l'union. Au demeurant, il est remarquable que la distinction de la sensation et de l'idée, non cartésienne en tant que telle, constitue néanmoins un héritage de Descartes, qui, ainsi que nous l'avons vu, restreint les idées de qualités secondes à des modifications de l'âme, et n'accorde l'objectivité qu'aux idées de qualités secondes.

D'après Malebranche, les objets, comme les peintres sur leurs toiles, impriment donc au fond de nos yeux des figures déformées, que des jugements naturels viennent corriger pour nous donner à sentir des formes qui ressemblent aux véritables figures. Mais est-ce à dire que de telles sensations sont « nouvelles » en cela qu'elles viennent succéder à de plus anciennes, qui, quant à elles, correspondent à celles qui se peignent sur l'image rétinienne ? Si ce passage du chapitre VII le donne à penser, les textes consacrés aux jugements naturels dissipent cette tentation interprétative.

Voici notamment ce qu'écrit Malebranche, lorsqu'il s'attache à montrer que seul Dieu peut être cause de ce type de jugements :

> Dès que nos yeux sont ouverts, Dieu seul peut donc nous instruire *en un instant* de la grandeur, de la figure, du mouvement, et des couleurs des objets qui nous environnent[1].

Si nous percevons « en un instant » les différentes qualités, primaires comme secondaires, des objets alentour, la vision ne consiste pas dans la succession de deux sensations, mais dans la seule sensation produite par Dieu. En somme, face à un objet circulaire, nous ne voyons pas *d'abord* un ovale, mais percevons instantanément un cercle – et ce, en dépit du fait que ne s'imprime qu'un simple ovale au fond de nos yeux. Par conséquent, loin d'impliquer l'idée de genèse sensorielle, la théorie des jugements naturels apparaît parfaitement incompatible avec elle[2].

Mais comment se fait-il que Malebranche se montre si assuré du caractère instantané de *l'émergence* de la sensation ? Est-ce parce que les jugements naturels sont effectués par Dieu, et que Dieu, par définition, ne met aucun temps à penser ? En un sens, oui : dans la mesure où, manifestement, ces jugements s'effectuent « en nous, sans nous et malgré nous » et présupposent une science géométrique qui dépasse l'entendement humain, Dieu seul peut en être l'auteur. Par suite, les sensations, qui n'en sont que les effets, surviennent dans notre âme de la même façon que leur auteur les effectue, c'est-à-dire en un instant : dès lors que Dieu seul peut être l'auteur des jugements naturels, l'instantanéité de la vision apparaît comme une exigence de la pensée. Mais ce n'est pas seulement parce qu'ils supposent, comme l'écrit La Mettrie, une « science infinie géométrique », que de tels jugements ne peuvent être effectués que par Dieu. C'est aussi parce qu'ils n'apparaissent pas à la conscience, et qu'il est impossible de penser sans s'en apercevoir.

Cependant, ce court passage du chapitre IX dit une chose légèrement différente : c'est parce que nous percevons « *en un instant* […] la grandeur, […] la figure, [le] mouvement, et […] [les] couleurs des objets qui nous environnent[3] », que « Dieu seul[4] » peut en être la cause. En somme, l'instantanéité du voir est première sur l'attribution à Dieu de la fonction d'auteur de jugements

[1] *De la recherche de la vérité*, livre I, chap. IX, § 3, p. 190 (nous soulignons).
[2] Pour Malebranche, la sensation ne met aucun temps à advenir, mais, parce qu'elle est un effet de Dieu, elle ne peut non plus se modifier par la suite : elle possède nécessairement dans l'instant toute la perfection possible.
[3] *Ibid*., livre I, chap. IX, § 3, p. 190 (nous soulignons).
[4] *Ibid*.

naturels, et vient compléter l'argument de la science géométrique outrepassant les limites de l'entendement humain. Le raisonnement de Malebranche est le suivant : il suffit d'ouvrir les yeux pour aussitôt percevoir les figures, les grandeurs, les mouvements et les couleurs des objets. Or, le savoir dont nous disposons de l'image rétinienne nous enseigne que ces objets que nous percevons ne sont pas ceux qui s'impriment au fond de nos yeux. Ce qui veut dire que le sens de la vue est par lui-même impuissant à nous donner des objets des idées adéquates, et que des jugements qui supposent des connaissances, et en optique et en géométrie, sont les véritables causes de nos sensations. Mais qui d'autre que Dieu pourrait en être l'auteur, étant donné que les sensations ainsi produites ne mettent aucun temps à advenir ? L'instantanéité du sensible n'est donc pas, pour Malebranche, la conclusion d'un raisonnement, mais l'objet d'une expérience : *de fait, nous n'apprenons pas à voir*. Surtout, dès lors qu'elle est l'expression sensible d'un jugement (celui de Dieu) dont la perfection ne connaît pas d'histoire, la sensation demeure, au même titre que lui, toujours identique à elle-même. C'est précisément ce type d'expériences dont les empiristes, au XVIII^{e} siècle, contestent la légitimité : et si l'instantanéité de la vision était le fruit d'une longue habitude acquise à force de voir – de la même façon, en somme, que l'instantanéité avec laquelle nous lisons provient de l'apprentissage et de l'expérience dont elle a fait l'objet ?

Avec Malebranche, l'homme est désormais dépossédé du rôle que Descartes lui avait attribué : celui de participer à l'émergence de ses sensations au moyen des mouvements de son corps. Pour l'oratorien, les sensations surviennent en l'âme dans le temps qu'il faut à Dieu pour juger, c'est-à-dire en un instant[1]. Cependant si, le plus souvent, les jugements divins se manifestent sous la forme de sensations géométriquement déterminées et parfaitement immuables, il arrive cependant qu'ils rendent possible, lors de « rencontres » que Malebranche qualifie de « particulières[2] », un certain « évolutionnisme sensoriel ».

Un évolutionnisme sensoriel

Puisque, selon Malebranche, le jugement naturel est effectué, non par l'homme, mais par Dieu, et que le dessein divin à l'occasion des perceptions de l'âme n'est autre que la conservation de sa créature[3], toute perception où une telle fin n'est pas engagée, et à l'égard de laquelle l'expérience pourra intervenir, donne lieu à une genèse sensorielle. En effet, à l'occasion de ce type de perception,

[1] Nous verrons que c'est un point que le Condillac du *Traité des sensations* qui, pourtant, a abandonné la doctrine des jugements naturels, s'est réapproprié : la sensation, d'après lui, surgit dans l'âme en un instant.
[2] *Ibid*, chap. VII, § 5, p. 172.
[3] *Ibid*., chap. VI, § 1, p. 165.

Dieu, qui n'a aucune raison de rectifier en l'homme l'effet du mécanisme sensoriel, laisse les lois du corps œuvrer seules à la production du sensible, et laisse l'homme corriger librement les erreurs qu'elles commettent.

Dieu, certes, ne rectifie pas notre impression de voir la Lune nous suivre lorsque nous courons[1], dans la mesure où une telle illusion d'optique ne menace en rien notre survie. Quelle importance en effet que la Lune semble nous poursuivre, tant qu'elle ne le fait pas pour de bon ? Mais si cet exemple illustre la manière dont Dieu laisse œuvrer, dans certains cas déterminés, la mécanique sensorielle, il ne constitue cependant pas le lieu d'un apprentissage du voir : de même qu'il nous sera à jamais impossible de cesser de voir la brisure du bâton plongé dans l'eau, le fait que nous sachions pertinemment que la Lune ne court pas avec nous ne nous permet pas de nous défaire d'une telle perception : en de pareilles rencontres, si le jugement est susceptible de se modifier, la sensation en revanche ne le peut mais. Sur ce point, Malebranche s'accorde parfaitement avec Descartes.

Toutefois, il innove radicalement en refusant de généraliser quelques cas d'illusions d'optique à l'ensemble de la perception : ce n'est pas *dans tous les cas* que la sensation s'avère imperméable aux progrès du jugement, mais seulement lorsque l'homme se trouve dans l'incapacité de faire varier les circonstances dans lesquelles il exerce sa perception. Si nous ne verrons jamais la Lune cesser de courir avec nous, c'est ainsi que l'immense distance qui nous sépare de cet astre nous prive de la possibilité de le percevoir sous de nouveaux angles, et de comparer entre elles différentes perceptions du même objet. Toutes les situations qui n'engagent pas non plus la survie de l'homme mais qui, *a contrario*, autorisent une telle variabilité perceptive, pourront être le lieu d'un évolutionnisme sensoriel.

Mais il ne faut pas pour autant s'imaginer qu'aucun jugement naturel ne s'immisce alors dans le processus perceptif : selon Malebranche, l'effectivité des lois physiques n'est autre que celle du jugement de Dieu, dont la science géométrique est infinie. Autrement dit, le mécanisme corporel en général, et sensoriel en particulier, ne laisse jamais d'être l'expression du calcul divin. Malebranche est on ne peut plus clair sur ce point : bien que la perception de la Lune ne concerne pas notre survie et que Dieu, par conséquent, ne s'attache pas à rectifier la sensation que nous en procure le sens de la vue, une telle perception ne laisse pas d'être l'effet d'un jugement naturel. C'est ainsi que, « […] sentant bien que nous courons, *nous devons naturellement juger* qu'elle [*sc.* la Lune] court comme nous[2] ». Dans la mesure où la vision suit les lois de la géométrie, et que Dieu seul détient de cette science une connaissance parfaite, lui seul peut être l'auteur des raisonnements qui, nécessairement, sont à l'origine des sensations visuelles. Seulement, dans la plupart des cas, à ce jugement s'adjoint un

[1] Cf. *De la recherche de la vérité*, *ibid*., chap. VII, § 5, p. 173 : « […] quoique nous sachions que la Lune ne va pas du côté qu'il nous plaît d'aller, cependant si nous la regardons en courant, nous la verrons toujours courir avec nous, et du même côté que nous […]. Ainsi, sentant bien que nous courons, nous devons naturellement juger qu'elle court comme nous. […] Or ces jugements naturels, quoique très utiles, nous engagent souvent dans quelque erreur, en nous faisant former des jugements libres, qui s'accordent parfaitement avec eux ».
[2] *Ibid* (nous soulignons).

second calcul, indépendant des lois de l'optique, que Dieu effectue pour combler les insuffisances du premier : c'est la raison pour laquelle nous pouvons voir un cube alors même que ne s'imprime sur nos rétines qu'un solide irrégulier, ou encore que l'homme que nous regardons s'approcher nous paraît toujours de la même taille, et non pas toujours plus grand, à proportion de l'image qu'il projette au fond de nos yeux. Si Dieu ne venait pas corriger ainsi, au moyen de la géométrie, les lois qui régissent le mécanisme oculaire, notre survie s'en trouverait perpétuellement menacée. Que se passerait-il en effet, si nous ne percevions pas l'approche d'un dangereux animal, et que celui-ci nous paraîtrait demeurer immobile, tout en grandissant démesurément ? À la manière de la peur conditionnant la fuite, toutes les passions vitales à l'égard desquelles les perceptions visuelles jouent un rôle essentiel cesseraient tout bonnement de nous affecter. Aussi convient-il de soigneusement distinguer deux types de jugements naturels : d'un côté, ceux qui, dans tous les cas de figures, président à la vision proprement dite, et, d'un autre côté, ceux qui, dans les cas où la survie de l'homme est engagée, viennent substituer aux effets du sens une perception suffisamment proche de la réalité des choses pour que la conservation du corps humain puisse être préservée.

Lorsque nos perceptions sont purement contemplatives et ne concourent en rien à la conservation de nos corps, nul n'est besoin que Dieu effectue ces deux jugements dont il nous affecte ordinairement. Les lois optiques sont alors seules à déterminer la vision, précisément parce que l'objet sur lequel nous dirigeons notre regard n'est de nature ni à nuire ni à contribuer à notre conservation, et que l'éventuel écart entre ce que nous voyons et la réalité ne saurait engager Dieu à venir le combler. Dès lors que ce n'est pas le rôle des sens que de nous donner accès à la connaissance des choses, tout ce qui outrepasse notre champ d'action et qui ne nous est d'aucune utilité nous paraîtra tel que les jugements optiques effectués par Dieu nous le donnent à voir. C'est pourquoi, tandis que le cube près de nous nous apparaît tel qu'il est, les astres nous semblent être de simples cercles, et non point des sphères : « Nous voyons, par exemple, le Soleil et la Lune, et les autres corps sphériques fort éloignés, comme s'ils étaient plats et comme des cercles. Parce que dans cette grande distance nous ne pouvons pas distinguer si la partie qui est vers le centre de ces corps est plus proche de nous que les autres, et, à cause de cela, nous la jugeons dans une égale distance[1] ». Les astres n'intéressent en rien notre survie. Dans ce cas, Dieu n'a donc aucune raison de pallier l'insuffisance des calculs optiques qui président à notre perception pour faire en sorte que la Lune et le soleil nous apparaissent pour ce qu'ils sont, à savoir des sphères : il laisse œuvrer la mécanique visuelle. C'est pour la même raison exactement que nous voyons la Lune courir avec nous : la perception de cet astre n'engage en rien notre survie. Ces « rencontres particulières » que Malebranche évoque ne correspondent donc pas à des situations dans lesquelles les jugements naturels n'interviennent pas : pour l'auteur de la *Recherche*, toute perception sans exception est un effet de jugement, et c'est à chaque instant que Dieu produit nos sensations.

[1] *Ibid*. p. 174.

Le phénomène bien connu de la vision de la Lune à l'horizon constitue le paradigme de la genèse sensorielle telle qu'elle est conçue par Malebranche. Tout comme celui de la « course de la Lune » que nous évoquions à l'instant, un tel phénomène perceptif fait partie de ceux qui n'engagent pas la survie de l'homme, et qui, par conséquent, sont laissés à la discrétion des lois optiques : nous ne percevons pas la grandeur véritable, ou à tout le moins approximative de la Lune, mais seulement sa grandeur apparente, c'est-à-dire celle que le mécanisme de la vue nous permet d'appréhender. Dieu, en effet, n'a aucune raison de venir modifier cette perception, dont le caractère erroné n'importe pas à notre conservation. Qu'elle se trouve au zénith ou bien à l'horizon, parce qu'elle se trouve, dans les deux cas, bien trop éloignée pour que ses changements de position se marquent sur la rétine, la Lune y imprimera une image toujours identique – image qui, faute de correctif divin, correspond à la sensation visuelle que nous en avons primitivement.

Cependant, bien qu'elle ne concerne pas non plus la survie de l'homme, la vision de la Lune à l'horizon n'en est pas moins d'un type radicalement distinct de celui de la « Lune qui court ». Tandis que cette dernière perception ne se modifiera jamais sous l'égide du jugement, la vision de la Lune à l'horizon peut faire l'objet d'un apprentissage du voir – ceci parce que l'astre qui se trouve au méridien appartient à un domaine du perceptible sur lequel l'expérience peut avoir prise :

> C'est pour cela que, quand la Lune se lève ou qu'elle se couche, nous la voyons beaucoup plus grande que lorsqu'elle est fort élevée sur l'horizon ; car, étant fort haute, nous ne voyons pas entre elle et nous d'objets, dont nous sachions la grandeur, pour juger de celle de la Lune par leur comparaison. Mais quand elle vient de se lever, ou qu'elle est prête à se coucher, nous voyons entre elle et nous plusieurs campagnes, dont nous connaissons à peu près la grandeur, et ainsi nous la jugeons plus éloignée, et à cause de cela nous la voyons plus grande[1].

Ainsi, lorsque la Lune paraît à l'horizon, elle semble située à proximité d'éléments visibles que nous avons généralement l'habitude de voir, et dont nous connaissons ordinairement les dimensions, ne serait-ce qu'approximativement : un champ, une rivière, ou encore un clocher, une maison. De la sorte, il nous est possible de *comparer* l'apparence de la Lune avec ces éléments qui nous sont familiers, et d'estimer ainsi sa grandeur d'une façon un tant soit peu plus précise : si cet astre, qui semble frôler le minuscule clocher que nous apercevons au loin, est ô combien plus éloigné que celui-ci, c'est qu'il doit être immensément grand, puisque nous savons d'expérience que la taille réelle d'un objet est proportionnelle à sa distance.

En somme, la proximité d'éléments distincts rend possible une comparaison, qui elle-même conditionne un raisonnement, en vertu duquel nous concluons que la grandeur de la Lune dépasse de beaucoup celle des objets alentour. Lorsque la Lune est au zénith, toute comparaison de ce type est impossible : aucun élément connu ne permet alors de percevoir qu'elle est considérablement plus

[1] *Ibid*., p. 173.

éloignée qu'elle ne paraît, et par conséquent beaucoup plus grosse. C'est donc la présence des « objets intermédiaires » qui explique que la Lune semble plus grosse à l'horizon qu'au zénith.

Malebranche semble ainsi retrouver la thèse que Descartes avait exposée dès 1637. En effet, selon l'auteur de la *Dioptrique*, la taille de la Lune nous paraît plus grande au méridien qu'au zénith en raison des objets qui nous séparent alors de cet astre, et qui nous incitent à juger que la Lune est alors plus éloignée que lorsqu'elle se situe au-dessus de nos têtes. En réalité, il existe entre les dispositifs des deux auteurs un écart tout à fait significatif, qui empêche de confondre leur interprétation du phénomène. Descartes, de son côté, conçoit le raisonnement que l'homme effectue, lorsqu'il regarde la Lune à l'horizon, comme géométriquement déterminé et indépendant de la réitération du voir : selon l'auteur de la *Dioptrique*, il nous suffit de regarder la Lune à l'horizon, pour aussitôt la percevoir plus grosse qu'au zénith. Car à l'instant même où nous posons les yeux sur elle, nous calculons le rapport qu'entretient sa distance, estimée grâce aux éléments visibles qui nous en séparent, avec la grandeur qui s'imprime au fond de nos yeux, pour en déduire une seconde grandeur, qui est finalement la seule que nous voyons. Point n'est besoin pour se faire de voir et revoir encore la même scène : pour que la Lune paraisse plus grosse à l'horizon qu'au zénith, un unique jugement est nécessaire, de même qu'il suffit d'effectuer un seul calcul pour déterminer que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits.

Par conséquent, si l'auteur de la *Recherche* s'accorde avec Descartes pour faire des objets intermédiaires la raison du phénomène, mais aussi pour attribuer à l'homme, et non pas à Dieu, l'effectuation du jugement qui en est cause[1], il s'en démarque lorsqu'il s'agit de se prononcer sur la *nature* d'un tel acte de juger : tandis que dans la *Dioptrique*, cet acte paraît instantané, ou encore naturel, l'ouvrage de Malebranche le considère comme le fruit de l'habitude[2]. Si la Lune nous semble plus grosse à l'horizon qu'au zénith, c'est que la vie nous a donné l'expérience de la grandeur des champs, des rivières, des maisons, et nous a permis de juger que la Lune était considérablement éloignée de toutes ces choses, et ainsi beaucoup plus grande que lorsque nous la voyons au zénith. Il ne suffit donc pas d'un seul acte perceptif pour voir la Lune plus grosse à l'horizon qu'au zénith : tant que la grandeur, et par conséquent la distance des objets intermédiaires ne sont pas connues, le raisonnement ne peut s'effectuer, ni, par suite, l'astre nous paraître plus grand que les angles optiques nous le donnent à voir. Selon Malebranche, c'est ainsi la réitération du regard qui est à l'origine de l'écart que tout adulte peut constater entre la Lune telle qu'elle est vue au zénith, et la Lune telle qu'elle est vue au méridien.

Dans ce cas précis, c'est notre sensation qui s'est modifiée, et non simplement notre jugement : manifestement, nous *voyons* la Lune plus grosse à l'horizon qu'au zénith, et nous ne nous contentons pas de la *juger* telle : d'abord perçue de la même grandeur à l'horizon qu'au zénith, la

[1] Nous dirons, plus exactement, que le jugement naturel effectué par Dieu est conditionné par l'expérience de l'homme.
[2] Ainsi, la connaissance de la grandeur des campagnes provient nécessairement de l'expérience : « Il faut encore savoir par *l'expérience du sentiment* la grandeur de l'objet, pour pouvoir juger à peu près de son éloignement […] ». *De la recherche de la vérité*, *ibid*., chap. IX, § 3, p. 185.

Lune en vient à être vue plus grosse au méridien, dès lors que l'expérience sensible des « objets intermédiaires » a permis au jugement de rectifier la sensation initiale[1].

Ainsi, à la différence de Descartes, Malebranche estime que la sensation se modifie nécessairement au cours du temps, quoique dans des circonstances bien précises. Cette innovation radicale au sein de la théorie de la perception provient du fait que pour l'oratorien, le jugement qui préside à l'émergence du sensible n'est pas uniquement géométriquement déterminé, mais dépend prioritairement de l'expérience du voir : c'est parce que nous avons appris à connaître les dimensions approximatives des éléments de notre environnement perceptif, que nous ne voyons plus la Lune de la même taille à l'horizon qu'au zénith, mais définitivement plus grande. En outre, la question de savoir comment un jugement peut en venir à produire du sensible ne saurait embarrasser Malebranche : lorsque Dieu ne compense pas les erreurs du sens, l'homme se contente d'accomplir ce que son créateur réalise déjà pour chacune de ses perceptions. En somme, qu'un jugement puisse engendrer une sensation fait d'ores et déjà partie des pièces maîtresses du malebranchisme[2]. Paradoxalement, l'hypothèse intrinsèque au problème de Molyneux, selon laquelle la perception constitue l'objet même de la genèse, et non simplement son origine, a pour source la philosophie même qu'elle cherche à dépasser.

Précisons que l'apprentissage sensoriel ne joue pas seulement au niveau des objets des sens qui, telle la Lune à l'horizon, n'engagent *en aucune circonstance* la survie de l'homme. Ainsi, ce n'est pas seulement notre sensation visuelle de la Lune à l'horizon qui s'est modifiée au cours du temps. C'est aussi celle des objets intermédiaires qui ont conditionné cet apprentissage. Par conséquent, si c'est toujours la vision lointaine qui s'avère être, au final, le lieu de l'apprentissage du voir, il n'en demeure pas moins que celui-ci ne concerne pas seulement les objets qui, parce qu'ils sont situés trop loin pour l'affecter, n'engagent pas la conservation du corps : lorsqu'ils sont vus de loin, les êtres les plus familiers et les plus utiles à l'homme – les autres hommes, les maisons – ne donnent pas lieu aux mêmes sensations au cours du temps. S'il était besoin de confirmer que ce sont nos sensations elles-mêmes, et non simplement notre jugement, qui évoluent, il suffirait de citer ce passage du chapitre IX :

> […] parce que je sais, *ou que j'ai vu plusieurs fois* qu'une maison est plus grande qu'un homme, quoique l'image d'une maison soit plus grande que celle d'un homme, je ne la juge pas néanmoins *ou je ne la vois pas plus proche*[3].

[1] Jugée considérablement plus éloignée que tout ce qui l'en sépare, la Lune apparaît alors au sujet percevant plus volumineuse qu'à l'ordinaire, dans la mesure où c'est déjà pour lui une habitude que d'estimer les distances à l'aide des objets intermédiaires, et les grandeurs à l'aide des distances ainsi perçues.
[2] Puisque la cause des sensations réside dans les idées, celles-ci peuvent parfaitement sanctionner un jugement.
[3] *De la recherche de la vérité*, *ibid*., chap. IX, § 3, p. 185. Cité par André Charrak dans son article « Géométrie et métaphysique dans la *Lettre sur les aveugles* », *op. cit*., p. 48.

Une fois que l'on connaît la grandeur réelle d'un objet, on ne le perçoit pas plus éloigné que son voisin qui nous apparaît plus grand, et ce, bien que la grandeur d'un objet soit d'ordinaire inversement proportionnelle à sa distance. Car, dans ce cas, la connaissance de la grandeur réelle de l'objet, acquise par l'expérience de sa vision de près, nous permet de corriger une première sensation fautive et de percevoir les deux éléments, homme et maison, à même distance. Pour Malebranche, la réitération du voir autorise donc bien une modification non seulement du jugement, mais aussi de l'expérience, et ce au niveau de tous les objets qui peuvent s'inscrire dans une vision désintéressée, y compris ceux qui, habituellement, engagent au plus haut point la conservation de l'homme – sa maison, ses semblables.

Pour Descartes au contraire, la réitération du voir, dans l'expérience sensible la plus commune, ne produit au mieux qu'un progrès du jugement :

> […] regardant de loin quelque corps, *que nous avons accoutumé de voir de près*, *nous en jugeons bien mieux l'éloignement*, que nous ne ferions si sa grandeur nous était moins connue[1].

La situation et le constat qui l'accompagne sont bien les mêmes chez les deux auteurs. Il s'agit de comparer deux cas de vision lointaine, l'un ayant fait l'objet d'une expérience du voir, l'autre non, comparaison qui donne lieu à la même remarque : l'expérience modifie la connaissance des choses. Mais là prend fin le terrain d'entente. Car Descartes entend tout autrement que ne le fera l'oratorien la modification perceptive ainsi induite. Rappelons que pour lui, « quand nous imaginons déjà d'ailleurs la grandeur d'un objet […], cela nous peut servir, non pas proprement à voir, mais à imaginer sa distance[2] ». En somme, l'expérience sensorielle, selon Descartes, suscite une modification du jugement perceptif, mais non pas de la sensation. C'est ainsi que les bateaux pris en exemple dans la *Dioptrique*[3] continuent d'être *vus* à des distances identiques, quand le jugement a appris de l'expérience que l'un était plus proche que l'autre.

Si la théorie des jugements naturels a abouti à retirer à l'homme ce que Descartes lui avait accordé, à savoir la faculté d'assister les lois divinement instituées dans l'élaboration de la sensation, la conception malebranchienne de la perception désintéressée lui attribue un rôle absolument décisif, bien plus essentiel que ne l'avait envisagé l'auteur de la *Dioptrique*. En effet, loin de se contenter de participer à l'émergence de sensations qui, eu égard à leur contenu, ne dépendent pas de lui mais des seules lois de la géométrie, l'homme, dans la *Recherche de la vérité*, est la véritable cause

[1] *Dioptrique*, discours sixième, p. 139-140 (nous soulignons).
[2] *Ibid*., p. 138-139.
[3] *Ibid*., p. 140 : « Et regardant sur mer deux vaisseaux, dont l'un soit plus petit que l'autre, mais plus proche à proportion, en sorte qu'ils paraissent égaux, nous pourrons, par la différence de leurs figures et de leurs couleurs et de la lumière qu'ils envoient vers nous, juger lequel sera le plus loin ».

occasionnelle[1] de ses sensations, en vertu de son expérience propre. De la sorte, l'homme cesse d'être le simple relais d'une sensation déjà programmée par Dieu de toute éternité, pour devenir, dans certains cas déterminés, le véritable auteur de ses vécus sensoriels. Certaines sensations se modifient au fil du temps – temps qui n'est pas celui, objectif, du monde physique, mais celui, subjectif, de l'expérience humaine. Avec la *Recherche de la vérité* émerge donc un concept qui resta largement ignoré de la philosophie cartésienne, celui d' « évolutionnisme sensoriel » : pour l'oratorien, dès lors que l'on mène une vie d'homme, c'est-à-dire une existence essentiellement faite d'expériences sensibles, il est non seulement possible, mais encore inévitable, d'apprendre à sentir.

Curieux apprentissage cependant, que ce processus au cours duquel nous en venons à voir[2] les choses d'une façon un tant soit peu plus conforme à leur nature. Il semble traduire un désir, sans doute propre à l'homme, et suffisamment puissant pour modifier jusqu'à sa perception du monde : le désir de connaître. Que se passe-t-il en effet lorsque les jugements naturels de second type n'interviennent pas ? Nous modifions les données brutes de notre sensibilité, ces sensations primitives que nous avons tous prises, un jour ou l'autre, pour la réalité des choses, et nous les conformons, autant que le peuvent les lois de l'optique, aux enseignements de l'expérience. L' « évolutionnisme sensoriel » traduit donc, chez Malebranche, une certaine forme d'émancipation de l'homme à l'égard des lois qui ont été fixées par Dieu.

Ainsi la *Recherche de la vérité*, parce qu'elle fait de la sensation un être mouvant, se démarque du cartésianisme dont elle a pourtant hérité de nombreux traits, et annonce la naissance de l'empirisme : avant La Mettrie, Condillac et Diderot, mais aussi Locke et Voltaire, Malebranche rompt avec l'idée chère à Descartes suivant laquelle l'historicité n'importe pas à l'intelligence de la sensation. Aussi vont-ils procéder à une extension à l'ensemble du sensible du dispositif que l'oratorien avait réservé aux objets à la fois éloignés *et* susceptibles d'être intégrés dans une expérience sensorielle. Si la présence, chez Malebranche, d'une telle genèse du sensible ne modifie en rien l'appréhension proprement rationaliste du problème de Molyneux – dans la mesure où les perceptions en question ne sont pas de celles qui peuvent engager une genèse, elle permet en revanche de mieux apprécier les sources des théories empiristes dont il a été l'occasion.

[1] Occasionnelle seulement dans la mesure où, pour Malebranche, l'âme ne saurait être la cause de ses idées, ni de ses sensations : c'est Dieu qui, nous le savons, peut seul remplir ce rôle. Plus précisément (voir à ce propos le X^e^ Éclaircissement), Dieu produit en nous des sensations que nous répandons sur l'étendue intelligible présente dans l'entendement divin, de façon à accéder ainsi à des idées particulières, celles des corps de la nature.

[2] Si les autres sens ne font pas l'objet, dans la *Recherche*, de développements aussi conséquents que ceux qui portent sur la vue, c'est que Malebranche considère que sa critique de la perception visuelle vaut *a fortiori* pour les sens qui sont considérés, selon lui à juste titre, comme inférieurs. Cf. *Recherche*, *ibid*., chap. VI, p. 156 : « La vue est le premier, le plus noble et le plus étendu de tous les sens, de sorte que, s'ils nous étaient donnés pour découvrir la vérité, elle y aurait seule plus de part que tous les autres ensemble. Ainsi il suffira de ruiner l'autorité que les yeux ont sur la raison, pour nous détromper, et pour nous porter à une défiance générale de tous nos sens ».

Chapitre II : L'apprentissage perceptif

Locke et Berkeley, à l'occasion du problème de Molyneux, s'attachent à montrer que nos perceptions d'hommes faits ne sont pas les effets immédiats de dispositifs inapparaissants : ainsi que l'atteste l'intrication de jugements et de sensations qui forme leur texture, elles constituent, selon eux, les fruits d'une histoire. D'après l'auteur de l'*Essay*, la perception d'une sphère enveloppe une sensation, celle de cercle, et un ou plusieurs jugements issus de l'expérience du voir. D'après l'évêque de Cloyne, cette même perception ne contient qu'un ensemble de taches de couleurs qui, associées aux jugements d'expérience, suscitent en l'âme la perception de sphère. Dans ce cadre, il ne s'agit pas simplement de dire qu'à la perception vient s'adjoindre une opération de l'esprit, ou, diront certains, du cerveau, qui détermine son sens d'une façon tout extérieure. En cela, le fameux « canard-lapin » tel que Joseph Jastrow l'a interprété n'a rien d'une figure empiriste. Pour Locke et Berkeley, mais aussi, nous le verrons, pour les empiristes en général, il s'agit d'attribuer au sensible lui-même une *historicité* : ce n'est pas l'esprit qui, au fil du temps, affine sa compréhension du monde et donne du sens à ce qui en est prétendument dépourvu, mais le sensible qui se modifie et instruit l'esprit du sens des choses. Dans ce cadre, l'image du canard-lapin n'est pas une figure que le cerveau interprète de l'une ou de l'autre façon, mais une représentation qui atteste que le sensible lui-même évolue : ce que nous voyons d'abord sous les traits du canard nous apparaît ensuite sous ceux du lapin. C'est ce que l'on perçoit, et non seulement ce que l'on juge, qui s'est transformé. Ici, l'évolutionnisme est *sensible* – et ce, non pas de façon contingente comme c'était le cas chez Descartes, non pas de façon nécessaire mais localisée comme dans la philosophie de Malebranche, mais de telle sorte que l'essence même du sensible relève de l'historicité.

Dans ce cadre, Locke et Berkeley interprètent le progrès du sensible *comme celui de la seule perception*. La sensation originaire qu'ils parviennent à isoler échappe quant à elle au devenir : perception de laquelle tous les jugements ont été abstraits, représentation bidimensionnelle pour l'un, ensemble de couleurs mouvantes pour l'autre, la sensation ne connaît aucune genèse, et, sous les scories judicatives, reste toujours identique à elle-même. Sous la sphère, nous *voyons* aujourd'hui le

même cercle, les mêmes couleurs que nous voyions étant enfants, lorsque aucun relief ne nous apparaissait encore. L'origine, selon eux, est encore présente aujourd'hui : la sensation échappe au temps. L'apprentissage tel qu'ils le conçoivent n'est donc pas *sensoriel* à proprement parler, mais uniquement *perceptif* : dans ce cadre, si Joseph Jastrow a raison de dire que ce n'est pas notre sensation qui s'est modifiée, il n'a pas vu que le sensible ne s'y réduisait pas, c'est-à-dire que nous percevons bien plus que nous ne sentons. Cette thèse de l'apprentissage perceptif dépasse les théories de Descartes et de Malebranche en ce qu'elle permet de rendre compte du sentiment que nous avons de percevoir les choses, et non de les juger seulement. Elle soulève cependant une difficulté de taille : si la sensation elle-même n'est pas l'objet de la genèse, quel peut bien être ce sensible qui, progressivement, se modifie ? Ou encore, quel est ce supplément qui, *via* le jugement, s'ajoute à la sensation pour constituer la perception ?

Locke : la vue autodidacte

À l'occasion du problème de Molyneux, John Locke souligne qu'à la vue d'un globe, ne s'imprime dans notre esprit qu'une idée de cercle plat. Cette remarque, souvent sous-estimée, est selon nous absolument cruciale. Elle signifie en effet qu'aujourd'hui encore, nous ne voyons à proprement parler que des plans, et jamais des solides. Cette audace doctrinale, résolument contre-intuitive, signale que Locke refuse de concevoir un progrès de la sensation. En somme, pour Locke, et contrairement à Malebranche, les sensations n'évoluent pas. Jamais nous ne sentirons autre chose qu'un monde bidimensionnel : si la sensation primitive que l'analyse régressive a permis d'isoler marque le point de départ de la genèse, elle n'en constitue pas le principal objet.

Cependant, il n'en demeure pas moins qu'aujourd'hui, nous percevons le monde en relief, et non sous les traits d'une toile peinte : le progrès de l'enfance à l'âge adulte est donc celui-là même de la perception, et non du seul jugement. C'est là un fait que l'empirisme de Locke, au contraire des théories de la perception d'origine cartésienne, s'attache à prendre en compte et à élucider. Si la perception elle-même peut connaître une genèse, c'est que, dans le cadre du sémiotisme lockéen, l'idée dans laquelle elle s'exprime est de l'ordre du sensible : les distances et les reliefs ne seront certes jamais sentis, mais ils pourront être perçus, dans la mesure où leurs idées constituent des images. Or, ce qui n'est autre qu'une critique de la définition cartésienne de l'idée (car pour Descartes, la véritable idée n'a rien d'une image) s'enracine dans une requalification décisive, celle du modèle sémiotique initié par Descartes.

Sentir et percevoir

D'après Locke, l'idée ou la sensation de cercle plat qui s'imprime dans notre esprit à la vue d'un globe se trouve « altérée[1] » par l'idée de globe issue de notre jugement. Qu'est-ce à dire exactement ? Il est d'ores et déjà certain que nous percevons *in fine* un globe, et nous ne nous contentons pas de le concevoir tel. Il est ainsi tout à fait décisif que Locke, pour lequel la perception s'entend comme perception *sensible*, ait situé dans le chapitre qui lui est consacré la question de son ami irlandais. Ce qui est en jeu, c'est l'histoire de l'expérience, et non celle du jugement. En cela, ce type de phénomène se distingue de l'illusion d'optique, qui se caractérise par le fait que la connaissance du caractère illusoire du phénomène se révèle impuissante à rectifier la sensation. Dans le cas d'un mirage par exemple, la connaissance qu'il s'agit là d'une simple illusion ne produit pas sa disparition sensible : bien que nous sachions qu'il n'y ait là rien de tel, nous ne laissons pas de voir cette eau qui miroite au soleil. De même, notre connaissance de la rectitude du bâton ne nous empêche pas de le voir brisé lorsqu'il est plongé dans l'eau. Au contraire, connaître la tridimensionnalité des objets nous permet de corriger nos perceptions initiales : nous percevons le monde en trois dimensions, et non en deux seulement. C'est donc bien la perception, et non seulement le jugement, qui a évolué. Si l'expérience du bâton plongé dans l'eau est paradigmatique de la façon dont les cartésiens conçoivent la perception, celle du cercle qui devient sphère résume à elle seule le radical changement que les empiristes font subir à cette conception intellectualiste. Mais est-ce à dire pour autant que la sensation *elle-même* se soit modifiée ?

De prime abord, il semblerait que ce soit le cas. Alors que Locke écrivait, au début du chapitre, que nous joignons « à la vision un jugement que nous confondons avec elle[2] », comme si nous nous contentions de *juger* de la figure de l'objet, il précise ensuite son propos, et remplace le terme de jugement par celui d'idée : « […] nous prenons pour une perception des sens ce qui n'est qu'une idée formée par le jugement[3] ». Ici, le jugement n'est plus considéré comme ce qui vient se substituer à l'idée primitive, mais comme la *source*[4] de l'idée définitive[5]. Tout se passe donc comme si l'idée de globe issue du jugement venait *altérer* l'idée de cercle issue de la vue, cette altération se

[1] *Essay*, *op. cit*., livre II, chap. IX, § 8, p. 99.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid*., § 9, p. 100.
[4] Locke modifie ainsi les termes du débat sur les rapports sensation/jugement : alors qu'il s'agissait jusqu'à présent de comprendre comment une sensation pouvait être modifiée par un jugement, ce qui ne laissait pas de soulever plusieurs difficultés, Locke s'attache à montrer comment deux *sources*, la sensation et le jugement, peuvent produire des idées dans un même champ, celui de la perception visuelle.
[5] Nous n'adhérons donc pas au propos de Marc Parmentier selon lequel « la seule manière de prendre la défense de Locke (étant donné qu'un jugement ne saurait s'immiscer à la sensation pour la modifier, cf. l'argument de Condillac cité ci-dessus) consiste à faire l'hypothèse que le jugement dont il parle dans les paragraphes 2, 8 et 9 n'est pas un vrai jugement, mais une visée, une posture intellectuelle, sollicitant les ressources intentionnelles de l'entendement ». « Le problème de Molyneux de Locke à Diderot », *op. cit*., p. 17. Il n'est pas nécessaire de faire disparaître le jugement pour assurer la cohérence de la réponse lockéenne.

traduisant par un processus de « convexisation ». Locke ferait donc sienne la conception, d'origine malebranchienne, de l'apprentissage du voir[1].

Mais comment pourrait-il soutenir qu'un jugement est susceptible d'altérer une sensation, et *a fortiori* que cela se produit « souvent[2] », après avoir affirmé que l'idée simple de sensation était par définition inaltérable ? La contradiction serait alors indépassable entre la thèse selon laquelle « les idées qui viennent par voie de sensation sont souvent *altérées* par le jugement dans l'esprit des personnes faites », et ce passage du premier chapitre du livre II :

> Lors, dis-je, que ces idées particulières [*sc.* celles de sensations] se présentent à l'esprit, l'entendement n'a pas la puissance de les refuser, ou de les *altérer* lorsqu'elles ont fait leur impression, de les effacer, ou d'en produire de nouvelles en lui-même, non plus qu'un miroir ne peut point refuser, *altérer* ou effacer les images que les objets produisent sur la glace devant laquelle ils sont placés, comme les corps qui nous environnent, frappent diversement nos organes, l'âme est forcée d'en recevoir les impressions, et ne saurait s'empêcher d'avoir la perception des idées qui sont attachées à ces impressions-là[3].

Locke a parfaitement conscience qu'il n'aurait pu reconnaître à l'idée simple de sensation la possibilité de se modifier, sans anéantir son empirisme. Admettre que l'esprit peut modifier de telles idées serait en effet revenu à mettre en péril la réalité de nos connaissances[4], c'est-à-dire la conformité de nos idées avec les choses qu'elles représentent[5]. En effet, une telle conformité est assurée dans la mesure où « l'esprit ne saurait en aucune manière se les former à lui-même[6] ». Inversement, l'ensemble de nos connaissances deviendrait un « château en l'air[7] » s'il s'avérait que nous pouvions modifier nos idées simples.

N'est-ce pas cependant ce qui se produit « souvent » à l'occasion de nos perceptions visuelles ? En somme, de deux choses l'une : ou bien le problème de Molyneux, en attestant que les idées simples de sensation peuvent bel et bien se trouver altérées par l'esprit, vient vicier l'empirisme lockéen de l'intérieur, ou bien – et ce en dépit des termes employés par Locke – aucune sensation n'est « altérée » à proprement parler, et le traitement lockéen du problème de Molyneux respecte parfaitement cette exigence empiriste.

---

[1] Mais, à la différence de l'oratorien, Locke estimerait qu'éduquer sa vue, c'est apprendre à sculpter le réel, à le modeler progressivement.
[2] *Essay*, *ibid*., § 8, p. 99.
[3] *Ibid*., chap. I, § 25, p. 74-75.
[4] Ces idées constituent en effet, avec les idées simples de réflexion, les composants ultimes de toutes nos connaissances, dans la mesure où celles-ci reposent toutes sur une liaison entre des idées qui sont soit des idées simples, soit des idées complexes se réduisant *in fine* aux idées simples qui les composent Cf. livre IV, chap. 1, § 1, p. 427 : « […] *la connaissance n'est autre chose que la perception de la liaison et de la convenance, ou de l'opposition et de la disconvenance, qui se trouve entre deux de nos idées* ».
[5] Cf. *Essay*, livre IV, chap. IV, § 3, p. 465 : « […] notre connaissance n'est réelle qu'autant qu'il y a de la conformité entre nos idées et la réalité des choses ».
[6] *Ibid*., § 4, p. 466.
[7] *Ibid*., § 1, p. 454.

C'est, sans aucun doute, cette seconde possibilité que les textes accréditent : *ce qui s'opère lorsque nous voyons est un recouvrement, et non une altération d'idées*. L'idée de globe ne vient pas travailler, informer et bomber celle du cercle, elle vient la recouvrir. Locke l'énonce clairement dans la suite de la phrase précédemment citée : « […] nous prenons pour une perception des sens ce qui n'est qu'une idée formée par le jugement, de sorte que l'une, c'est-à-dire la perception qui vient des sens, ne sert qu'à exciter l'autre […][1] ». Contrairement à ce qu'il affirmait quelques lignes plus haut, l'idée de globe ne vient pas altérer l'idée de cercle, mais l'idée de cercle vient « exciter » l'idée de globe, au point de s'en trouver recouverte. Puisque Locke décrit un processus de recouvrement, et non d'altération d'idées, il n'y a pas contradiction sur ce point, et ce, en dépit même de l'identité des termes employés, au sein du livre II entre le paragraphe 25 du chapitre I et le paragraphe 8 du chapitre IX. Il est donc vrai que l'entendement ne peut ni altérer ni refuser ni effacer ses idées simples.

L'idée des sens vient « exciter », écrit Locke, l'idée formée par le jugement : tout se passe donc comme si une institution proprement humaine avait lieu, en vertu de laquelle une idée s'intercale entre la sensation et l'esprit, de la même façon exactement que l'institution divine intercale la sensation entre l'esprit et la chose. De même que la chose ne disparaît pas au profit de la sensation, de même la sensation ne disparaît pas au profit de l'idée qu'elle occasionne. En outre, l'idée de globe qui vient recouvrir l'idée de cercle n'a rien d'une idée imaginaire, de sorte que nous sommes à l'abri de bâtir un « château en l'air », c'est-à-dire d'acquérir un ensemble de connaissances qui reposerait sur du vent : un tel recouvrement, loin d'impliquer une tromperie des sens, vient au contraire corriger l'insuffisance de l'idée de sensation primitivement acquise. Par conséquent, non seulement le phénomène décrit par Locke ne contredit pas les fondements théoriques de l'*Essay*, mais il s'insère parfaitement dans le progrès des connaissances que celui-ci cherche à élucider : comme l'atteste le simple fait que c'est bien un globe qui se trouve en face de nous, les idées de figures tridimensionnelles qui s'immiscent dans la vision sont parfaitement conformes à la réalité des choses.

Précisons que Locke ne procède pas *explicitement* à la distinction que nous mobilisons ici entre la sensation (occasionnée par les seuls organes des sens) et la perception (incluant la sensation et l'idée suscitée par le jugement). Lorsqu'il les distingue, c'est pour renvoyer la sensation à la *source* de l'idée et qualifier de « perception » ce que nous nommons ici « sensation », c'est-à-dire l'effet produit en l'âme par l'action des objets extérieurs :

> […] la *sensation*, […] est une impression, ou un mouvement excité dans quelque partie du corps, qui produit quelque *perception* dans l'entendement[2].

[1] *Ibid.*, livre II, chap. IX, § 9, p. 100.
[2] *Essay,* livre II, chap. I, § 23, p. 74. Cf. aussi le livre II, chap. I, § 3, p. 61 : « Et comme cette grande source de la plupart des idées que nous avons, dépend entièrement de nos sens, et se communique par leur moyen à l'entendement, je l'appelle SENSATION ».

Mais c'est pour identifier aussitôt les deux termes, comme l'atteste la suite de ces quelques lignes :

> Voici donc, à mon avis, les deux sources de toutes nos connaissances, l'*impression* que les objets extérieurs font sur nos sens, et *les propres opérations* de l'âme concernant ces impressions, sur lesquelles elle réfléchit comme sur les véritables objets de ses contemplations[1].

Si la réflexion s'applique aux sensations, celles-ci ne peuvent plus se distinguer des perceptions, c'est-à-dire de ce qui suit, au niveau de l'âme, les impressions organiques[2]. En somme, selon Locke, tant la sensation que la perception désignent l'effet produit dans l'âme par l'impression corporelle issue de l'objet[3]. En ce sens, l'idée de cercle occasionnée par la sphère n'est pas moins une perception que l'idée de sphère engendrée par le jugement d'expérience. Cependant, cette première idée est uniquement faite de sensations, tandis que la seconde n'est pas une sensation pure, mais contient, outre l'idée de cercle, une idée formée par le jugement. C'est en cela qu'il nous semble légitime de dire que chez Locke, le cercle est *senti*, et la sphère plus spécifiquement *perçue*[4].

Ce qui est tout à fait déterminant pour la compréhension de l'apprentissage perceptif, c'est que la sensation, pour Locke, est toujours en même temps une idée. C'est là, paradoxalement, un héritage de Descartes. Mais tandis que l'auteur des *Méditations* fait de la sensation le plus bas degré de l'idée, Locke la considère comme son paradigme. Ainsi la sensation n'est-elle pas seulement, dans l'*Essay*, la *source* de l'idée, elle ne se contente pas, en somme, d'engendrer l'idée comme le fruit engendre la fleur : elle *est* l'idée, comme le bronze coulé *est* la statue dont il provient cependant. C'est la raison pour laquelle John Locke cesse parfois de parler de la sensation comme de la source de l'idée, pour lui faire désigner l'idée même, dont la sensation constitue en quelque sorte la matière :

---

[1] *Ibid*., § 24, p. 74.

[2] Impressions que l'auteur de l'*Essay*, dans le premier extrait cité, a donc indûment nommé « sensations ».

[3] Cf. *Essay,* livre II, chap. I, § 3, p. 61 : « Et premièrement nos sens, étant frappés par certains objets extérieurs, font entrer dans notre âme plusieurs perceptions distinctes des choses, selon les diverses manières dont ces objets agissent sur nos sens. C'est ainsi que nous acquérons les idées que nous avons du *blanc*, du jaune, du *chaud*, du *froid*, du *dur*, du *mou*, du *doux*, de l'*amer*, et de tout ce que nous appelons *qualités sensibles* ».

[4] Alors que chez Descartes, si, en un sens, la perception excède la sensation, en cela qu'il y a toujours davantage dans l'acte de percevoir que ce que donne la sensibilité, tout ce qui, dans la perception, est de l'ordre du sensible, relève du simple senti. C'est pourquoi nous ne pouvons cautionner la thèse de Renaud Barbaras selon laquelle Descartes introduit contre l'empirisme de Locke (remarquons d'ores et déjà que la chronologie est largement mise à mal) la distinction sensation/perception (*op. cit*., p. 27). Certes, Descartes écrit, dans la seconde méditation, que « […] sa [*sc.* celle de la cire] perception, ou bien l'action par laquelle on l'aperçoit, n'est point une vision, ni un attouchement […], mais seulement une inspection de l'esprit […] » (*Méditations métaphysiques*, *op. cit*., p. 24-25). Mais précisément, ce qui s'ajoute ainsi à la sensation n'est pas, pour Descartes, de l'ordre du sensible. De plus, pour Locke comme pour la majorité des empiristes, un acte de l'esprit participe également à la perception – mais pour *modifier* la sensation originaire. C'est en cela que, d'après nous, la distinction de la sensation et de la perception caractérise avant tout l'empirisme des Lumières.

> […] les organes ou les nerfs, […] après avoir reçu ces impressions de dehors, les portent au cerveau, qui est, pour ainsi dire, la chambre d'audience, où elles se présentent à l'âme, *pour y produire différentes sensations*[1].

Que Locke fasse de la sensation une idée signifie d'abord que, pour lui, la sensation possède une réalité objective. À la vue d'un globe, écrit Locke, s'imprime dans l'esprit l'*idée* d'un cercle plat – idée qui n'est autre que la *sensation* visuelle de cercle : aussitôt advenue à l'esprit, la sensation délivre un objet de pensée. Que l'esprit, à partir des tâches de couleurs, doive progressivement élaborer ce cercle[2] ne change rien à l'affaire. Car les sensations de couleurs qui conditionnent cette élaboration sont également des idées, à titre d'objets de pensée et ce, dès le moment où elles sont présentes à la conscience. Non seulement aucun passage n'a lieu de la sensation à l'idée, mais la sensation elle-même ne se constitue pas en image de cercle : c'est l'esprit qui repère, dans une image déjà constituée, une représentation de cercle. Ainsi la sensation, dans l'*Essay*, ne se réduit jamais à une simple modification de l'âme, qui, telles les passions, ne renvoie à aucune réalité extérieure : la forme de la sensation est un véritable *objet*, une substance qui apparaît face à l'esprit, non comme l'un de ses attributs. C'est ainsi que, dans ce texte du chapitre IX, le cercle senti à l'occasion de l'empreinte laissée par la sphère sur l'organe de la vue est manifestement distinct du sujet sentant et saisi comme un objet qui lui est irréductible. Voilà pourquoi, sans doute, Locke désigne sous le nom d'idée un tel vécu sensoriel, et estime que les idées sont strictement concomitantes des sensations :

> Si donc on demande, quand c'est que l'homme commence à avoir des idées, je crois que la véritable réponse qu'on puisse faire, c'est de dire, dès qu'il a quelque sensation. Car puisqu'il ne paraît aucune idée dans l'âme avant que les sens y en aient introduit, je conçois que l'entendement commence à recevoir des idées, justement dans le temps qu'il vient à recevoir des sensations, et par conséquent que les idées commencent d'y être produites dans le même temps que la sensation […][3].

Une telle déclaration invalide, selon nous, la lecture que Marc Parmentier propose de la réponse lockéenne au problème de Molyneux**.** D'après cet auteur, le paragraphe que Locke consacre à la question de son ami est paradigmatique du caractère non mécanique, mais au contraire intentionnel, de la production des idées simples, et plus particulièrement du passage des sensations à de telles idées

[1] *Essay*, livre II, chap. III, § 1, p. 78. Voir aussi *ibid*., p. 77-78 : « Premièrement, il y a des idées qui n'entrent dans l'esprit que par un seul sens, qui est particulièrement disposé à les recevoir ». Et Locke de citer, comme exemples de ces idées, la lumière et les couleurs, les différentes sortes de bruits. Il y a donc ici équivalence stricte de l'idée et de la sensation.

[2] Il est manifeste que, pour Locke, la perception de cercle est construite à partir des taches de couleurs. Cf. *Essay,* livre II, chap. II, § 8, p. 99 : « […] nous nous formons l'idée d'une figure complexe et d'une couleur uniforme, quoique dans le fond nos yeux ne nous représentent qu'un plain ombragé et coloré diversement, comme il paraît dans la peinture ».

[3] *Ibid.,* livre II, chap. I, § 23, p. 74. Sur l'identification lockéenne de la sensation et de la perception, cf. *Essay,* livre II, chap. I, § 9, p. 64 : « Du reste, demander *en quel temps l'homme commence d'avoir quelques idées*, c'est demander en quel temps il commence d'*apercevoir* ; car avoir des idées, et avoir des perceptions, c'est une seule et même chose ». Ici, il ne s'agit pas de cette forme plus élaborée de perception qui est celle de l'adulte et qui a été modifiée par le jugement.

simples[1]. Ainsi, pour Marc Parmentier, la nécessité, pour le sujet lockéen, de construire la sensation de cercle à partir de « plains de couleurs », puis de passer de cette sensation de cercle à celle, tridimensionnelle, de sphère, marque l'écart entre la sensation, simple modification de l'âme, et l'idée, définie par sa dimension représentative, et atteste du rôle éminemment actif de l'esprit dans la perception des idées simples. Si une telle activité fait bel et bien partie des acquis de la théorie lockéenne de la perception, elle ne se signale pas, selon nous, dans ce prétendu passage de la sensation à l'idée mais, plus essentiellement[2], dans celui d'une sensation d'ores et déjà représentative, identifiable donc, à une idée, à cette même sensation recouverte d'une seconde idée, celle de la sphère. Autrement dit, le sujet ne passe pas de l'intériorité des sensations à l'extériorité des idées, mais évolue d'idées exclusivement sensibles vers des idées qui portent trace de l'activité du jugement. Marc Parmentier a eu le mérite de souligner que Locke, à l'occasion du problème de Molyneux, formule une thèse essentielle à sa théorie de la connaissance. Mais celle-ci consiste, selon nous, à soutenir que le progrès des idées est celui-là même du rapport sensible que nous entretenons au monde. Dans ce cadre, idée (« de sensation ») et sensation désignent la même entité prise sous deux points de vue différents : l'idée, c'est la sensation envisagée du côté des objets qu'elle représente, du côté, pourrait-on dire, de sa forme, tandis que la sensation renvoie à l'idée envisagée du côté de sa matière, c'est-à-dire de l'organe dont elle provient. Ainsi, pour Locke, une sensation qui n'est pas en même temps une idée est un pur non-être, une contradiction dans les termes. C'est la raison pour laquelle le sensible peut constituer la matière de la connaissance.

Mais pourquoi Dieu n'a-t-il pas fait en sorte qu'à la vue d'un globe, nous voyions immédiatement un globe, et non un simple cercle ? N'y a-t-il pas là une certaine faillite de l'institution divine ? Outre le fait que Locke a contesté la thèse cartésienne de la géométrie naturelle, ou le concept malebranchien de jugement naturel, il a sans doute souhaité attribuer à l'homme le mérite de constituer lui-même son rapport au monde, et à Dieu celui d'avoir créé un tel être, en le dotant des facultés suffisantes à une telle constitution[3] :

> De sorte que les idées les plus étendues et les plus abstraites nous viennent par la sensation ou par la réflexion : *car l'esprit ne connaît et ne saurait connaître que par l'usage ordinaire de ses facultés*, qu'il exerce sur les idées qui lui viennent par les objets extérieurs, ou par les opérations qu'il observe en lui-même concernant celles qu'il a reçues par les sens[4].

[1] Cf. M. Parmentier, *Introduction à l'*Essai concernant l'entendement humain *de Locke*, *op. cit*., chap. I.
[2] C'est là ce qui a échappé à beaucoup de commentateurs et qui nous semble marquer l'originalité de notre travail.
[3] Selon Michèle Crampe-Casnabet, l'un des traits les plus caractéristiques du XVIII[e] siècle réside dans l'affirmation de l'indépendance de l'esprit humain : « Un Dieu créateur peut être reconnu à l'expresse condition – s'il existe – d'avoir laissé à la créature humaine le soin de forger ses idées à partir de ses sens […]. L'homme ne doit rien qu'à lui-même ». « Qu'appelle-t-on sentir ? », dans *Recherches sur Diderot et l'*Encyclopédie, *op. cit*., p. 57. Nous pouvons voir en Locke l'un des initiateurs de ce processus d'émancipation de l'homme vis à vis de son créateur. Selon nous cependant, l'homme doit alors davantage aux circonstances qu'à lui-même : l'individu du XVIII[e] siècle n'est pas un automate spirituel, une monade tirant toutes ses idées de son propre fonds.
[4] *Essay*, livre II, chap. XII, § 8, p. 120.

Locke, dans l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain*, s'attache à rendre compte de la manière dont l'homme acquiert des idées, sans présupposer, à la manière de Descartes et de Malebranche, la mise en œuvre de puissances transcendantes. Dans ce cadre, le problème de Molyneux constitue une occasion unique de rendre sensible cet « usage ordinaire » des facultés humaines : loin de recevoir de l'institution divine des perceptions préconstituées, l'homme participe activement à leur élaboration.

Mais reste une difficulté : si ce n'est la sensation elle-même qui se transforme, de quoi peut-il s'agir ? Plus précisément, qu'est-ce que cette perception que le jugement vient engendrer, qui n'est pas la sensation, mais qui s'offre à nous comme une apparence sensible ?

Pour Locke, le passage de la vision plane à la vision tridimensionnelle ne présente en fait guère de difficulté – et ce, parce qu'il estime que toutes les idées, et non seulement celles qui sont immédiatement issues de la sensation constituent des images : « nos idées » écrit-il, « sont comme les peintures des choses[1] ». Apparemment, nous avons là un héritage de Descartes : pour l'auteur des *Méditations*, « entre mes pensées, quelques-unes sont comme les images des choses, et c'est à celles-là seules que convient proprement le nom d'idée […][2] ». Mais, de fait, s'agit-il d'une proposition anti-cartésienne. Ainsi, selon Locke, nous *percevons* une sphère, bien que nous ne la sentons pas, parce que nous en avons l'idée – idée qui n'est pas une conception, mais se donne à l'esprit comme une *image de sphère*. Pour quelqu'un qui, au contraire[3], considère qu'à l'exception de celles qui proviennent du dehors, à savoir les sensations, les idées sont de pures conceptions de l'esprit, et que ce qui en fait des images réside uniquement dans leur caractère représentatif, il est naturel d'estimer que les perceptions sont par nature réfractaires au changement. C'est bien ce qui se passe dans le cas du mirage : le fait de juger qu'il n'y a aucune étendue d'eau devant nous ne produit pas la disparition de la perception illusoire, parce que c'est alors une vue de l'esprit, et non pas de l'œil, qui s'y adjoint. De même, la connaissance de la rectitude du bâton ne vient pas recouvrir l'image qui nous le montre brisé, parce qu'une telle connaissance s'appuie sur une conception de l'esprit, et non sur une seconde image. Si Locke, à la différence de Descartes, estime que la perception relève d'un apprentissage, c'est ainsi qu'il modifie radicalement la définition cartésienne de l'idée.

D'après l'auteur des *Méditations*, l'idée qui donne le plus à penser n'est pas celle que les sens occasionnent, ou que l'imagination détermine. Elle est celle que l'entendement élabore, serait-ce avec l'aide des sens ou de l'imagination. La preuve en est qu'il est possible de *concevoir* ce qu'est un chiliogone, c'est-à-dire une figure à mille côtés, alors qu'il est tout à fait impossible de l'*imaginer* :

[1] *Essay*, chap. XXIX, § 8, p. 291.
[2] *Méditations métaphysiques*, *op. cit*., méditation troisième, p. 29.
[3] Selon la conception cartésienne de l'idée.

> Que si je veux penser à un chiliogone, je conçois bien à la vérité que c'est une figure composée de mille côtés, aussi facilement que je conçois qu'un triangle est une figure composée de trois côtés seulement ; mais je ne puis pas imaginer les milles côtés d'un chiliogone, comme je fais les trois d'un triangle […][1].

Ainsi, selon Descartes, l'idée ne se réduit pas à l'image, mais lui est supérieure en cela même qu'elle échappe à la figuration sensible. Pour Locke au contraire, toutes les idées se figurent, y compris celles qui sont abstraites des sensations. Une idée abstraite, pour inclure toutes les idées particulières qui correspondent à sa définition – tous les triangles, tous les chiliogones particuliers – devra ainsi n'être aucune idée en particulier, et toutes les idées à la fois :

> Prenons, par exemple, l'idée générale d'un triangle : quoiqu'elle ne soit pas la plus abstraite, il est certain qu'il faut quelque peine et quelque adresse pour se la représenter ; car il ne doit être ni oblique, ni rectangle, ni équilatère, ni isocèle, ni scalène, mais tout cela à la fois, et nul de ces triangles en particulier[2].

Puisqu'il est manifeste que même les idées abstraites, telle celle du triangle, ne sont autres que des images, il est faux de prétendre qu'il existe deux représentations du chiliogone, l'une qui serait pure conception de l'esprit, et l'autre, produit de l'imagination : il n'y en a qu'une seule et même idée qui, d'un certain point de vue (celui de la figure), emporte avec elle quelque confusion, et, d'un autre (celui du nombre), est parfaitement claire et distincte[3].

C'est ainsi parce qu'une idée est toujours en même temps une image, et que le terme du progrès perceptif n'est rien d'autre qu'une idée, que le passage de la sensation (bidimensionnelle) à la perception (tridimensionnelle) peut être celui d'un sensible à un autre.

Ainsi, cette conception de l'idée permet à Locke de tenir ensemble l'invisibilité du relief et sa perceptibilité, là où Descartes et Malebranche, dans le but de rendre compte d'une telle perceptibilité, s'étaient vus contraints de forger des dispositifs inapparaissants. Pour Locke, comme pour ses prédécesseurs, la troisième dimension n'est pas seulement jugée, mais bel et bien perçue. Cependant, comme l'indique l'observation de l'image rétinienne, elle n'est pas vue à proprement parler : qu'elle soit perçue signifie qu'elle est appréhendée au travers d'une idée-image. Une telle doctrine permet

[1] *Ibid.*, méditation sixième, p. 57.
[2] *Essay,* livre IV, chap. VII, § 9, p. 494.
[3] Cf. *Essay*, livre II, chap. XXIX, § 13, p. 293 : « Comme nos idées complexes consistent en autant de combinaisons de diverses idées simples, elles peuvent être fort claires et fort distinctes d'un côté, et fort obscures et fort confuses de l'autre. Par exemple, si un homme parle d'une figure de mille côtés, l'idée de cette figure peut être fort obscure dans son esprit, quoique celle du nombre mille y soit fort distincte ; de sorte que pouvant discourir et faire des démonstrations sur cette partie de son idée complexe qui roule sur le nombre de mille, il est porté à croire qu'il a aussi une idée distincte d'une figure de mille côtés, quoiqu'il soit certain qu'il n'en a point d'idée précise, de sorte qu'il puisse distinguer cette figure d'avec une autre qui n'a que neuf cens nonante-neuf côtés. Il s'est introduit d'assez grandes erreurs dans les pensées des hommes, et beaucoup de confusion dans leurs discours, faute d'avoir observé cela ».

surtout à Locke, en définitive, de sauver les fondements de sa philosophie, en préservant au sensible le statut fondateur qu'il doit y occuper : la sensation de cercle n'est pas *altérée* par un jugement, mais recouverte d'une perception-image adéquate à l'objet des sens. Il est ainsi surprenant de constater que sous des expressions quasi identiques – les idées sont « comme des images des choses » – Locke et Descartes conçoivent des thèses radicalement distinctes. Mais comment l'idée, de simple forme de la pensée[1], a-t-elle pu devenir ainsi véritable peinture, objet distinct de l'âme en train de penser ? Il va s'agir de comprendre que la thèse de l'apprentissage perceptif, qui, dans l'*Essay*, ne se déploie qu'à l'occasion du problème de Molyneux, repose sur celle, précédemment établie[2], de la conception sémiotique de l'idée.

L'idée-signe

Si, chez Locke, l'idée endosse *au sens propre* le statut d'image, c'est qu'elle n'est plus simplement, comme chez Descartes, l'entité *signifiée* par les mouvements cérébraux en vertu de l'institution divine, mais avant tout le *signe* de l'objet qui l'a occasionnée. Autrement dit, elle n'est plus la chose en tant qu'elle est pensée, mais un substitut de la chose, à la manière de ce qu'est le tableau pour ce qu'il représente.

Nous avons vu qu'une telle conception sémiotique de l'idée était absente de la philosophie cartésienne. Il appartient à Locke d'avoir soutenu le premier que les idées de sensation constituent les signes des substances matérielles. Certes, dans son Essay, le philosophe anglais se réapproprie la doctrine de l'institution de nature, et conserve aux sensations le statut de signifiés que Descartes leur avait attribué :

> Mais afin de mieux découvrir la nature de nos idées, et d'en discourir d'une manière plus intelligible, il est nécessaire de les distinguer en tant qu'elles sont des perceptions et des idées dans notre esprit, et en tant qu'elles sont dans les corps des modifications de matière qui produisent ces perceptions dans l'esprit. Il faut, dis-je, distinguer exactement ces deux choses, de peur que nous ne nous figurions (comme on n'est peut-être que trop accoutumé à le faire) que nos idées sont de véritables images ou ressemblances de quelque chose d'inhérent dans le sujet qui les produit : car la plupart des idées de sensation qui sont dans notre esprit, ne ressemblent pas plus à quelque chose qui existe hors de nous, que les noms qu'on emploie pour les exprimer ressemblent à nos idées, quoique ces noms ne laissent pas de les exciter en nous, dès que nous les entendons[3].

[1] Ce qu'elle est pour Descartes.
[2] Parce qu'à la différence du problème de Molyneux, ce point est traité dès la première édition de l'*Essay*.
[3] *Essay*, livre II, chap. VIII, § 7, p. 89.

Ici[1], Locke recourt implicitement à la doctrine de l'institution de nature afin de justifier la thèse de la non-ressemblance entre la sensation et son objet : toutes nos idées de sensation ne sont pas les copies de ce qui, dans les objets, les occasionnent (c'est à ce titre uniquement qu'elles ne sont pas des images). Et comme Descartes, il mobilise la comparaison du langage pour rappeler qu'un signe peut très bien signifier une chose sans lui ressembler le moins du monde. Les sensations conservent ainsi chez Locke leur statut de signifiés de mouvements corporels avec lesquels elles entretiennent des rapports arbitraires, établis librement par Dieu de toute éternité.

Cependant, le philosophe anglais considère que ce n'est pas là ce qui doit retenir l'attention. Locke, rappelons-le, n'entend pas étudier en physicien la nature de l'âme[2], mais en métaphysicien les opérations de l'esprit sur ces matériaux que sont les sensations. Son domaine d'investigation n'est plus le processus par lequel l'objet matériel produit une sensation de l'âme, mais la transformation des sensations en connaissances. Un dernier motif, et non des moindres, de l'abandon des spéculations portant sur l'institution de nature, réside dans l'impossibilité de déchiffrer le code qui préside à la transformation des signes corporels en sensations de l'âme :

> Comme les affections mécaniques de ces corps n'ont aucune liaison avec ces idées qu'elles produisent en nous (car on ne saurait concevoir aucune liaison entre aucune impulsion d'un corps quel qu'il soit, et aucune perception de couleur ou d'odeur que nous trouvions dans notre esprit) nous ne pouvons avoir aucune connaissance distincte de ces sortes d'opérations au-delà de notre propre expérience, ni raisonner sur leur sujet que comme sur des effets produits par l'institution d'un agent infiniment sage, laquelle est entièrement au-dessus de notre compréhension[3].

Aussi est-il est vain, parce qu'au-dessus des limites de notre pouvoir, de connaître, d'étudier les sensations en tant qu'elles sont des signifiés, c'est-à-dire, en somme, d'élaborer des cosmogenèses, et bien plus pertinent de les envisager comme les signes des substances extérieures à l'esprit. Nous touchons là un point tout à fait décisif pour l'enquête que nous menons. Ce que Locke, en effet, est en train de dire, c'est que la décision (proprement empiriste) de suspendre toute considération portant sur

[1] Voir aussi *Essay*, livre II, chap. VIII, § 4, p. 88 : « […] je veux dire, que toute sensation est produite en nous, seulement par différents degrés et par différentes déterminations de mouvement dans nos esprits animaux diversement agités par les objets extérieurs ; la diminution d'un mouvement qui vient d'y être excité, doit produire aussi nécessairement une nouvelle sensation, que la variation ou l'augmentation de ce mouvement-là, et introduire par conséquent dans notre esprit une nouvelle idée, qui dépend uniquement d'un mouvement différent des esprits animaux dans l'organe destiné à produire cette sensation ». Et *ibid.,* livre II, chap. VIII, § 13, p. 91 : « Car il n'est pas plus difficile de concevoir, que Dieu peut attacher de telles idées à des mouvements avec lesquels elles n'ont aucune ressemblance, qu'il est difficile de concevoir qu'il a attaché l'idée de la douleur au mouvement d'un morceau de fer qui divise notre chair, auquel mouvement la douleur ne ressemble en aucune manière ». L'héritage cartésien est ici manifeste. Cf. *Le Monde*, *op. cit*., chap. I, p. 6 : « Un gendarme revient d'une mêlée : pendant la chaleur du combat, il aurait pu être blessé sans s'en apercevoir ; mais maintenant qu'il commence à se refroidir, il sent de la douleur, il croit être blessé : on appelle un chirurgien, on ôte ses armes, on le visite, et on trouve enfin que ce qu'il sentait, n'était autre chose qu'une boucle ou une courroie qui, s'étant engagée sous ses armes, le pressait et l'incommodait. Si son attouchement, en lui faisant sentir cette courroie, en eût imprimé l'image en sa pensée, il n'aurait pas eu besoin d'un chirurgien pour l'avertir de ce qu'il sentait ».

[2] Cf. *Essay*, avant-propos, § 2, p. 2 : « […] je ne m'engagerai point à considérer en physicien la nature de l'âme ; à voir ce qui en constitue l'essence, quels mouvements doivent s'exciter dans nos esprits animaux, ou quels changements doivent arriver dans notre corps, pour produire, à la faveur de nos organes, certaines sensations ou certaines idées dans notre entendement ».

[3] *Ibid*., livre IV, chap. III, § 28, p. 459.

les causes inapparaissantes de nos perceptions, décision qui engage leur appréhension strictement historique, s'enracine dans le dispositif qu'il s'agit de mettre entre parenthèses : c'est parce que le rapport entre la sensation et sa cause physique est arbitraire, et par là même indéchiffrable, que l'enquête doit s'orienter sur le seul terrain qui reste ouvert à l'investigation, à savoir le versant apparaissant de la perception. En cela, l'empirisme apparaît éminemment solidaire des thèses (cartésiennes) contre lesquelles, cependant, il se construit. S'éclaire ainsi l'origine des requalifications conceptuelles que nous avons eu l'occasion de souligner : si les empiristes se réapproprient, en en modifiant le statut épistémique, nombre de thèses d'origine cartésienne (quant au rôle des qualités secondes dans le processus perceptif, ou encore des facultés qui le commandent), ce n'est pas qu'ils ont trouvé là matière toute faite à réflexion, mais que celles-ci circonscrivent l'horizon sous lequel se sont élaborés leurs concepts.

Selon Locke, c'est la comparaison avec le langage humain qui suggère que les sensations constituent les signes des substances qui les occasionnent : de même que les mots signifient les idées dans l'esprit tout en ne leur ressemblant pas, de même les sensations signifient les choses matérielles qui les occasionnent, sans entretenir avec elles le moindre rapport de ressemblance. Entre Descartes et Locke, nous passons ainsi d'une conception où l'idée est prioritairement conçue comme le signifiant de mouvements de nature corporelle, dès lors identifiés à des signes, à une conception où l'idée est prioritairement conçue comme un signe de la chose matérielle qui l'a occasionnée. C'est la raison pour laquelle l'idée, désormais, *est* une image d'objet : si tout signe n'est pas de l'ordre de l'image, le mode d'être de l'idée en tant qu'elle est un signe est celui de l'image.

Encore faut-il souligner qu'un tel déplacement repose sur une modification profonde de la conception cartésienne du langage. À ce titre, rappelons que, pour Descartes, ce sont les mots, et non les idées ou les sensations, qui signifient les choses. Ou encore, pour signifier une chose, la sensation, qu'elle soit auditive ou visuelle – un son ou des lettres sur le papier – doit se transformer en mot, c'est-à-dire être conçue par l'esprit comme un signe et ne plus être perçue en tant que telle. C'est ainsi que l'on peut comprendre le sens d'un discours sans être capable de dire en quelle langue il a été prononcé. Cette transformation de la sensation en mot est même la condition de la possibilité, ou du moins de la facilité de la transmission du sens, ainsi que le souligne l'auteur des *Passions de l'âme* :

> Et il est utile ici de savoir que, comme il a déjà été dit ci-dessus, encore que chaque mouvement de la glande semble avoir été joint par la nature à chacune de nos pensées, dès le commencement de notre vie, on les peut toutefois joindre à d'autres par habitude : ainsi que l'expérience fait voir aux paroles, qui excitent des mouvements en la glande, lesquels selon l'institution de la nature ne représentent à l'âme que leur son, lors qu'elles sont proférées de la voix, ou la figure de leurs lettres, lorsqu'elles sont écrites, et qui, néanmoins, par l'habitude qu'on a acquise en pensant à ce qu'elles signifient, lorsqu'on a

ouï leur son, ou bien qu'on a vu leurs lettres, ont coutume de faire concevoir cette signification, plutôt que la figure de leurs lettres, ou bien le son de leurs syllabes[1].

Pour être opératoire, l'institution humaine du langage doit venir court-circuiter l'institution divine des sensations: si celle-ci consiste à faire en sorte que des mouvements corporels signifient des sensations, et si ces sensations ne peuvent devenir des signes arbitraires de nos idées qu'en cessant d'être perçues comme telles, alors l'institution du langage humain opère en modifiant en quelque sorte l'institution de nature, c'est-à-dire en faisant signifier aux mouvements corporels non pas des sensations de l'âme, mais des mots, qui à leur tour signifient des choses[2]. Nous comprenons dès lors pourquoi Descartes ne qualifie pas de « signes » les sensations : si, d'une part, les mots constituent pour lui les signes des choses, et si, d'autre part, les sensations peuvent devenir des mots dans l'exacte mesure où elles perdent leur nature de sensations, il est alors impossible que celles-ci soient, en tant que telles, les signes des objets qui les occasionnent. Pour résumer nous dirons : selon Descartes, la sensation ne peut être un signe, à moins de perdre sa nature de sensation.

Pour Locke à l'inverse, les mots ne sont pas les signes des choses, mais des idées. C'est dans le troisième livre de son ouvrage qu'il justifie cette thèse originale, en soulignant qu'un homme ne saurait désigner par un mot un objet, ou la qualité d'un objet, sans avoir d'abord à l'esprit l'idée de cet objet ou de cette qualité[3] :

> [Les hommes] supposent […] *que leurs paroles signifient aussi la réalité des chose.* […] C'est pervertir l'usage des mots, et embarrasser leur signification d'une obscurité et d'une confusion inévitable, que de leur faire tenir lieu d'aucune autre chose que des idées que nous avons dans l'esprit[4].

Le changement à l'égard des thèses cartésiennes est tout simplement radical. Car Locke présuppose que l'idée n'est plus la chose en tant qu'elle est pensée, mais un objet intermédiaire entre la pensée et la chose. Dire que l'idée est un signe signifie qu'elle se substitue désormais à la chose. Autrement dit, contrairement à Descartes qui considère l'idée sensible comme l'acte par lequel la chose matérielle est perçue, Locke fait des idées en général, et des idées de sensation en particulier, le *terminus ad quem* de l'acte perceptif[5].

---

[1] *Passions de l'âme*, *op. cit*., art. 50, p. 368-369.

[2] Si, chez Descartes, l'on n'apprend pas à sentir, il est cependant possible de désapprendre ce que nous avons toujours su naturellement. Nous avons là, certes, une forme d'émancipation du sujet à l'égard de l'institution de nature, mais qui consiste en une distanciation à l'égard du sensible.

[3] Cf. *Essay*, livre III, chap. II, § 2, p. 325 : « Un homme ne peut pas faire que ses mots soient signes, ou des qualités qui sont dans les choses, ou des conceptions qui se trouvent dans l'esprit d'une autre personne, s'il n'a lui-même aucune idée de ces qualités et de ces conceptions ».

[4] *Ibid*., § 5, p. 326.

[5] *Ibid*., livre IV, chap. XXI, § 4, p. 602-603 : « Car puisque entre les choses que l'esprit contemple il n'y en a aucune, excepté lui-même, qui soit présente à l'entendement, il est nécessaire que quelque autre chose se présente à lui comme signe ou représentation de la chose qu'il considère, et ce sont les idées. Mais parce que la scène des idées, qui constitue les pensées d'un homme, ne peut pas paraître immédiatement à la vue d'un autre hommes, ni être conservée ailleurs que dans la mémoire, qui n'est pas un réservoir fort assuré, nous avons besoin de signes de nos idées pour pouvoir nous entre-communiquer nos pensées aussi bien que pour les enregistrer pour notre propre usage. Les signes que les hommes ont trouvé les plus commodes, et dont ils ont fait par conséquent un usage plus général, ce sont les sons articulés ».

Mais si les mots sont les signes des idées et non des choses, comment retrouver le rapport aux choses, et éviter que le langage ne roule que sur des idées ? La réponse ne se fait pas attendre : en constatant, dit Locke, que les idées sont les signes des choses, de telle sorte que les mots en viennent à renvoyer aux objets, quoique de manière indirecte. En somme, avec Locke, les idées peuvent être les signes des choses parce que les mots ne le sont plus. Il aura donc fallu une nouvelle conception du langage pour que la sensation soit conçue comme un signe.

Dès lors, les sensations peuvent former un véritable langage naturel, en s'articulant entre elles à deux niveaux. À un premier niveau, les idées simples sont comparables aux lettres de l'alphabet, qui, combinées entre elles, forment des mots auxquels peuvent dès lors être comparées les idées complexes :

> Du reste, nous ne serons pas si fort surpris que ce petit nombre d'idées simples suffisent à exercer l'esprit le plus vif et de la plus vaste capacité, et à fournir les matériaux de toutes les diverses connaissances, des opinions et des imaginations les plus particulières de tout le genre humain, si nous considérons quel nombre prodigieux de mots on peut faire par le différent assemblage des 24 lettres de l'alphabet […][1].

À un second niveau, les idées complexes se combinent entre elles pour constituer des propositions mentales qui expriment les différentes liaisons qui existent entre les idées, liaisons qui visent à reproduire celles qui existent entre les choses :

> Car la vérité ou la fausseté n'étant jamais sans quelque affirmation ou négation, expresse ou tacite, elle ne se trouve qu'où des signes sont joints ou séparés, selon la convenance ou la disconvenance des choses qu'ils représentent. Les signes dont nous nous servons principalement sont ou des idées ou des mots avec quoi nous formons des propositions mentales ou verbales. La vérité consiste à unir ou à séparer ces signes, selon que les choses qu'ils représentent conviennent ou disconviennent entre elles : et la fausseté consiste à faire tout le contraire […][2].

Dans ce cadre, il nous semble légitime de voir chez Locke la présence d'une institution de nature, qui ne concerne plus seulement, comme chez Descartes, le rapport entre les mouvements corporels et les idées sensibles, mais aussi le rapport entre les idées et les substances matérielles : la découverte d'une relation de signification entre les idées et les choses atteste l'existence d'une

[1] *Essay,* livre II, chap. VII, § 10, p. 87.
[2] *Ibid*., livre II, chap. XXXII, § 19, p. 313.

institution par laquelle Dieu a établi une correspondance entre ces deux termes, afin de faire connaître aux hommes la nature des corps à l'aide de leurs idées de qualités premières[1].

Aussi l'idée, conçue comme un signe, devient-elle du même coup *image*. L'image, en ce sens, désigne un signe qui renvoie à ce dont il est le signe sur le mode de la ressemblance – un signe iconique en quelque sorte. Il est dès lors possible d'apprendre à percevoir, puisque l'idée que la faculté de juger substitue à l'idée de sensation n'est pas une conception de l'esprit, mais une entité d'ordre sensible.

La question est dès lors de savoir *comment* s'effectue cet apprentissage perceptif. Il est fréquent de dire[2] que c'est le toucher qui, chez Locke, fournit au jugement le matériau nécessaire à l'élaboration de l'idée de sphère. Dans ce cadre, le tact enseignerait à la vue quelles sortes de saillies correspondent à quelles sortes d'ombres et de lumières. Cette instruction de la vue par le sens du toucher rendrait compte de la dimension négative de la réponse de Locke à Molyneux : ce serait parce que l'aveugle-né n'est pas autorisé à faire un usage concomitant de ces deux sens, qu'il serait dans l'incapacité de reconnaître les figures qui se trouvent devant lui.

Pourtant, plusieurs éléments plaident en faveur d'une capacité autodidacte du sens de la vue[3]. D'abord, nulle part Locke n'évoque cette aptitude qu'aurait le sens du toucher à éduquer la vue. Ensuite, il insiste à plusieurs reprises sur le fait que l'idée ou sensation de figure est commune à ces deux sens, c'est-à-dire qu'ils sont tous les deux susceptibles de la délivrer[4]. Si la vue n'avait accès qu'aux idées de figures planes, il est vraisemblable que Locke aurait alors nuancé son propos ou introduit une distinction : la vue et le toucher, dans ces textes, sont au contraire toujours placés sur un pied d'égalité. Enfin, et c'est là l'élément qui vient dissiper les derniers doutes, l'auteur de l'*Essay* consacre plusieurs paragraphes, à la fin du second livre, à montrer que la vue est capable de percevoir par elle-même toutes les idées relatives à l'étendue sensible, y compris celles de distance et de relief :

> Nous acquérons l'idée de l'espace et par la vue et par l'attouchement, ce qui est, ce me semble, d'une telle évidence, qu'il serait aussi inutile de prouver que les hommes aperçoivent, par la vue, la distance

[1] Si Locke n'emploie jamais à ce propos le terme d'institution de nature, c'est peut-être que la comparaison avec l'institution du langage humain perd en pertinence sur un point précis : alors que la théorie cartésienne du code est comparable au langage en ceci que l'ensemble de ses signes n'entretiennent aucun rapport de ressemblance avec leurs signifiés, la théorie lockéenne conçoit certaines sensations seulement, à savoir les idées de qualités secondes, comme des signes arbitraires des choses, les idées de qualités premières étant des signes parfaitement iconiques. Donc, si la comparaison du langage humain gagne en extension parce qu'elle s'applique désormais *aussi* au rapport sensation/chose, en revanche elle perd en légitimité quant au *type* de relation signifiant/signifié.

[2] Cf. par exemple G. Stenger, « La théorie de la connaissance dans la *Lettre sur les aveugles* », *op. cit*., p. 102 : « Pour consolider les figures plates, nous sommes obligés de recourir au seul sens qui, selon Locke, nous donne l'idée de la solidité, et donc de l'espace, à savoir au toucher ». Ou encore, Y. Rossetti, « Diderot et la question de Molyneux. La vision et les autres modalités sensorielles », octobre 1999 (19), p. 7 et R. Schumacher, « What are the direct objects of sight ? Locke on the Molyneux's question », *Locke Studies*, 2003 (3), p. 44.

[3] Pour une exposition plus détaillée de cette thèse, voir L. Berchielli, *op. cit*., mais aussi l'article qu'elle a consacré à la réponse lockéenne au problème de Molyneux, « Color, space, and figure in Locke : an interpretation of the Molyneux's problem », *Journal of The History of Philosophy*, vol. XL, 2002 (1), p. 47-65. Cependant, nous n'adhérons pas à la conclusion qu'elle en tire, selon laquelle, dans l'*Essay* de Locke, « […] le problème de Molyneux ne concerne plus les relations qui existent entre les propriétés spatiales perçues par la vue et les propriétés spatiales perçues par le tact. Au lieu de cela, il devient une manière d'envisager l'ensemble des relations qui existent entre la couleur et l'espace », p. 49.

[4] Cf. notamment *Essay*, livre II, chap. V, p. 83.

qui est entre des corps de diverses couleurs, ou entre les parties du même corps, qu'il le serait de prouver qu'ils voient les couleurs mêmes[1].

Dans ce passage, Locke établit une comparaison entre la distance et le relief d'une part, et les couleurs d'autre part, pour soutenir que la vue perçoit les premiers aussi bien que les secondes. Cette assertion, loin d'avoir besoin d'une démonstration particulière, relève d'une certitude intuitive, elle-même fondée sur l'évidence du phénomène : il est aussi évident que nous percevons par la vue les corps en relief et à distance les uns des autres, que nous percevons les couleurs de ces corps. Ce paragraphe 2 du chapitre XIII, à moins d'être ce truisme selon lequel nous percevons le monde en trois dimensions, signifie donc que la vue est capable de produire progressivement, dans les amas d'ombres et de lumière qui s'offrent à elle, des idées de figures tridimensionnelles. D'ailleurs, l'auteur de l'*Essay* aurait-il pu écrire que la vue est « le plus instructif de tous nos sens[2] », s'il l'estimait incapable de délivrer toutes les idées de l'étendue ? Si, pour lui, seul le toucher était à même d'apprendre à la vue à voir en trois dimensions ? Dans l'*Essay*, le sens de la vue conserve donc cette primauté que la philosophie occidentale lui a depuis longtemps attribuée. Bien plus, cette primauté cesse, avec Locke, d'être simplement métaphorique : loin de servir de métaphore à l'intuition intellectuelle, la vision constitue *en tant que telle* la principale source de connaissance.

Si Locke apporte une réponse négative au problème de Molyneux, ce n'est donc pas qu'il estime que le tact est indispensable à l'instruction de la vue, mais que l'aveugle a manqué de l'expérience visuelle nécessaire à la formation de l'idée de sphère[3]. Que Locke précise que l'aveugle-né ne serait pas capable de dire « à la première vue[4] » et « en toute certitude[5] » quel est le cube et quelle est la sphère suppose cependant qu'il pouvait en avoir une petite idée, et que le temps aurait suffit à l'affaire ; non pas qu'il aurait été capable de forger, par la vue, les idées de ces figures tridimensionnelles à l'aide des différents degrés d'ombre et de lumière (qui, dans l'immobilité supposée par la fiction de Molyneux, n'offrent pas les variations suffisantes à la perception du relief[6]), mais qu'il aurait pu comparer ses sensations visuelles avec ses sensations tactiles, et abstraire les idées qui leur sont immédiatement communes, à savoir celles de figures planes. La réponse de Locke est donc seulement partiellement négative.

---

[1] *Ibid*., livre II, chap. XIII, § 2, p. 120-121.
[2] *Ibid*., chap. XXIII, § 12, p. 236.
[3] Sur ce point, nous rejoignons J. Lievers (« The Molyneux's problem », *Journal for The History of Philosophy*, 30, 1992 (3), p. 399-416) et M. Brandt Bolton (« The real Molyneux's question and the basis of Locke's answer », *op. cit*.) et nous nous écartons de L. Berchielli (« Color, space, and figure in Locke : an interpretation of the Molyneux's problem », *Journal of The History of Philosophy*, vol. XL, 2002 (1), p. 47-65), D. Park (« Locke and Berkeley on the Molyneux's problem », *Journal of The History of Ideas*, 1969 (30), p. 253-260) et J.J. Thomson (« Molyneux's problem », *The Journal of Philosophy*, 1974 (71), p. 637-650), qui estiment que chez Locke les idées de figure issues de la vue sont hétérogènes à celles issues du toucher.
[4] *Essay,* chap. IX, § 8, p. 100.
[5] *Ibid*.
[6] La perception, pour Locke, requiert donc le mouvement, que ce soit celui du corps propre ou de l'objet sensible.

La dimension négative de la réponse lockéenne n'en demeure pas moins essentielle[1]. Contrairement aux réponses positives d'un La Mettrie, d'un Condillac ou d'un Diderot, elle repose sur le refus d'attribuer aux sensations visuelles la capacité de délivrer immédiatement toutes les idées de l'étendue. Loin d'être une affirmation déguisée, elle signale que nos perceptions d'hommes faits sont foncièrement distinctes de celles que nous avions étant enfants. Dans ce cadre, le temps employé par l'aveugle-né pour identifier le cube et la sphère est foncièrement différent de celui que nous avons vu à l'œuvre chez Descartes : il n'est pas celui de l'émergence du sensible, mais de la production, par l'entendement, de sensibles qui n'apparaissent pas comme communs au niveau de la sensibilité.

La dimension foncièrement empiriste de la réponse de Locke au problème de Molyneux apparaîtra d'autant mieux si l'on envisage celle que Leibniz lui a opposée. Car tout en refusant, avec Locke, la thèse cartésienne de l'existence de sensibles communs au niveau même de la sensation, le philosophe de Hanovre répond positivement à la question du savant irlandais, au motif que son aveugle, à l'inverse de celui de Locke, a pu mobiliser des idées dont l'origine et la nature sont distinctes de celles des sensations occasionnées en lui par le cube et la sphère.

Le fondement de la réponse positive de Leibniz au problème de Molyneux

Dès lors que l'on refuse le dispositif cartésien de l'institution de nature, qui avait pour rôle de combler l'écart entre la peinture rétinienne et le vécu perceptif en faisant l'économie du jugement, comment prétendre qu'un aveugle à qui l'on rend la vue sera capable d'identifier le cube et la sphère disposés face à lui ? Un tel refus revient en effet à soutenir, nous l'avons vu, que les sensations visuelles se réduisent à des images bidimensionnelles, et que l'aveugle, par conséquent, ne verra rien d'autre qu'un carré et un cercle. Pour cette raison, John Locke a répondu par la négative à la question de son ami irlandais. Comment, dès lors, Leibniz peut-il y répondre par l'affirmative, tout en mettant en œuvre cette même réduction de la sensation à l'image bidimensionnelle ? Tel est le problème soulevé par ces quelques pages des *Nouveaux essais* et, de façon plus aiguë encore, par la réponse de David Renaud Boullier à la question du savant irlandais.

La solution de Leibniz, tout comme celle de Boullier, repose, nous le verrons, sur la distinction qu'ils opèrent entre l'idée et la sensation – distinction qui va bien au-delà de celle de Descartes, selon laquelle l'idée authentique n'est pas l'idée de sensation, mais celle qui provient de l'entendement. Selon eux, l'idée possède une indépendance à l'égard de la sensation, grâce à laquelle des « séries

[1] À l'inverse de ce que Berkeley a soutenu en son temps, et R. Schumacher récemment (« What are the direct objects of sight ? Locke on the Molyneux's question », *op. cit.*), la dimension négative de Locke au problème de Molyneux n'est donc pas contradictoire avec sa caractérisation des idées de figure comme idées communes à la vue et au toucher.

sensibles » hétérogènes peuvent cependant correspondre. Boullier, cependant, radicalise cette indépendance au point de refuser l'existence des figures visibles.

Sur l'harmonie préétablie : une remarque incidente ?

Juste après avoir indiqué, dans le chapitre qu'il consacre au problème de Molyneux, les deux types d'erreurs auxquelles nous conduisent nos jugements perceptifs, Leibniz introduit cette remarque, sans rapport apparent avec la question du savant irlandais :

> Cette confusion de l'effet avec la cause, ou vraie, ou prétendue, entre souvent dans nos jugements encore ailleurs. C'est ainsi que nous sentons nos corps ou ce qui les touche, et que nous remuons nos bras, par une influence physique immédiate, que nous jugeons constituer le commerce de l'âme et du corps ; au lieu que véritablement nous ne sentons et ne changeons de cette manière-là que ce qui est en nous[1].

Il semblerait que Leibniz se contente de signaler, sur le mode de l'association d'idées, que les métonymies et métaphores précédemment évoquées[2] ne sont pas le seul fait des jugements perceptifs, mais constituent encore la structure même des jugements portant sur les rapports de l'âme et du corps. Tandis que nous sentons seulement les impressions que les objets extérieurs ou notre propre corps occasionnent en nous, nous croyons sentir, et jugeons que nous sentons ces objets mêmes. D'une façon analogue, tandis que nous sentons que nos muscles font lever notre bras, nous croyons sentir, et jugeons que c'est notre âme qui le meut. En somme, Leibniz mobilise la thèse de Descartes selon laquelle le sentir est souvent confondu avec le juger, *dans une optique résolument anti-cartésienne* : loin que l'âme soit unie au corps de façon à ce que les modifications de l'une des deux substances suscitent en l'autre certains effets déterminés, celles-ci ne sauraient agir l'une sur l'autre. Il s'agit là, selon Leibniz, de la seule conclusion que l'on peut légitimement tirer de leur irréductibilité substantielle, affirmée par Descartes lui-même. Tandis que l'auteur des « lettres à Elisabeth » estime *sentir* l'union de l'âme et du corps là où son jugement bute sur leur différence de nature[3], le philosophe de Hanovre soutient que ce prétendu sentir est bel et bien un *jugement*, et que le sentiment n'appréhende rien d'autre qu'une correspondance : la sensation ne se présente pas comme l'effet des corps extérieurs sur ma pensée, mais comme un fait de conscience simplement contemporain de l'action d'un corps sur mes organes des sens. Les mouvements corporels (un bras qui se lève)

[1] *Nouveaux essais*, *op. cit*., livre II, chap. IX, § 8, p. 106.
[2] *Ibid*. : « Nous nous trompons encore lorsque nous mettons en cause pour l'autre, et croyons que ce qui ne vient que d'une plate peinture est dérivé d'un corps, de sorte qu'en ce cas il y a dans nos jugements tout à la fois une métonymie et une métaphore […] ».
[3] Cf. Descartes, lettre à Elisabeth du 28 juin 1643, AT tome III, p. 692 : « […] c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps ».

n'attestent en rien l'action de l'âme sur le corps, mais seulement la causalité mécanique interne à mon organisme. Aussi Leibniz retourne-t-il contre son prédécesseur les armes que celui-ci avait précisément forgées pour asseoir sa théorie de l'union. Mais qu'est-ce à dire exactement que Descartes, et Locke avec lui[1], ont pris la cause pour l'effet, de la même façon que nous croyons voir des sphères, alors que nous ne voyons que des « plains diversement colorés et ombragés » ?

Si Descartes et Locke, sur le chapitre des rapports âme/corps, sont restés prisonniers de la confusion de la cause et de l'effet, c'est-à-dire qu'ils ont cru à tort que les corps extérieurs pouvaient influencer l'âme et réciproquement, il faut que pour Leibniz, inversement, ce que l'on prend pour la cause de la perception, à savoir les traces physiques que les objets occasionnent en nous, ne constitue en fait que des effets – ceux, précisément, de l'action de ces objets sur notre corps[2]. Si la sensation n'est pas l'effet, fut-il occasionnel, de l'action des objets sur les organes sensoriels, c'est qu'elle constitue celui du mouvement spontané de l'âme, dont Dieu a fait en sorte qu'il corresponde cependant aux affections de son corps. Voilà en quoi consiste, pour faire bref, l'hypothèse[3] de l'harmonie préétablie, que Leibniz, au moment des *Nouveaux essais*, a déjà exposée à plusieurs reprises dans ses œuvres[4]. Appliquée au problème de Molyneux, elle signifie que ce n'est pas la sphère qui suscite en l'âme l'idée de cercle, mais l'âme elle-même qui, au moment de l'action de la sphère sur l'organe de la vue, tire de son propre fond cette idée[5]. Aussi la citation de Leibniz de laquelle nous sommes partis n'a-t-elle rien d'une remarque incidente : elle engage la compréhension du problème de Molyneux et, comme nous le verrons, rend compte de la réponse positive que lui fournit le philosophe de Hanovre.

Boullier, dont on a vu jusqu'à présent la fidélité à Leibniz, refuse la doctrine de l'harmonie préétablie[6]. S'il considère l'âme et le corps comme deux substances qui, du fait de leur hétérogénéité, ne peuvent agir l'une sur l'autre[7], et condamne ainsi la théorie cartésienne de l'union, il estime

[1] Car il s'agit bien, pour Leibniz, de réécrire la réponse lockéenne au problème de Molyneux.
[2] Il en est de même pour ce qui est du mouvement du bras – l'exemple choisi par Leibniz pour illustrer sa thèse.
[3] Pour Leibniz, l'harmonie préétablie constitue l'hypothèse la plus raisonnable que nous puissions formuler sur la question de l'union, une fois écartée la thèse de l'influence directe de l'âme sur le corps, ainsi que celles de Descartes et de Malebranche, que le philosophe de Hanovre assimile à des miracles perpétuels.
[4] Cf. notamment *Discours de métaphysique*, Paris, Vrin, 1993, art. 33, p. 71-72, et surtout le *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, Paris, GF-Flammarion, 1994, entièrement consacré à l'idée d'harmonie préétablie.
[5] Il nous est ainsi impossible de souscrire à cette remarque d'Yves Rossetti : « Le raisonnement qui conduit à proposer une réponse positive à la question de Molyneux est basé sur la notion que les perceptions permettent d'extraire des idées abstraites de l'environnement ». Y. Rossetti, « Diderot et la question de Molyneux. La vision et les autres modalités sensorielles », *op. cit*., p. 7.
[6] Il est vraisemblable que Boullier ait pris connaissance de la thèse leibnizienne de l'harmonie préétablie grâce au recueil de Des Maizeaux, qui, en 1720, fut édité en France, et permit ainsi une diffusion de la philosophie de Leibniz. Cf. P. Des Maizeaux, *op. cit*., cinquième écrit de Mr Leibniz, ou réponse à la quatrième réplique de Mr Clarke, section 87, p. 129 : « Elles [*sc*. les âmes] sentent ce qui se passe hors d'elles, par ce qui se passe en elles, répondant aux choses de dehors ; en vertu de l'*Harmonie* que Dieu a préétablie, par la plus belle et la plus admirable de toutes ses productions ; qui fait que *chaque substance simple* en vertu de sa nature, est, pour dire ainsi, une *concentration* et un *miroir vivant de tout l'univers* suivant *son point de vue* ».
[7] Il faut nuancer ce point : selon Boullier, l'action de l'âme sur le corps est parfaitement intelligible, mais non pas celle du corps sur l'âme. Cf. *Essai philosophique sur l'âme des bêtes*, *op. cit*., seconde partie, chap. XVIII, p. 479 : « Mais cela même que je viens d'observer est un fâcheux inconvénient pour ce système ; il ne peut dès lors être vrai qu'à moitié ; s'il explique

néanmoins que l'harmonie préétablie ne constitue pas une explication satisfaisante de leurs rapports. Il lui préfère l'occasionnalisme de Malebranche. L'auteur de l'*Essai philosophique sur l'âme des bêtes* fait d'abord remarquer que le système de Leibniz rend tout à fait superflue l'existence des corps :

> […] dans l'harmonie préétablie où notre âme éprouve toute cette suite d'impressions par une loi que lui impose sa propre essence, les corps ne sont ajoutés aux esprits que pour former une symétrie inutile par la correspondance de leurs changements avec ceux de l'âme[1].

C'est ensuite l'argument de la passivité de la sensation que Boullier invoque pour rejeter l'harmonie préétablie :

> Les actions spontanées de l'animal supposent un principe libre, qui dirige et produit ces actions : réciproquement les idées involontaires, et les diverses impressions que mon âme reçoit, me convainquent qu'elle n'est pas la source de ses propres sensations, mais que le corps influe sur elle[2].

Aussi l'occasionnalisme apparaît-il comme le système le plus vraisemblable pour rendre compte des rapports de l'âme et du corps[3] : à l'occasion des mouvements des corps de la nature, Dieu cause en nous différents sentiments. La question qui se pose est dès lors la suivante : si, comme nous allons le voir, la doctrine de l'harmonie préétablie motive, chez Leibniz, la distinction de la sensation et de l'idée, comment Boullier peut-il reprendre à son compte cette distinction, tout en refusant la métaphysique qui la sous-tend ? Car ce n'est pas la distinction de Malebranche qu'il reprend à son compte : d'après lui, nous ne voyons pas les idées en Dieu, mais bel et bien en nous-mêmes.

La préséance de l'idée sur la sensation

Il n'y a nul hasard à ce que Leibniz, juste avant de répondre à son tour au problème de Molyneux, fasse allusion à sa doctrine de l'harmonie préétablie : celle-ci détermine une conception tout à fait originale de l'idée, qui constitue le fondement de la réponse positive qu'il y apporte. La question du savant irlandais offre en effet à l'auteur des *Nouveaux essais* l'occasion de confirmer « combien il faut distinguer les images des idées exactes, qui consistent dans les définitions[4] ». L'enjeu est le même pour Boullier[5] :

---

en quelque sorte comment le corps obéit aux volontés de l'âme par ses mouvements, il n'explique point comment l'âme obéit si facilement à son tour aux impressions du corps ; il rend raison de l'action ; il n'en rend aucune de la sensation ».

[1] *Ibid*., chap. XVI, note 9, p. 462.

[2] *Ibid*., chap. XVII, p. 471.

[3] *Ibid*., chap. XVI, note 9, p. 462.

[4] *Nouveaux Essais*, *ibid*., p. 107.

[5] Ainsi que pour Hutcheson. Voir sa lettre du 6 septembre 1727 à William Mace, « Original letter from Dr. Francis Hutcheson to Mr. William Mace, professor at Gresham College, 6 september 1727 », *European Magazine And London Review*, septembre 1788, p. 158-160. Hutcheson conçoit sa réponse positive à Molyneux comme un refus de

> La question est de savoir si la vue et le tact, quoique sensations très différentes, ne renferment pas la même idée foncière, ne représentent pas le même objet, et n'affectent pas l'esprit de telle manière qu'il lui soit naturel de les rapporter à ce même objet, comme à leur fondement ou principe commun, en disant : ce que je tâte et ce que je vois est une substance étendue[1].

Nous verrons cependant que l'auteur de l'*Essai philosophique sur l'âme des bêtes* infléchit considérablement la distinction leibnizienne de l'idée et de la sensation. Pour l'heure, montrons comment la doctrine de l'harmonie préétablie détermine, pour Leibniz, ce qu'il faut entendre par « idée ».

D'après le philosophe de Hanovre, puisque les corps extérieurs ne constituent pas même les causes occasionnelles des sensations de l'âme[2], mais que celle-ci, en vertu de la spontanéité qui lui est propre[3], tire de son propre fond tout ce qui survient en elle, les idées qui sont les siennes ne sauraient être définies, à la manière de Descartes, comme la « forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées[4] ». Selon cette conception cartésienne, analysée par Leibniz dans le *Discours de métaphysique*, l'idée est la forme qui vient s'appliquer à ce qu'on pourrait nommer, en empruntant le vocabulaire aristotélicien, une « matière première », c'est-à-dire une abstraction vide de toute forme. La forme apporte une détermination qui vient différencier l'âme, produisant une pensée particulière. L'idée est la « différence de nos pensées[5] » en ce qu'elle vient déterminer une indétermination pure, indifférente à recevoir telle ou telle forme, et cette différenciation justifie le fait que chaque pensée sera également différente. Penser ainsi l'idée revient à faire de l'âme une tablette vide et passive[6] – de telle sorte que Leibniz ramène ici la conception cartésienne de l'idée à celle de Locke.

---

l'immatérialisme de Berkeley, fondé sur la différence de nature entre les sensations et les idées. Mais, contrairement à Synge, (cf. première partie, note 191), il ne fait pas de la sensation une sorte d'idée : selon lui, une même idée accompagne les sensations différentes de la vue et du toucher (mais, à l'inverse de Leibniz ou de Boullier, il n'explicite pas la façon dont cette idée se forme) : « Messieurs Locke et Molyneux se sont tous les deux fourvoyés sur la question du cube et de la sphère présentés à un aveugle-né à qui l'on a rendu la vue. Certes, celui-ci n'identifierait pas immédiatement la sphère à l'aide de son apparence de surface plane et ombragée, mais serait capable de distinguer entre son apparence uniforme, et l'apparence cubique de l'autre figure ». *Ibid*., p. 159.

[1] *Essai philosophique sur l'âme des bêtes*, deuxième partie, chap. VI, p. 330.

[2] Ce qui est le cas chez Descartes, dans la mesure où d'après lui, les corps ne sont pas les causes immédiates des sensations de l'âme, mais suscitent des impressions corporelles qui sont ensuite traduites en sentiments.

[3] En effet, l'individu est par essence une notion complète, c'est-à-dire qui enferme en elle tous les prédicats du sujet. Cf. *Discours de métaphysique*, *op. cit*., art. 8, p. 43 : « Or il est constant que toute prédication véritable a quelque fondement dans la nature des choses […]. Ainsi il faut que le terme du sujet enferme toujours celui du prédicat, en sorte que celui qui entendrait parfaitement la notion du sujet, jugerait aussi que le prédicat lui appartient. Cela étant, nous pouvons dire que la nature d'une substance individuelle ou d'un être complet est d'avoir une notion si accomplie qu'elle soit suffisante à comprendre et à en faire déduire tous les prédicats du sujet à qui cette notion est attribuée ». C'est ainsi la définition de l'inhérence logique qui permet d'expliquer que tout ce qui arrive à une substance, aussi bien ses pensées que ses actions, est toujours déjà compris dans sa notion.

[4] *Réponses aux secondes objections*, *op. cit*., p. 124.

[5] *Discours de métaphysique*, art. 26, p. 63.

[6] *Ibid*. : « […] et de cette manière nous n'avons l'idée dans l'esprit qu'en tant que nous y pensons, et toutes les fois que nous y pensons de nouveau, nous avons d'autres idées de la même chose, quoique semblables aux précédentes ».

Ainsi, tant pour Descartes que pour l'auteur de l'*Essay*, l'aveugle qui recouvre la vue reçoit *de l'extérieur* des idées de figures. Jamais Descartes n'a prétendu que percevoir consistait à appliquer des idées innées à l'expérience. Selon lui, l'aveugle-né identifierait les objets posés face à lui parce que les sensibles de la vue et du toucher sont essentiellement communs ; pour Locke, celui-ci n'en serait pas capable parce que l'institution de nature est selon lui impuissante à produire une telle communauté des idées. Mais il n'empêche que, pour l'un comme pour l'autre, les sensations qui se présentent à la vue de l'aveugle épuisent les idées de figure auxquelles elles correspondent.

Pour Leibniz, de la définition cartésiano-lockéenne de l'idée découle une conséquence qui en signale à elle seule l'insuffisance : même lorsque c'est le même objet qui est visé dans l'acte de penser, l'idée de la même chose n'est pas la même idée, car elle ne consiste pas dans le même acte de penser[1]. Dès lors, l'idée n'entretient avec les choses aucun rapport stable. Avec une telle conception de l'idée, la vérité n'a plus aucun fondement dans notre esprit. Pour l'auteur du *Discours de métaphysique*, c'est la raison pour laquelle l'idée doit bien plutôt être conçue comme « la qualité » que l'âme a « de se représenter quelque nature ou forme que ce soit[2] ». Cette qualité que possède l'âme est plus que la simple faculté de recevoir telle ou telle idée[3]. Elle n'est pas le processus de réalisation de quelque chose qui manquerait, mais ce qui assure le passage de la possession de l'idée à son exercice. Elle est donc une virtualité ou, toujours pour employer le vocabulaire aristotélicien, une « puissance seconde » : nullement une faculté acquise, mais une disposition, un *habitus* qui nous appartient par nature. Ainsi, les idées pour Leibniz sont des dispositions, des habitudes ou des virtualités, non des actes de penser, des pensées toutes faites en réserve dans un contenant qui serait l'esprit. Selon la conception cartésienne, l'existence de l'idée se résume à un acte de penser, ici, l'acte de penser ne fait qu'actualiser une forme toujours présente en nous.

Dans ce cadre, l'idée précède la sensation – non pas au sens où l'idée de cercle se trouverait dans l'âme avant toute expérience et déterminerait les données sensibles, mais en cela que simultanément à l'action de la sphère sur le corps s'actualise une idée, celle de cercle, qui possède à l'égard de la sensation dans laquelle elle se manifeste une indépendance, celle de sa virtualité (et non pas celle d'un contenu). Ainsi, l'actualisation de l'idée ne peut avoir lieu que si elle est motivée par quelque chose et qu'elle vise telle nature déterminée. Cette « occasion d'y penser » est fournie par l'expérience, comme le travail du sculpteur est nécessaire pour actualiser Hercule, bien que sa forme fût déjà virtuellement présente dans le bloc de marbre[4]. De la sorte, la sensation ne saurait être confondue ni avec l'idée, ni avec cette occasion d'y penser : la sensation, selon Leibniz, est la forme

[1] L'identité de l'idée est alors spécifique et non pas numérique.
[2] *Ibid*., p. 64.
[3] À l'inverse de Descartes, qui réduit finalement l'innéité de l'idée à une telle faculté de l'âme.
[4] Cf. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, *op. cit*., préface, p. 40 : « Car si l'âme ressemblait à ces tablettes vides, les vérités seraient en nous comme la figure d'Hercule est dans un marbre, quand le marbre est tout à fait indifférent à recevoir ou cette figure ou quelque autre. Mais s'il y avait des veines dans le marbre qui marquassent la figure d'Hercule préférablement à d'autres figures, cette pierre y serait plus déterminée, et Hercule y serait comme inné en quelque façon, quoiqu'il fallût du travail pour découvrir ces veines, et pour les nettoyer par la polissure, en retranchant ce qui les empêche de paraître ».

que prend l'idée actualisée, lorsque à la spontanéité de l'âme répond dans le corps l'action des objets extérieurs[1].

C'est ainsi que selon le philosophe de Hanovre, un aveugle-né à qui l'on rend la vue sera capable d'identifier[2] un cube et une sphère posés face à lui, *à condition qu'on lui précise qu'il s'agit pour lui de discriminer ces deux objets :*

> Il me faudrait du temps pour méditer cette question, qui me paraît assez curieuse : mais puisque vous me pressez de répondre sur-le-champ, je hasarderai de vous dire entre nous que je crois que, supposé que l'aveugle sache que ces deux figures qu'il voit sont celles du cube et du globe, il pourra les discerner, et dire sans toucher : ceci est le globe, ceci le cube[3].

Cette condition, que Leibniz hésite à considérer comme une modification apportée à la question du savant irlandais, ou comme l'un de ses présupposés[4], est en réalité d'ores et déjà comprise dans la formulation de Molyneux[5]. Cependant, que le philosophe de Hanovre insiste à plusieurs reprises sur le fait que le succès de l'aveugle-né est suspendu à cette condition n'en est pas moins essentiel, dans la mesure où c'est là signaler son refus de deux thèses diamétralement opposées : celle, d'une part, de la production des sensibles communs *via* l'institution de nature (Descartes), et celle, d'autre part, de l'innéité actuelle, et non pas virtuelle des idées (Platon). En effet, une telle condition n'aurait pas été nécessaire à la « réponse » de Descartes au problème de Molyneux. Si les sensations visuelles apparaissent d'emblée comme des idées communes à celles du tact, il suffit à l'aveugle d'ouvrir les yeux pour reconnaître les objets qu'il appréhendait par le tact. Réciproquement, si les sensations peuvent être identifiées à l'aune d'idées précontenues dans l'âme, il n'est pas besoin non plus qu'il sache quels objets se trouvent placés devant lui. La condition soulignée par Leibniz témoigne donc de la singularité de sa théorie de la perception : d'un côté, parce qu'il ne dispose d'aucune idée actuelle de figure susceptible de venir s'appliquer à ses données sensibles, il faut que l'aveugle-né soit informé de la nature des objets qu'il observe, mais, d'un autre côté, cette condition

[1] Cf. M. Parmentier, *Leibniz-Locke*, *op. cit*., p. 193 : pour Leibniz, « Locke a raison de souligner le rôle incontournable des expériences dans la genèse des connaissances humaines, mais il se trompe sur leur nature. Le sensible n'est pas origine mais cause occasionnelle, son rôle est d'admonester, de « faire penser à ». Cette remarque pourrait aussi s'appliquer à Descartes.

[2] Dans une perspective lockéenne, une telle identification est proprement impensable (l'auteur de l'*Essay* en est d'ailleurs parfaitement conscient), dans la mesure où l'idée est immanente au sensible : elle peut certes en être abstraite, mais en aucun cas le précéder, serait-ce au titre de virtualité. La sensation, pour Locke, n'entretient pas avec l'idée des rapports analogiques, elle est l'idée qui, dès lors, ne peut se rencontrer telle quelle dans une autre sensation.

[3] *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre II, chap. IX, § 8, p. 106.

[4] *Ibid*., p. 107 : « Si vous voulez peser ma réponse, vous trouverez, Monsieur, que j'y ai mis une condition qu'on peut considérer comme comprise dans la question, c'est qu'il ne s'agisse que de discerner seulement, et que l'aveugle sache que les deux corps figurés qu'il doit discerner y sont, et qu'ainsi chacune des apparences qu'il voit est celle du cube ou celle du globe ».

[5] Sur ce point, nous ne nous accordons donc pas avec Laura Berchielli, qui considère que Leibniz modifie les termes du problème de Molyneux.

une fois remplie suffit à lui faire identifier le cube et la sphère, dans la mesure où ses sensations visuelles, quoique différentes de ses sensations tactiles, constituent l'actualisation *de la même idée*[1].

Il est donc essentiel de distinguer radicalement l'idée de l'image. Par « image », Leibniz n'entend pas seulement les peintures visuelles bidimensionnelles, mais toute sensation en tant qu'elle est *et* sensible *et* représentative – de telle sorte que les sensations tactiles, selon lui, constituent des espèces d'images. Tout en écrivant que « toutes nos idées sont comme des images des choses », Descartes, nous l'avons vu, distinguait déjà l'idée véritable, qui est une conception de l'esprit, de la sensation-image. Leibniz, en reconduisant cette distinction, accuse son prédécesseur d'avoir encore confondu les deux termes. Car pour Descartes, la sensation est une idée, tandis que, pour Leibniz, si la sensation s'accompagne bien d'une idée, elle n'en est pas une à proprement parler. La façon dont le philosophe de Hanovre dépasse la conception cartésienne de l'idée est particulièrement manifeste dans ce texte, dans lequel il conteste plus directement celle de Locke :

> Cet exemple [*sc.* du polygone à mille côtés] fait voir qu'on confond ici l'idée avec l'image. Si quelqu'un me propose un polygone régulier, la vue et l'imagination ne me sauraient point faire comprendre le millénaire qui y est ; je n'ai qu'une idée confuse *et de la figure et de son nombre*, jusqu'à ce que je distingue le nombre en comptant. Mais l'ayant trouvé, je connais très bien la nature et les propriétés du polygone proposé […], et par conséquent j'en ai cette idée, mais je ne saurais pas avoir l'image d'un chiliogone […][2].

Ainsi, contre l'interprétation de Locke, Leibniz affirme que l'idée du chiliogone présenté aux sens n'est pas mi-partie distincte (du point de vue du nombre), mi-partie confuse (du point de vue de la figure), mais confuse de part en part, puisqu'il n'est pas possible de distinguer cette image de celle d'un autre polygone possédant un très grand nombre de côtés. Si le nombre permet d'en obtenir une idée claire et distincte, celle-ci ne consiste pas dans une image, qu'il n'est, au demeurant, pas possible de se forger, mais dans une définition : l'idée, c'est-à-dire ce qui délivre une connaissance de l'objet, n'est donc pas image, mais conception de l'esprit.

Cependant Leibniz, dans ce texte, qualifie d' « idée » l'image du chiliogone : est-ce à dire que pour lui une image, c'est-à-dire une sensation, puisse cependant être une idée ? Au sens propre, non : le philosophe de Hanovre écrit ainsi, quelques lignes plus bas, que « cet exemple sert à mieux entendre la différence des idées, *ou plutôt celle de l'idée et de l'image*[3]. » La thèse cartésienne est proprement dépassée : une sensation, pour Leibniz, n'est pas une idée, précisément parce qu'elle est confuse par nature. Si la sensation, d'après le philosophe de Hanovre, emporte avec elle une confusion intrinsèque, c'est au sens où elle ne délivre pas les traits distinctifs de l'objet – où elle ne permet pas de le

[1] Cf. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre II, chap. V, p. 100 : « Ces idées, qu'on dit venir de plus d'un sens, comme celles de l'espace, figure, mouvement, repos, sont plutôt du sens commun, c'est-à-dire de l'esprit même, car ce sont des idées de l'entendement pur ».
[2] *Ibid*., chap. XXIX, § 13, p. 202 (nous soulignons).
[3] *Ibid*., chap. IX, § 8, p. 107.

distinguer d'un autre à coup sûr, comme l'atteste l'exemple du chiliogone. Mais il ne faut pas croire que, pour Leibniz, *certaines* images possèdent une distinction qui, en raison de sa complexité, échapperait au polygone à mille côtés : selon lui, et contrairement à Descartes, l'image du triangle n'est pas plus distincte que ne l'est celle du chiliogone, dans la mesure où elle ne fournit pas la connaissance de son objet (c'est-à-dire celle d'une figure dont les trois angles sont égaux à deux droits), que seule fournit la *définition* du triangle[1].

Parce qu'il en fait la conséquence de la doctrine des petites perceptions, mais non pas de celle de l'harmonie préétablie, Boullier, quant à lui, parvient à concilier la distinction de l'idée et de la sensation avec son refus de la théorie leibnizienne de l'union : d'après lui, les idées ne sont pas des dispositions de l'âme dont la plupart s'actualisent sous la forme de sensations, elles *sont* les perceptions inaperçues qui les précèdent, et deviennent conscientes lorsque la réflexion s'y applique. Ainsi, dans sa « digression sur la nature des sensations[2] », Boullier énumère « quatre différences entre nos sensations et nos idées[3] ».

1° Tandis que les idées sont claires par nature, les sensations sont obscures. Nous remarquerons que la confusion que Leibniz impute aux idées est nommée ici « obscurité ». Ce déplacement n'a rien d'accidentel : pour Boullier, les sensations sont obscures en cela qu'elles « ne montrent distinctement aucun objet[4] ». L'auteur de l'*Essai philosophique sur l'âme des bêtes* radicalise ainsi la position leibnizienne en refusant d'attribuer à la sensation une véritable réalité objective : l'indistinction de la sensation ne signifie pas pour lui l'impuissance de celle-ci à délivrer tous les traits distinctifs de l'objet, mais son incapacité à représenter dans sa singularité le moindre objet.

2° Si je suis maître de manipuler mes idées à ma guise, l'attention que je porte à mes sensations est strictement relative à leur intensité. La perception sensible comme lieu de la soumission à la nature : telle est l'idée que Boullier, à la suite de Descartes et de Leibniz, fait sienne à son tour, et que les empiristes parviennent à dépasser.

---

[1] Sur ce point, nous nous reporterons à un autre texte de Leibniz, *Les Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées,* Paris, Vrin, 2001. Le philosophe de Hanovre y distingue de la façon suivante les différentes sortes de « connaissances » ou de « notions » que nous pouvons avoir : selon qu'elle permet ou non de reconnaître son objet, une notion peut être soit claire soit obscure. Une notion claire peut encore être soit distincte soit confuse, selon qu'elle autorise ou non l'énumération des traits de l'objet permettant de le distinguer d'un autre. Une notion distincte peut encore être adéquate ou inadéquate, selon que les éléments ainsi énumérés sont connus de façon distincte ou confuse. Mais ce n'est pas cette dernière distinction qui nous intéresse ici. Une chose nous importe au premier chef : dans ce texte également, ce ne sont pas les idées (mais les notions en général, et en particulier les sensations) qui peuvent s'avérer confuses. Or, la façon dont Leibniz dépasse ainsi les thèses cartésiennes sera reprise et modifiée au XVIII[e] siècle, notamment par Condillac : pour l'auteur de l'*Essai* (nous le verrons en détail ultérieurement) soit une idée est une idée et alors elle n'est pas confuse, soit elle n'est pas une idée – ce qui n'est autre que la thèse de Leibniz, à cette différence (fondamentale) près que Condillac range les sensations parmi de telles idées.

[2] Boullier, *Essai philosophique sur l'âme des bêtes*, deuxième partie, chap. VI, p. 305.

[3] *Ibid*., § 3, p. 309.

[4] *Ibid*.

3° « Les pures idées n'emportent aucune sensation, mais les sensations ont toujours un certain rapport à l'idée du corps[1] » : d'accord avec Leibniz contre Descartes pour opposer idée et sensation, Boullier se distingue du philosophe de Hanovre en faisant de la sensation l'effet confus d'une idée bien particulière, celle des mouvements corporels.

4° Tandis que « mes idées sont simples ou se peuvent réduire à des perceptions simples[2] », les sensations sont composées d'une multitude de perceptions inaperçues. Survient alors la démonstration de cette thèse, que nous avons examinée en première partie. C'est seulement à son terme que seront pleinement justifiés les trois premiers points : les idées ne sont autre chose que ces perceptions qui ont pour objet les mouvements corporels imprimés sur le *sensorium*, occasionnés par l'action des objets sur les organes sensoriels. Et Boullier de signaler :

> Si ces [*sc*. celles qui surviennent en l'âme suite à l'action des objets sur le corps] perceptions ne se succédaient pas si rapidement l'une à l'autre, si elles ne s'offraient pas à la fois en si grand nombre, si l'ordre dans lequel elles s'offrent et se succèdent ne dépendait pas de celui des mouvements extérieurs, s'il était au pouvoir de l'âme de le changer ; si tout cela était, les sensations ne seraient plus que de pures idées qui représenteraient divers ordres de mouvements[3].

Aussi les sensations sont-elles des idées trop rapides pour l'âme. Lorsqu'elle est submergée par les mouvements du dehors, l'âme est condamnée à sentir et à ne pouvoir penser : la sensation est la marque de la confusion de l'âme, induite par la multiplicité des idées[4]. En somme, la sensation indique à elle seule les limites intrinsèques de l'âme humaine : elle ne la limite pas, mais signale que si l'âme était plus puissante elle ne sentirait pas. Aussi la sensation est-elle le signe de notre impuissance à penser le mouvement et la multiplicité.

Chez Boullier, la théorie des petites perceptions sous-tend donc à elle seule la distinction de la sensation et de l'idée. De ce fait, cette distinction est devenue une véritable opposition, à tel point que la notion de sensation de figure apparaît désormais comme une contradiction dans les termes :

> Par l'idée claire et distincte, je vois le cercle étendu et rond, et je lui attribue ce que j'y vois clairement, l'étendue et la rondeur. Par la sensation, j'aperçois confusément une multitude et une suite de petits mouvements que je ne puis discerner, qui me réveillent l'idée claire du cercle, mais qui me le montrent agissant sur moi d'une certaine manière[5].

---

[1] *Ibid*., § 3, p. 310.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid*., § 7 p. 314.
[4] *Ibid*., p. 314-315 : « L'âme se les représente bien, mais en petit, mais dans une rapidité qui la confond, qui l'empêche de démêler une idée d'avec l'autre, quoiqu'elle soit vivement frappée du tout ensemble, et qu'elle distingue très nettement telle suite de mouvements d'avec telle autre suite, tel ordre, tel amas de perceptions d'avec tel autre ordre et tel autre amas ».
[5] *Ibid*., § 16, p. 327.

D'où la radicalité de la critique que Boullier adresse à la résolution lockéenne du problème de Molyneux :

> Ce philosophe [*sc.* Locke] prétend qu'un aveugle de naissance auquel on aurait appris à distinguer par l'attouchement un cube d'avec un globe de même grosseur en sorte qu'il n'ait qu'à les toucher pour dire quel est le cube et quel est le globe, s'il acquiert tout d'un coup l'usage des yeux, ne saurait par la vue seule faire le même discernement entre ces deux solides, ni dire, voici le cube, voilà le globe, à moins qu'il n'y touche […][1].

Mais en réalité,

> L'idée du globe vu, par exemple, et l'idée du globe touché sont la même idée essentielle, quoique diversement modifiée par différents accompagnements de perceptions accessoires[2].

Ainsi, d'après Boullier, c'est la confusion de l'idée avec la sensation qui a conduit Locke à répondre négativement à la question de son ami irlandais. Plus précisément, si Locke a répondu « non » au problème de Molyneux, c'est qu'il a estimé que les sensations visuelles n'avaient rien de commun avec les sensations tactiles, ce qui, selon Boullier, est exact, mais surtout qu'il en était de même des idées issues de ces deux sens, ce qui, en revanche, n'est pas le cas. Autrement dit, Locke aurait transféré de façon illégitime l'hétérogénéité des sensations vers les idées correspondantes, en présupposant indûment l'identité des deux termes. Mais selon Boullier, l'idée, loin d'être ainsi réductible à la sensation qui l'accompagne, n'a rien de sensible mais se définit comme la représentation mentale d'un objet. Ainsi, bien que perçue différemment par les différents sens, une même figure imprimera dans l'âme une idée commune aux cinq organes sensoriels. L'aveugle-né reconnaîtra visuellement les figures qu'il connaissait auparavant par le seul tact, parce que tout en recevant des sensations tout à fait nouvelles pour lui, il percevra aussi des idées déjà connues de lui, celles du cube et de la sphère :

> Que mes mains touchent, ou que mes yeux voient un corps, l'idée de son étendue s'imprime également par ces deux voies dans mon esprit ; quoique plus distinctement, si l'on veut, et plus nettement par l'une que par l'autre. Que l'aveugle cesse de l'être pour voir le globe qu'il avait manié, il ne lui arrive alors autre chose si ce n'est d'apercevoir, par le moyen de la couleur, cette même idée du globe que le tact lui avait déjà communiquée[3].

[1] *Ibid*., § 18, p. 329.
[2] *Ibid*., p. 329-330.
[3] *Ibid*., p. 330.

Manifestement, Boullier se méprend sur la conception lockéenne de l'idée : jamais le philosophe anglais n'a considéré que les idées issues de la vue n'avaient rien de commun avec celles issues du tact. Selon Locke, les sensations visuelles délivrent des idées de figures planes homogènes aux figures planes issues du tact. L'erreur de Boullier ne fait plus aucun doute dès que l'on s'aperçoit que, croyant citer la réponse de Locke, il cite en fait *textuellement* celle de Molyneux[1] qui, effectivement, fait fond sur l'hétérogénéité des sensations. Mais s'il n'est pas vrai que Locke juge les idées strictement relatives aux organes sensoriels qui les ont occasionnées, il n'empêche que Boullier, par-delà sa faute de lecture, a mis le doigt sur un point capital de la théorie lockéenne de la perception. Car bien que Locke ne confonde pas ces deux termes, il estime néanmoins que la sensation est toujours en même temps une idée. Dès lors, la capacité qu'il reconnaît implicitement à l'aveugle-né d'identifier « à la seconde vue » le cube et la sphère implique une *abstraction*, grâce à laquelle l'esprit peut séparer l'idée de son origine sensible. Pour Boullier au contraire, il suffit à celui-ci de faire usage de sa *réflexion*, pour révéler l'idée dont la sensation constitue *l'effet*. L'auteur de l'*Essai philosophique sur l'âme des bêtes* s'écarte ainsi de Leibniz, pour lequel l'idée *s'exprime* dans la sensation correspondante.

L'analogie comme figure de l'expression

Pour Leibniz, que les idées soient radicalement distinctes des sensations signifie qu'elles ne varient pas nécessairement en fonction du sensible dans lequel elles se manifestent, et que des sensations différentes peuvent éveiller dans l'âme une seule et même idée. Autrement dit, la sensation constitue *l'expression* d'une idée qui aurait pu s'exprimer différemment, si son émergence au niveau de l'âme avait correspondu au mouvement d'un autre organe sensoriel. Le concept d'expression, essentiel comme on sait à la philosophie de Leibniz, nous intéresse ici en tant que rapport de l'idée au sensible[2]. Dans son acception la plus générale, il désigne un type de rapport particulier, une correspondance réglée entre deux entités, fondée sur leur structure, non sur leur apparence :

> […] le module d'une machine exprime la machine elle-même, le dessin scénographique d'une chose dans un plan exprime un solide, le discours exprime les pensées et les vérités, les caractères expriment les nombres, l'équation algébrique exprime un cercle ou une autre figure : et ce qui est commun à ces expressions est que la seule contemplation des rapports *(habitudines)* de l'exprimant nous fait parvenir à la connaissance des propriétés correspondantes de la chose à exprimer. D'où l'on voit qu'il n'est pas

[1] *Ibid*., p. 329-330 : « […] car, ajoute-t-il [*sc*. Locke], cet aveugle pour avoir appris par expérience de quelle manière le globe et le cube affectent son attouchement, n'a pas appris pour cela de quelle manière ils doivent affecter sa vue ».
[2] On sait que ce concept donne aussi à penser le rapport des substances à l'univers tout entier, ainsi que le rapport de l'âme vis-à-vis du corps auquel elle est unie.

nécessaire que ce qui exprime soit semblable à la chose exprimée, *pourvu qu'il se conserve une certaine analogie des rapports (habitudines)*[1].

Aussi des sensations hétérogènes peuvent-elles tout à fait exprimer une seule et même idée. Chez Descartes, au contraire, il existe un hiatus tel entre l'idée-sensation et l'idée-conception, que celle-là ne constitue en aucun cas l'expression ou la traduction de celle-ci. Contre une telle conception, Leibniz s'attache à montrer qu'il est possible de remonter de la sensation à l'idée, alors même que les sensations se distinguent bien plus nettement entre elles que ne l'estimait Descartes.

Dans ce cadre, il est tout à fait remarquable que Leibniz adosse son concept d'expression à celui d'analogie[2]. Cette notion lui permet de penser le rapport idée/sensation dans un régime de dissemblance : la sensation n'exprime pas l'idée parce qu'elle lui ressemble, mais, au contraire, parce qu'elle lui offre, pour paraître, une sphère radicalement distincte de la sienne : celle du sensible. En ce sens l'expression, comme chez Descartes la représentation, suppose la dissemblance. Pour l'auteur de la *Dioptrique*, nous l'avons vu, la perception ne s'effectue pas en dépit, mais en raison même de la différence de nature entre les mouvements corporels et les sensations de l'âme. Si le philosophe de Hanovre rejette l'usage du principe de dissemblance pour ce qui est des sensations, il l'applique en revanche pour retrouver un lien entre celles-ci et les idées, une fois posée leur foncière irréductibilité. Tandis que Descartes avait réservé l'analogie aux rapports entre les couleurs, tels qu'ils peuvent être reconstruits par l'homme[3], Leibniz y recourt afin de préciser celui d'expression : la sensation exprime l'idée au sens où elle en est l'*analogon* sensible, dans la mesure où la figure qu'elle contient possède une structure, non pas semblable à la figure intelligible qu'elle exprime, mais proportionnelle. Comme l'explique très clairement Laura Berchielli, « à partir de la définition algébrique du cercle, il est […] possible de déduire une équation représentant la série des projections de cette figure sur un plan différemment incliné et ainsi de décrire la série des variations perspectives du cercle à la vue. C'est en vertu de ce rapport expressif que la relation entre la définition du triangle et l'image du triangle perçu n'est pas contingente[4] ». Aussi l'analogie perceptive[5], chez Leibniz, n'a-t-elle rien de cette reconstruction conventionnelle que Descartes avait conçue pour atteindre l'intelligibilité des couleurs ; bien plutôt vient-elle établir que la sensation n'a pas besoin de l'homme pour paraître intelligible.

Nous sommes maintenant en mesure de comprendre pourquoi l'aveugle-né de Leibniz sera capable d'identifier les objets placés devant lui « par les principes de la raison, joints à ce que

[1] *Quid sit idea*, GP volume VII, p. 263-264.
[2] Concept qui, en revanche, est absent de l'*Essay* de Locke.
[3] Cf. *Règles pour la direction de l'esprit*, *op. cit*., règle XII, p. 74-75 et règle XIV, p. 110 : « […] quoiqu'un objet puisse être dit plus ou moins blanc qu'un autre, de même un son plus ou moins aigu, et ainsi du reste, nous ne pouvons cependant définir avec exactitude s'il y a dans cet écart un rapport double ou triple, etc. à moins de recourir à une analogie avec l'étendue d'un corps figuré ». D'où cette conclusion de J.-P. Cavaillé *(op.cit.,* p. 109), inspirée de la thèse de J.-L. Marion (*Sur la théologie blanche de Descartes*, *op. cit*.) : « […] Descartes réduit l'analogie à une fonction de représentation géométrique des multiplicités et des grandeurs ».
[4] Laura Berchielli, *op. cit*., p. 99.
[5] Pour Leibniz, l'idée exprime aussi la chose, et lui est donc également analogue.

l'attouchement lui a fourni auparavant de connaissance sensuelle[1] ». Le philosophe de Hanovre, contrairement à William Molyneux, nous facilite la tâche en précisant les raisons de sa réponse :

> Le fondement de mon sentiment est que dans le globe il n'y a pas de points distingués du côté du globe même, tout y étant uni et sans angles, au lieu que dans le cube il y a huit points distingués de tous les autres[2].

Ces « points distingués », dont Leibniz souligne l'existence à la fois dans la sensation tactile que l'aveugle a auparavant éprouvée en manipulant le cube, et dans la sensation visuelle occasionnée ensuite par cet objet, ne sont autres que la manifestation même de l'analogie de l'idée et du sensible : en dépit de la différence spécifique qui existe entre les images de la vue et celles du tact, l'aveugle-né pourra identifier le cercle et le carré vus, parce que de telles sensations présentent une structure analogue à celles que le tact lui a auparavant procurées – analogie inter-sensorielle elle-même fondée sur celle qui existe entre l'idée et le sensible dans lequel elle se manifeste : la notion d'angles, indissociable de la définition du cube, se traduit dans le sensible par l'apparence de points, qu'il soient visibles ou bien tactiles.

Boullier, quant à lui, oppose à ce point idée et sensation qu'il lui est impossible de mobiliser le concept leibnizien d'expression pour déterminer leur rapport. Pour la même raison, idée et sensation ne sont pour lui nullement analogues. C'est la raison pour laquelle il estime que les « points distingués » du cube ne sont pas sensibles, mais uniquement intelligibles. Ainsi,

> [L'esprit] ne saurait distinguer dans cette étendue de perception, *les points insensibles* qui la composent ; à peu près comme dans la Voie lactée où un nombre prodigieux de petites étoiles voisines n'offrent à l'œil qu'une traînée de lumière, ou comme lorsqu'un flambeau est agité en rond avec beaucoup de vitesse, au lieu de voir le mouvement circulaire d'un seul point lumineux, on voit tout un cercle de flamme[3].

L'auteur de l'*Essai philosophique sur l'âme des bêtes* n'abandonne pas pour autant le concept d'analogie : il en déplace seulement le point d'application, pour lui faire désigner les rapports que la sensation entretient avec sa cause, à savoir l'ensemble des mouvements imprimés par les corps sur les organes sensoriels. Il s'agit pour lui, nous l'avons vu, de réfuter la doctrine cartésienne de l'institution de nature, et d'établir, après Leibniz, que les sensations sont les suites des impulsions mécaniques dont le corps est affecté. C'est à cette fin qu'il mobilise l'idée d'analogie, depuis une posture qui ne présuppose pas le recours à des principes métaphysiques, tel celui de raison suffisante.

---

[1] *Nouveaux essais*, livre II, chap. IX, § 8, p. 107.
[2] *Ibid*., p. 107.
[3] *Essai philosophique*, deuxième partie, chap. VI, § 9, p. 317.

Que les sensations soient analogues à leurs causes signifient qu'elles ne leur sont pas univoques – cela Boullier le concède aisément à ses adversaires : une sensation, en tant que modification de la substance spirituelle, n'est pas de la même nature qu'un mouvement, qui, lui, est une modification de la substance corporelle. Mais cela signifie aussi qu'elles ne leur sont pas non plus équivoques, parce que dans l'ordre qui est le leur, elles ne cessent pas de ressembler à leurs causes. Boullier commence par remarquer que les rapports qu'entretiennent entre eux les différents genres de sensations reproduisent les rapports qu'entretiennent entre elles toutes les causes intermédiaires qui les ont engendrés, depuis les particules de matière issues des objets des sens jusqu'aux mouvements des nerfs, en passant par les organes sensoriels :

> La vue est quelque chose de plus délicat et de plus subtil que l'ouïe ; l'ouïe a visiblement un pareil avantage sur l'odorat et sur le goût ; et ces deux derniers genres de sensations l'emportent par le même endroit sur celui du toucher. On observe les mêmes différences entre les organes de nos sens, pour la composition de ces organes, pour la délicatesse des nerfs, pour la subtilité et la vitesse des mouvements, pour la grosseur des corps extérieurs qui affectent immédiatement ces organes[1].

Si la sensation visuelle est à la sensation auditive ce que l'œil est à l'oreille, le nerf optique au nerf auditif, et les particules de lumière aux particules d'air, autrement dit, si les degrés de subtilité qui se trouvent entre les différents genres de sensations se retrouvent entre leurs causes corporelles, alors très certainement existe-t-il des rapports secrets entre ces genres de sensations et leurs causes, qui rendent compte qu'un même degré de subtilité s'y rencontre.

Boullier établit ensuite une seconde série d'analogies de proportionnalité fondées, non plus sur les différents degrés de subtilité des sensations et des organes, mais sur leur essence même :

> Par exemple, l'odorat et le goût s'avoisinent beaucoup, et tiennent assez l'un de l'autre. Nous avons déjà dit en passant, l'analogie qui se remarque entre les sons et les couleurs[2].

Si ce que l'odeur est à la saveur, le nez l'est au palais, ce n'est pas que le même degré de subtilité se retrouve de l'un à l'autre des deux rapports, mais que le nez ressemble autant au palais que l'odeur à la saveur – ce qui vient attester d'une ressemblance invisible entre l'odeur et les mouvements imprimés au niveau du nez. Ainsi, l'analogie invisible entre la sensation et ses différentes causes mécaniques n'a pu être mise au jour que par la médiation d'analogies visibles. Si la sensation est analogue aux mouvements imprimés sur le *sensorium*, mais aussi aux nerfs qui ont transporté ces mouvements, aux organes qui les ont transmis, et enfin aux mouvements qui y sont imprimés, alors la relation entre ces mouvements et ces sensations ne peut être qu'une relation de cause à effet, et

[1] *Ibid*., § 12, p. 322-323.
[2] *Ibid*., § 13, p. 323.

certainement pas, comme le prétend Descartes, une relation arbitrairement instituée[1]. Autrement dit, les sensations constituent les *effets*, et non les *signifiés* des mouvements corporels.

C'est ainsi à l'aide du concept d'analogie que Boullier, comme Leibniz avant lui, s'attache à réfuter la théorie sémiotique mise en œuvre par Descartes dès le *Monde* – ce qui ne l'empêche nullement d'attribuer le statut de signes aux sensations, bien au contraire : d'après lui, les sensations ne sont pas les signifiés des mouvements corporels, mais les signes (totalement dissemblables) des idées :

> Je suppose que chaque idée qui se présente à notre esprit n'y vient jamais seule, mais accompagnée d'une sensation qui lui est propre ; c'est-à-dire d'un amas de petites idées accessoires, confusément aperçues. Ces perceptions confuses, qui demeurent dans l'âme lorsque l'idée principale à quoi elles tiennent n'est plus présente, servent de moyen pour la rappeler ; du moins pour la discerner sûrement de toute autre à qui une pareille sensation n'appartient point. L'idée qu'on veut rattraper est bien absente, *mais son signe caractéristique toujours présent*, suffit pour exclure tout ce qui n'étant point elle, n'a par conséquent nulle liaison avec ce signe[2].

En ce sens, les sensations sont bien plus proches des signes linguistiques qu'elles ne l'étaient chez Leibniz.

Reprenons l'examen de la réponse leibnizienne au problème de Molyneux. Nous constatons que le philosophe de Hanovre fait de l'existence d'une géométrie commune aux aveugles et aux paralytiques un nouvel argument en faveur de sa réponse positive – et par là même, de sa doctrine de l'expression, qui se trouve ainsi, *via* le problème de Molyneux, sensiblement confortée :

> S'il n'y avait pas ce moyen [*sc*. « les principes de la raison, joints à ce que l'attouchement lui a fourni auparavant de connaissance sensuelle »] de discerner les figures, un aveugle ne pourrait pas apprendre les rudiments de la géométrie par l'attouchement. Cependant nous voyons que les aveugles-nés sont capables d'apprendre la géométrie, et ont même toujours quelques rudiments d'une géométrie naturelle […]. Et il faut que ces deux géométries, celle de l'aveugle et celle du paralytique, se rencontrent et s'accordent et même reviennent aux mêmes idées, quoiqu'il n'y ait pas d'images communes[3].

---

[1] Pour Boullier, le fait que les sensations se distribuent en cinq genres irréductibles n'est donc pas la marque d'une irréductibilité de ces sensations à leurs causes ; bien au contraire, de telles différences génériques attestent de l'analogie secrète qu'elles entretiennent avec les mouvements qui les suscitent et par suite du mécanisme qui préside à leur production. On comprend par là que la thèse qui risque le plus de compromettre le dispositif de Boullier n'est pas tant celle de l'hétérogénéité des sensations, qu'il parvient aisément à intégrer à sa propre théorie du sensible, que celle, qui émerge avec Locke et prend corps chez Diderot et Condillac, du décloisonnement des sensations : si l'on considère comme illégitime la classification des sensations en cinq genres, au motif par exemple qu'une sensation de chaleur est aussi distincte d'une sensation de solidité que d'une sensation visuelle, alors ce sont tous les rapports d'analogie mis en place par Boullier qui s'effondrent et l'arbitraire pur entre la sensation et son organe qui s'introduit.

[2] *Ibid*., § 10, p. 318-319 (nous soulignons).

[3] *Nouveaux essais*, *ibid*.

L'accord de ces deux géométries prouve à lui seul la distinction de l'idée et de l'image (ou encore de l'idée et de la sensation), puisque leurs définitions sont communes en dépit de l'absence de sensibles communs. Nous avons vu comment un empiriste comme Diderot concevait un tel accord dans le cadre d'une théorie de l'origine exclusivement sensible des idées. Pour l'auteur de la *Lettre sur les aveugles*, la rencontre des géométries visuelle et tactile atteste bien l'existence d'une structure géométrique commune aux différentes sensations, mais celle-ci, loin de témoigner de la préséance de l'idée, prouve son immanence au sensible : le fait que les idées de figure doivent être abstraites de la sensation pour devenir authentiquement géométriques condamne la conception leibnizienne. Autrement dit, la nécessité de l'abstraction réfute l'harmonie préétablie : ce n'est pas l'idée qui, à même le sensible, détermine la sensation, mais la sensation qui est porteuse de l'idée.

Leibniz, à la différence de Diderot, ne conditionne pas sa réponse positive au problème de Molyneux au statut de géomètre de l'aveugle-né : il suffit, d'après lui, que l'aveugle en question possède des « rudiments[1] » de géométrie – point n'est besoin que ce soit Saunderson en personne que l'on mette à l'épreuve. Cette différence est absolument capitale, dans la mesure où elle témoigne de l'irréductibilité de leur conception : pour le philosophe de Hanovre, les idées n'ont pas à être abstraites des sensations pour devenir communes ; leur communauté se manifeste de façon analogique au niveau du sensible. Ainsi, comme le souligne très justement Frédéric de Buzon, les géométries de l'aveugle et du paralytique, tout en revenant aux mêmes idées, demeurent foncièrement distinctes : « […] la géométrie de l'aveugle et celle du paralytique privé du toucher diffèrent réellement totalement, même si elles expriment des propriétés communes […][2] ». Pour Diderot, au contraire, la géométrie issue de la vue est exactement la même que celle qui provient du tact, dans la mesure où l'idée devient mathématique uniquement lorsqu'elle a été abstraite du sensible. En distinguant « géométrie » et « géométrie naturelle »[3], Leibniz laisse entendre que la véritable géométrie, celle dont les géomètres ont le monopole et qui consiste en un ensemble de définitions, n'est certes pas le fait de tous, mais que l'expérience sensible suffit néanmoins à actualiser des idées géométriques, dont la naturalité est synonyme de virtualité[4]. Si l'aveugle-né, pour Leibniz, n'a pas besoin d'être géomètre pour résoudre le problème de Molyneux, c'est ainsi qu'il l'est déjà naturellement – nullement que le sensible contient en lui-même les conditions de son intelligibilité.

Enfin, la thèse tout à fait originale que défend Leibniz concernant les rapports idée/sensation rend compte de l'intérêt, surprenant de prime abord[5], dont il fait montre pour les aveugles-nés et les sourds-muets (ce qui n'est pas du tout le cas de Boullier) :

---

[1] *Ibid*.
[2] F. de Buzon, « Géométrie d'aveugle, géométrie de paralytique : la reprise leibnizienne du problème de Molyneux », *op. cit*.
[3] Cf. *Nouveaux essais*, *ibid*., p. 107 : « Cependant nous voyons que les aveugles-nés sont capables d'apprendre la géométrie, et ont même toujours quelques rudiments d'une géométrie naturelle [...] ».
[4] L'idée de « géométrie naturelle » n'a donc pas du tout le même sens chez Leibniz que chez Descartes.
[5] Dans la mesure où Leibniz est, à cet égard, en avance sur son temps.

> Effectivement ce serait quelque chose de fort curieux et même d'instructif de bien examiner les idées d'un aveugle-né, d'entendre les descriptions qu'il fait des figures[1].

Et un peu plus loin :

> Il serait de même fort important d'examiner les idées qu'un homme né sourd et muet peut avoir des choses non figurées, dont nous avons ordinairement la description en paroles […][2].

Si, pour la plupart des empiristes, l'aveugle-né présente l'intérêt de posséder en puissance ce regard vierge de toute expérience, que la fiction imaginée par Molyneux et/ou l'expérience de Cheselden permettront d'actualiser, il constitue, pour Leibniz, le moyen d'étayer sa doctrine de l'expression et de nourrir son projet de caractéristique universelle[3]. Pour ce qui est de la doctrine de l'expression, la figure de l'aveugle[4], mais aussi celle du sourd-muet offre, d'après Leibniz, l'occasion de révéler comment des idées peuvent s'exprimer de multiples façons sans jamais perdre leur identité. C'est ainsi qu'un aveugle-né pourrait communiquer sur la manière dont il conçoit les figures, manière dont nous pouvons déjà prévoir qu'elle n'emporte aucune image de lumière ou de couleurs, mais qui sera en revanche assortie d' « images tactiles ». Diderot, dans la *Lettre sur les aveugles*, fournira de telles indications, mais, dans une perspective leibnizienne, les interprétera de façon erronée, puisqu'il y verra l'inhérence de l'idée à la sensation. Pour Leibniz, au contraire, les idées de figures d'un aveugle-né, tout empreintes qu'elles soient d' « images tactiles », demeurent foncièrement identiques à celles du clairvoyant : aussi attestent-elles, à elles seules, du lien expressif qui les unit aux sensations et, par là même, de leur nature de dispositions internes à l'esprit. Ainsi, pour le philosophe de Hanovre, l'aveugle-né est la figure même de l'idée d'expression.

Pour ce qui est du projet de caractéristique universelle[5], l'aveugle-né est à même, selon Leibniz, non seulement d'accréditer sa possibilité, mais d'aider à sa réalisation. Car s'il est également sourd et muet[6], les idées que le tact réveille en lui ne pourront être signifiées par des mots, et devront passer par des caractères indépendants de l'oralité. De la sorte, l'aveugle sourd et muet est naturellement conduit à forger une langue potentiellement universelle, susceptible de faire correspondre à chaque idée un signe clairement déterminé. Comme le souligne Laura Berchielli, une telle amplification de la question initiale de William Molyneux montre à elle seule que les sensations constituent, pour Leibniz, la matière de la langue dans laquelle s'expriment les idées : « La possibilité de lier deux thèmes apparemment aussi éloignés que l'aveugle-né qui retrouve la vue et le

[1] *Nouveaux essais*, *ibid*.
[2] *Ibid*., p. 108.
[3] Nous devons cette idée à Laura Berchielli.
[4] Il ne s'agit pas de lui rendre la vue, mais de l'interroger sur sa définition des prétendus « sensibles communs ». Il en est de même pour le sourd-muet : le fait qu'il retrouve la faculté d'entendre lui permettra de décrire ses anciennes conceptions (l'intérêt n'est pas qu'il dise ce qu'est un son nouvellement perçu).
[5] Dans la mesure où Laura Berchielli l'a amplement traité, nous ne nous attarderons pas sur ce point.
[6] *Nouveaux essais*, *ibid*.

développement d'une *caracteristica universalis* montre que sensations et signes linguistiques partagent chez Leibniz certaines caractéristiques communes[1] ». Pour le philosophe de Hanovre aussi bien que pour Locke, les sensations constituent donc un authentique langage. Mais, pour lui, il ne s'agit en aucun cas de les concevoir comme les signes des objets qu'elles représentent. Elles constituent bien plutôt les signes des idées qui, à leur tour, signifient les choses. C'est la raison pour laquelle Leibniz, tout en rompant avec Descartes, ne saurait non plus admettre l'idée d'apprentissage perceptif : l'idée de sphère, dont l'image de cercle délivrée par la vue deviendra progressivement le signe, sera toujours de l'ordre de la conception de l'esprit.

Aussi Leibniz et Boullier, tout en héritant de certains traits de l'empirisme lockéen, parviennent-ils à formuler des réponses authentiquement rationalistes au problème de Molyneux. Pour le premier, dans la mesure où la variété des sensations n'est autre que celle des expressions possibles de l'idée dont l'indépendance à l'égard du sens garantit l'association réciproque, l'hétérogénéité des différentes « séries sensibles » n'empêchera pas l'aveugle-né d'identifier les objets qui se trouvent devant lui[2]. Pour le second, celui-ci sera à même de reconnaître et de nommer les objets en question, parce que les sensations constituent les effets d'une seule et même idée, celle du corps affecté.

Puisqu'il s'agit, d'après Leibniz, de comparer deux manifestations différentes de la même idée, encore faut-il savoir que tel et tel objet sont présents devant moi. Sans une telle indication, l'aveugle-né n'aurait pas même imaginé que des images bidimensionnelles pouvaient exprimer des corps solides. D'où la réponse négative que Leibniz apporte à la version *modifiée*[3] du problème de Molyneux, qu'il considère comme la version originale :

> […] mais sans cette instruction préalable [*sc*. la connaissance que se trouvent devant lui un cube et une sphère], j'avoue qu'il [*sc*. l'aveugle-né] ne s'avisera pas d'abord de penser que ces espèces de peintures qu'il s'en fera dans le fond de ses yeux, et qui pourraient venir d'une plate peinture sur la table, représentent des corps […][4].

Cette précision est décisive pour saisir ce que signifie « apprendre » pour Leibniz : non pas, nous l'avons vu, apprendre à *percevoir*, dans la mesure où l'idée de sphère signifiée par l'image de cercle ne s'accompagnera jamais, pour Leibniz, d'une *image* de sphère, mais apprendre à multiplier les expressions d'une même idée – ou encore, apprendre à actualiser les idées à travers ses multiples expressions. Cet apprentissage, nous dit-il, peut prendre deux formes différentes :

[1] L. Berchielli, *op. cit*., p. 122.
[2] À condition, nous l'avons vu, qu'on lui précise qu'une sphère et un cube se trouvent devant lui.
[3] Selon nous, il s'agit bien là de la version modifiée du problème.
[4] *Nouveaux essais*, *ibid*.

> […] jusqu'à ce que l'attouchement l'en aura convaincu, ou qu'à force de raisonner sur les rayons suivant l'optique, il aura compris par les lumières et les ombres qu'il y a une chose qui arrête ces rayons, et que ce doit être justement ce qui lui reste dans l'attouchement : à quoi il parviendra enfin quand il verra rouler ce globe et ce cube, et changer d'ombres et d'apparences suivant le mouvement, ou même quand, ces deux corps demeurant en repos, la lumière qui les éclaire changera de place, ou que ses yeux changeront de situation[1].

La première manière correspond à celle de l'enfant, que l'usage du tact autorise à faire de ses sensations visuelles les expressions de ses idées de figures solides : il est ainsi remarquable que, pour Leibniz, les mouvements du corps propre, et non seulement une *animadversio* purement intellectuelle[2], interviennent dans l'actualisation des idées – là où ceux-ci intervenaient pour Descartes au niveau du décodage des traces cérébrales en sensations de l'âme. La seconde manière, quant à elle, donne à penser que l'enfant est aussi capable de procéder à une telle actualisation sans faire usage du toucher, mais en observant simplement les mouvements que soit la lumière soit les objets eux-mêmes effectueront devant lui : si, dans ce cas, l'apprentissage n'est pas conditionné par un quelconque mouvement du sujet percevant, il implique néanmoins celui de ses objets, de telle sorte que la conception leibnizienne de la perception révèle ici sa structure essentiellement dynamique. Ainsi, la réponse positive de Leibniz au problème de Molyneux ne signifie nullement l'inutilité d'une expérience sédimentée dans le processus d'actualisation des idées : son rôle est d'opposer à Locke une conception de la perception qui préserve la différence de l'idée et de la sensation, et, par là, refuse de penser un progrès de la perception, au profit d'un apprentissage tout à fait singulier, qui consiste à trouver dans le sensible les différents signes d'une même idée. De la sorte, Leibniz est le premier à concevoir un apprentissage non perceptif, proprement idéel, qui repose néanmoins sur une conception sémiotique du sensible[3]. Aussi est-il possible de considérer les sensations comme des signes, sans faire de la perception elle-même le fruit de l'apprentissage c'est-à-dire, en somme, l'objet d'une genèse.

L'*Essai philosophique sur l'âme des bêtes* confirme cette possibilité : sa théorie de l'idée, assortie d'une conception de la sensation comme effet occasionnel du mécanisme corporel, est contradictoire avec la notion d'un progrès d'ordre sensible de notre rapport au monde. Voici d'ailleurs la façon dont Boullier décrit le seul apprentissage autorisé par l'union de l'âme et du corps :

> Cette action de notre âme qui réunit au même objet les diverses sensations qu'elle en reçoit se servant de leur concours pour se former une idée plus nette de cet objet est un raisonnement prompt, subtil,

[1] *Ibid*., p. 108-109.
[2] Cf. *Discours de métaphysique*, *op. cit*., art. 26, p. 64 : « […] notre âme sait tout cela [*sc*. « les vérités très difficiles de la géométrie »] virtuellement, et n'a besoin que d'*animadversion* pour connaître les vérités ».
[3] Nous verrons qu'il en existe une seconde version chez Thomas Reid.

imperceptible, mais naturel, qui du corps même que nous animons s'étend par analogie sur les autres corps qui l'environnent[1].

D'après Boullier, les sensations de genres différents occasionnées par tel objet déterminé éveillent dans l'âme non pas exactement la *même* idée, mais un certain aspect d'une seule et même idée. C'est ainsi que le tact engendre l'idée de telle figure tridimensionnelle, et la vue celle de cette même figure, mais appréhendée en deux dimensions seulement. Dans ce cadre, apprendre consiste à réunir en un seul objet les différents aspects de l'idée – ou encore, à faire des différents genres de sensations les signes d'une seule et même idée, de même que l'on réunit, par exemple, les mots qui signifient différents aspects de la justice pour élaborer son concept. Ainsi, la perception ne varie pas, mais seulement les idées que l'on se fait qui deviennent, à l'occasion de l'expérience sensible, de plus en plus précises. Le progrès des connaissances se borne donc à l'usage de la réflexion : il n'engage nullement la perception elle-même.

C'est pourquoi l'auteur de l'*Essai philosophique sur l'âme des bêtes* limite la genèse à celle des facultés de l'âme, qui doivent s'éveiller pour appliquer aux sensations ce raisonnement « prompt » et « subtil » en charge d'élaborer des idées des corps toujours plus précises :

L'âme commence par sentir, c'est toute son occupation chez les enfants ; ensuite elle discerne, elle réfléchit, elle raisonne dans les hommes faits[2].

Contrairement à ses prédécesseurs rationalistes, et en digne philosophe du XVIII^{e} siècle, Boullier s'attache à décrire la genèse des facultés de l'âme. Seulement, cette genèse ne s'étend pas aux perceptions elles-mêmes, qui constituent le simple matériau d'opérations émergeant progressivement – d'une façon qui, dès lors, reste parfaitement mystérieuse, parce qu'immotivée. Boullier se contente de signaler que toutes les facultés sont depuis toujours enfermées dans la sensation, comme si leur émergence ne supposait aucune circonstance extérieure et obéissait à un dispositif purement internaliste :

Remarquons en passant, qu'à ne considérer que l'âme humaine, la seule sur qui nous puissions parler autrement que par conjecture ; quoique encore nous la connaissions si peu ; ses diverses facultés nous paraissent tellement enchâssées l'une dans l'autre, il y a une si étroite dépendance entre ses divers attributs à nous connus, que dans le moins noble qui est la sensation, tous les autres sont en quelque sorte enveloppés[3].

[1] *Essai philosophique*, *op. cit*., § 19, p. 333.
[2] *Ibid*., chap. II, p. 273-274.
[3] *Ibid*., p. 273.

Ainsi, l'enchâssement des facultés conçu par Boullier est tout l'inverse de la théorie condillacienne de la « sensation transformée » : loin que les opérations de l'âme émergent de la sensation, elles y sont précontenues, de la même façon que l'homme, selon les théoriciens de la préformation, est précontenu dans l'animalcule et se contente de déployer une nature tout entière déterminée par la fécondation. Une telle conception s'inscrit dans l'héritage de Leibniz : les facultés de l'âme sont enveloppées dans la sensation, tout comme la vie de la Monade est enveloppée dans sa substance. Pour les empiristes, au contraire, plus proches en cela de la théorie épigénétique du vivant[1], les opérations intellectuelles sont absentes, y compris virtuellement, de l'esprit des enfants, et apparaissent à l'occasion des circonstances. C'est ainsi que les différents modèles du vivant, mobilisés pour penser la genèse des facultés et/ou du matériau lui-même, contribuent au partage théorique qui s'élabore en cette première moitié du XVIII^{e} siècle.

La théorie de l'apprentissage perceptif en général, et la conception lockéenne en particulier, présente ainsi l'indéniable avantage, sur les thèses d'origine cartésienne, d'admettre que nos perceptions elles-mêmes se transforment au cours du temps. Dans une perspective empiriste, lorsque nous savons d'expérience qu'à grandeurs égales, une plus grande luminosité signifie une plus grande proximité**,** nous ne nous contentons pas de *juger* plus proche le navire dont l'image est plus lumineuse que l'autre : nous le *percevons* plus proche. Il reste cependant difficile à comprendre comment, chez Locke, l'expérience visuelle peut instruire le jugement : comment, sans posséder la moindre connaissance des principes de l'optique, est-il possible d'interpréter les variations d'ombres et de lumière comme des signes du relief des figures ? Une thèse peut être considérée comme une réponse satisfaisante à cet obstacle – et c'est elle qui sera majoritairement adoptée au XVIII^{e} siècle[2] : la vue ne s'instruit pas seule ; elle requiert un maître, le toucher.

[1] Cette théorie, opposée au préformationnisme d'après lequel les êtres vivants sont déjà totalement formés dans l'embryon, stipule que celui-ci se développe et se complexifie au travers de son environnement. Dans le dernier chapitre de cette étude, nous verrons comment Kant, de son côté, mésinterprète l'empirisme en le comparant à la théorie de la génération spontanée.

[2] Cf. notamment Buffon, *op. cit*., p. 269 : « Les enfants, avant de s'être assurés, par le toucher, de la position des choses et de celle de leur propre corps, voient en bas tout ce qui est en haut, et en haut tout ce qui est en bas ; ils prennent donc par les yeux une fausse idée de la position des objets. Un second défaut, et qui doit induire les enfants dans une autre espèce d'erreur ou de faux jugement, c'est qu'ils voient d'abord tous les objets doubles, parce que dans chaque œil il se forme une image du même objet ; ce ne peut encore être que par l'expérience du toucher qu'ils acquièrent la connaissance nécessaire pour rectifier cette erreur, et qu'ils apprennent en effet à juger simples les objets qui leur paraissent doubles ». Et un peu plus loin, p. 269-270 : « Cette erreur de la vue, aussi bien que la première, est, dans la suite, si bien rectifiée par la vérité du toucher, que quoique nous voyions en effet tous les objets doubles et renversés, nous nous imaginons cependant les voir réellement simples et droits, et que nous nous persuadons que cette sensation par laquelle nous voyons les objets simples et droits, qui n'est qu'un jugement de notre âme occasionné par le toucher, est une appréhension produite par le sens de la vue ». Il s'agit, pour Buffon, d'admettre l'existence des erreurs traditionnellement attribuées à la vue, mais de montrer, dans une perspective opposée à celle de Malebranche, que celles-ci sont rectifiées par le tact.

Berkeley : les leçons du toucher

Tout comme Locke avant lui, l'évêque de Cloyne a privé la sensation visuelle du bénéfice de nous faire voir le monde en trois dimensions. Il a même été plus loin que Locke dans la réduction des sensations à un donné pur de tout jugement, puisque, selon lui, seules les couleurs et la lumière constituent les « objets propres et immédiats » de la vue. C'est là nier tout apprentissage proprement sensoriel : les sensations visuelles ne délivreront jamais les idées des corps, et demeureront toujours, comme les passions, de simples modifications de l'âme. Mais puisque c'est un fait que nous percevons autre chose que ce qui s'inscrit au fond de nos yeux – des corps, du relief, des saillies – il faut bien, d'après lui, que nous ayons *appris à percevoir*. Autrement dit, l'impossibilité de l'apprentissage sensoriel, loin de signer l'anhistoricité de la perception, contribue à la conditionner : c'est parce que nos sensations sont immuables qu'il nous incombe d'apprendre à percevoir. Jusqu'alors fidèle à Locke, Berkeley s'en éloigne lorsqu'il attribue au *tact* la vertu d'instruire la vue. D'où sa réponse à Molyneux, bien plus audacieuse en un sens que celle de Locke : l'aveugle pourrait rester des années durant devant le cube et la sphère, qu'il ne les reconnaîtrait toujours pas. C'est ainsi qu'il déploie une théorie originale de l'éducation perceptive, plus solide et plus satisfaisante que celle du philosophe anglais.

L'inexistence de l'apprentissage sensoriel

Pour Berkeley, l'idée qui est perçue au terme du processus perceptif, à savoir, dans le cas qui nous occupe, la figure solide, demeure invisible, bien qu'elle soit appréhendée *via* le sens de la vue. En somme, les « objets médiats » de la vue ne sont pas nommés tels parce qu'ils deviendraient visibles au terme d'une certaine médiation (les objets issus du tact appréhendés par l'imagination), mais parce que les médiums en question sont, quant à eux, bel et bien *vus*, c'est-à-dire que le sens de la vue est le moyen d'une telle perception médiate. L'expression « objets médiats de la vue » doit donc s'entendre au sens du génitif objectif, et non pas subjectif. Jamais nous ne verrons autre chose que les couleurs et les lumières occasionnées en nous par l'organe de la vision[1]. Aussi Berkeley refuse-t-il l'idée même d'apprentissage sensoriel[2].

La théorie berkeleyenne de la perception attribue cependant un sens à cette idée – sens qui n'en reste pas moins second et dérivé : ce que Berkeley entreprend lui-même en tant que philosophe occasionne une modification de ses propres sensations, et, si tant est que nous le suivons dans sa quête, des nôtres également. Car, dans la NTV, sa manière de philosopher consiste principalement dans

[1] Rappelons que les sensations, selon Berkeley, constituent des effets immédiats de l'action divine.
[2] Cf. *La Théorie de la vision défendue et expliquée*, *op. cit*., § 20, p. 230 : « […] les apparences visibles n'altèrent pas leur nature ; elles sont toujours les mêmes ».

l'expérimentation d'un rapport sensible au monde distinct de celui qui est ordinairement le nôtre, afin de déceler, en deçà des sédimentations de l'expérience, la véritable nature des choses. C'est ainsi qu'il s'attache, dans cet ouvrage, à abstraire ce qui relève en propre de la sensation visuelle – la lumière, les couleurs – de la perception en général, et ce, non pas de façon strictement intellectuelle, mais au travers d'une *expérience de pensée.* Nous le savons, l'un des bénéfices du problème de Molyneux, qui incite le philosophe à faire abstraction de ce qui, dans ses perceptions visuelles, relève de ses habitudes tactiles, réside précisément dans la mise en œuvre d'une telle expérience. Donc, pour Berkeley, le philosophe est le seul à apprendre à sentir, c'est-à-dire à pouvoir ne faire que sentir et non pas percevoir, à tel point que la philosophie peut se définir localement comme « apprentissage sensoriel »[1].

Il n'en demeure pas moins que la construction de notre rapport au monde ne consiste pas à apprendre à sentir : en dépit de ce dont nous avons l'impression, nous ne voyons pas plus aujourd'hui qu'hier des cubes, des sphères, ou quelque autre solide autour de nous, mais uniquement des taches de couleurs aux aspects fluctuants. Cependant, il semble que Berkeley touche ici à la thèse de la véracité de l'idée sensible, telle que Descartes l'a soulignée dans la troisième de ses *Méditations métaphysiques*. Nous savons en effet que, pour Descartes, une idée peut être *matériellement* fausse si elle représente quelque chose qui n'existe pas dans les corps, telle une qualité seconde, mais non pas *formellement* fausse, au sens où même si rien, au-dehors de moi, ne correspond à cette idée, il n'empêche que j'ai en moi cette idée[2]. En somme, il n'est pas possible, selon Descartes, de croire sentir quelque chose sans le sentir effectivement. Or, en soutenant que l'on peut fort bien croire voir des choses qu'il est en fait impossible de voir, l'évêque de Cloyne remet en cause ce point doctrinal – alors même qu'il paraît essentiel à l'empirisme[3]. Selon Berkeley, nous avons ainsi le sentiment d'avoir des sensations visuelles tridimensionnelles, alors qu'il n'en est rien. Dans cette optique, de même que nous pouvons croire être matérialiste sans l'être[4], nous pouvons croire voir des choses sans les voir véritablement : en somme, une illusion se loge au cœur même de la perception. Berkeley est-il donc celui qui est allé le plus loin dans l'attribution aux sens d'une irréductible tromperie ? L'évêque de Cloyne, dans les *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*, soulignera cependant, et ce de façon très

[1] Il est bien difficile, cependant, d'adhérer totalement à une telle conception. Qui, en effet, est capable de sentir un cercle là où il perçoit une sphère ? La perception tridimensionnelle paraît irrésistible. Nous tenons là le point faible de la théorie berkeleyenne de la perception, qui tient au fait que l'évêque de Cloyne n'a pas considéré la sensation comme une fiction, c'est-à-dire comme un phénomène qui n'en est plus un et qui a dû être reconstruit. L'expérience de pensée mise en œuvre par Berkeley est donc radicalement différente de celle que le *Traité des sensations* nous invite à mener, qui consiste en une imagination de quelque chose qui n'est plus.

[2] Cf. *Méditations métaphysiques*, *op. cit*., méditation troisième, p. 29.

[3] L'empirisme ne peut en effet prétendre élever l'édifice des connaissances sur des fondements illusoires.

[4] Cf. Berkeley, *Traité des principes de la connaissance humaine*, *op. cit*., section 54, p. 346, à propos de l'objection du Dieu trompeur : « Je réponds, premièrement, qu'à la suite d'une enquête serrée, on ne trouvera peut-être pas autant de monde qu'on ne l'imagine pour croire vraiment en l'existence de la matière, ou des choses existant hors de l'esprit. À strictement parler, croire à ce qui implique contradiction, ou à ce qui ne possède aucune signification est chose impossible ; or, qu'il en soit ainsi des expressions précédentes, c'est ce que je laisse à l'examen impartial du lecteur. Certes, en un sens on peut dire que les hommes croient que la matière existe : à savoir, ils agissent comme si cette cause immédiate de leurs sensations, qui les affecte à tout moment et leur est si proche et présente, était quelque être dépourvu de sens et de pensée. Mais qu'ils puissent clairement saisir une signification quelconque qui soit désignée par ces mots-là, et par la suite former sur ce point une opinion spéculative arrêtée, c'est ce que je ne saurais concevoir. Ce n'est pas le seul cas où les hommes s'en imposent à eux-mêmes en s'imaginant qu'ils croient en des propositions qu'ils ont souvent entendues, alors que celles-ci n'ont, au fond, aucune signification ».

classique[1], que les cinq sens ne sont pas trompeurs, qu'ils ne délivrent que des apparences, et que seule l'inférence effectuée depuis ces apparences est véritablement fautive. Il n'en demeure pas moins que pour le cas qui nous occupe, l'apparence semble être donnée *alors qu'elle ne l'est pas* – ce qui semblerait ne pas pouvoir se produire : comment pourrait-on croire voir un cube sans le voir effectivement, même en songe ?

C'est parce que Berkeley, tout comme Locke avant lui, fait de l'idée une image, qu'une telle illusion est bel et bien possible. Une telle conception de l'idée permet surtout à l'évêque de Cloyne, sur le modèle de son prédécesseur et à l'inverse de Descartes, de tenir ensemble l'invisibilité de certaines qualités visuelles avec leur perceptibilité.

La thèse bien connue de l'introduction des *Principes*[2], selon laquelle les idées prétendument abstraites n'existent pas et ne sont que des représentations de singularités employées de façon générale, est ainsi déjà présente, bien que sous une forme embryonnaire, dans la NTV :

> […] je ne pense pas que je puisse percevoir, imaginer ou concevoir d'aucune manière, dans mon esprit, une idée abstraite telle qu'elle est décrite ici. Une ligne ou une surface qui n'est ni noire, ni blanche, ni bleue, ni jaune, etc. est parfaitement incompréhensible[3].

Aussi Berkeley conteste-t-il qu'une idée puisse être une conception de l'esprit dépourvue de tout caractère sensible, et plus précisément visuel : une idée, selon lui, est une image particulière[4] que l'esprit ou bien reçoit du dehors, ou bien forge lui-même à partir de ses sensations[5]. Cette définition l'autorise à soutenir que l'on peut fort bien percevoir les distances tout en ne les voyant pas : puisque l'idée de telle ou telle distance se présente à l'esprit comme une image, elle est *perçue*, et non simplement *conçue*. Dès lors, Berkeley peut rendre compte du fait qu'il nous arrive en permanence d'avoir le sentiment de voir, alors même qu'il n'en est rien. D'après lui, que se passe-t-il en effet quand nous croyons voir des objets en relief autour de nous ?

L'apprentissage perceptif : le rôle de l'imagination

[1] Berkeley, *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*, *op. cit*., troisième dialogue, p. 117 : « Que répondez-vous à ceci : puisque, d'après vous, les hommes jugent de la réalité des choses par leurs sens, comment un homme peut-il se tromper en prenant la Lune pour une surface lumineuse plane, d'environ un pied de diamètre ; en pensant qu'une tour carrée, vue à une certaine distance, est ronde ; ou qu'une rame, avec une de ses extrémités dans l'eau, est tordue ? ». Voici la réponse de Philonous : « Il ne se trompe pas au regard des idées qu'il perçoit effectivement, mais dans les inférences qu'il fait à partir de ses perceptions présentes ».
[2] Cf. *Traité des principes de la connaissance humaine*, *op. cit*., § 13.
[3] NTV, *op. cit*., section 123, p. 263.
[4] En cela, il dépasse la conception lockéenne de l'idée.
[5] Cf. *La Théorie de la vision défendue et expliquée*, *op. cit*., § 1, p. 227 : « Parce que les objets des sens sont des choses immédiatement perçues, ils sont aussi appelés des idées ».

Envisageons la manière dont l'évêque de Cloyne rend compte de la perception des distances, puisque ce sont les mêmes moyens qui permettent, selon lui, de percevoir les autres qualités premières. C'est, notamment, la sensation causée par la disposition de nos yeux qui nous donne l'idée de l'éloignement :

> Et premièrement, il est certain par expérience que, lorsque nous regardons un objet proche avec les deux yeux, nous modifions, selon qu'il s'approche ou qu'il s'éloigne de nous, la disposition de nos yeux, en diminuant ou en élargissant l'intervalle entre les pupilles. Cette disposition ou ce mouvement des yeux est accompagné d'une sensation qui me semble être, dans ce cas, celle qui introduit l'idée de plus ou moins grande distance dans l'esprit[1].

L'évolution du motif de la disposition de l'œil qui se modifie au gré des mouvements de l'objet perçu instruit à la fois la continuité et l'abîme qui existent entre les théories de Descartes et de Malebranche d'un côté, et de Berkeley de l'autre. Pour l'auteur de la *Dioptrique*, lorsque l'œil s'adapte à la distance de l'objet, un changement se produit dans le cerveau, qui est institué de la nature pour donner à l'âme la vision de cette distance. Malebranche, quant à lui, fait de cette adaptation de l'organe de la vue l'occasion de l'effectuation par Dieu du triangle distanciométrique. L'oratorien conçoit ainsi la géométrie naturelle non plus comme un moyen donné au sujet pour imaginer les distances, mais comme celui par lequel Dieu nous les donne à voir. Donc, pour lui, la figure de l'œil occasionne, mais ne cause pas la vision des distances. Avec Berkeley, les deux dispositifs inapparaissants, que ce soit celui de l'institution de nature ou du jugement naturel, disparaissent au profit du seul paramètre accessible à la conscience : c'est la modification de la figure de l'œil qui, sans autre médiation que la sensation qui l'accompagne, introduit dans l'esprit l'idée de la distance. C'est parce que nous avons plusieurs fois associé telle sensation oculaire à telle distance déterminée que cette sensation nous permet ensuite de percevoir l'éloignement de l'objet. Tout se passe donc comme si Berkeley avait requalifié en cause première un facteur auquel Descartes et Malebranche attribuaient le statut, soit de cause seconde, soit de cause occasionnelle[2].

L'évêque de Cloyne procède exactement de la même façon quand il cite les deux autres moyens dont nous disposons pour percevoir les distances, à savoir le degré de confusion[3] et la

[1] *Ibid*., section 16, p. 207.
[2] L'expérience apparaît ainsi comme ce qui vient se substituer à l'institution de nature, qui a elle-même remplacé le jugement *a priori* du sujet.
[3] Cf. NTV, section 21, p. 208 : « Deuxièmement, un objet placé à une certaine distance de l'œil – distance avec laquelle la largeur de la pupille soutient une proportion appréciable – est vu confusément lorsqu'on l'approche ; et plus on l'approche, plus son apparence devient confuse. Et, puisque l'on constate qu'il en est toujours ainsi, il se forme dans l'esprit une connexion habituelle entre les divers degrés de confusion et de distance […] ».

contraction de l'œil qui permet de supprimer la confusion[1] : le degré de confusion (cinquième moyen) et la contraction des yeux (second moyen), n'étaient, chez Malebranche, que l'occasion sensible du véritable moyen de voir les distances, savoir le calcul divin. Ils deviennent, avec Berkeley, les véritables moyens dont le sujet se sert pour percevoir. Chez Descartes et Malebranche, le sujet participe, en un sens, à l'élaboration de ses perceptions : c'est lui qui modifie la figure de ses yeux pour l'adapter à l'objet perçu. En revanche, le dispositif qui s'ensuit (institution divine ou jugement naturel) lui échappe entièrement. Chez Berkeley au contraire, le sujet percevant préside à l'association de ses sensations oculaires avec les distances des objets[2], et devient ainsi le véritable auteur de ses perceptions.

Dans son ouvrage de 1738, Voltaire procède à la même requalification des moyens de percevoir la distance énumérés par Descartes et Malebranche :

> Aussi l'expérience seule nous apprend que, quand un objet est trop loin, nous le voyons confusément et faiblement. De là nous formons des idées, qui ensuite accompagnent toujours la sensation de la vue. Ainsi tout homme qui, à dix pas, aura vu son cheval haut de cinq pieds, s'il voit, quelques minutes après, ce cheval gros comme un mouton, son âme, par un jugement involontaire, conclut à l'instant que ce cheval est très loin[3].

Cette requalification des moyens de percevoir les qualités premières est tout à fait décisive : un tel passage de l'inapparaissant à l'expérimentable, du géométrisable au pur sensible, n'est autre chose que l'effet de l'application du précepte formulé par Locke en 1690 : nous ne chercherons pas à déterminer les causes de nos perceptions, mais uniquement à étudier leur phénoménalité.

Ainsi, pour Berkeley, en présence d'une sensation visuelle, qui n'est ni ne représente rien d'extérieur à l'esprit, notre faculté imaginative suggère à notre esprit telle sensation d'objet en relief – sensation qui, par définition, est une sensation du toucher[4]. En somme, ce qui se passe est :

---

[1] *Ibid*., section 27, p. 210 : « Troisièmement, lorsqu'un objet est placé à la distance ci-dessus spécifiée, et qu'on l'approche de l'œil, nous pouvons tout de même empêcher, du moins pour un moment, les apparences de devenir plus confuses en contractant l'œil. Dans ce cas, cette sensation tient lieu de vision confuse, en aidant l'esprit à juger de la distance de l'objet ; car celui-ci est estimé d'autant plus près que l'effort ou la contraction de l'œil qui rend la vision distincte est plus grand ».

[2] Il convient d'insister sur la dimension temporelle et dynamique d'un tel processus : ce sont les différences entre plusieurs sensations visuelles successives, différences appréhendées au travers du mouvement du corps, qui permettent au sujet de percevoir l'objet tactile correspondant. Cf. R. Dégremont, « La notion de "*sameness*" chez Berkeley », *op. cit*., p. 59 : « […] voir, c'est, à travers un film d'images, prévoir l'objet tangible constant ».

[3] *Éléments de la philosophie de Newton*, *op. cit*., deuxième partie, chap. VII, p. 321.

[4] Nous soulignerons que, chez Berkeley, la conception sémiotique de la perception s'accompagne du rejet de la théorie cartésienne de l'institution de nature. En effet, si aucune sensation ne signifie une chose indépendante de l'esprit, et si Dieu a manifestement le pouvoir d'engendrer dans notre esprit des sensations sans se servir des prétendues substances matérielles comme autant de causes occasionnelles, alors la doctrine de l'institution de nature, selon laquelle les mouvements des objets extérieurs sont transformés en nous en sensations de l'âme, n'a plus lieu d'être. Ainsi, tandis que la conception sémiotique de

> […] une rapide et soudaine suggestion de l'imagination qui associe si étroitement l'idée de distance aux idées de la vue que nous sommes portés à penser qu'elle est elle-même, jusqu'à ce que la raison corrige cette erreur, un objet propre et immédiat de ce sens[1].

Les sensations visuelles sont pour nous l'occasion d'une réminiscence de sensations tactiles[2] qui ont laissé leurs traces dans l'imagination, réminiscence qui nous fait croire que nous voyons ce qu'en réalité nous *imaginons toucher*[3] : l'apparence visible, en l'occurrence le cercle, suggère l'objet du tact (la sphère) et le donne à imaginer à travers elle. Chez Berkeley, l'imagination (*imagination*) intervient donc dans la perception[4]. D'après l'auteur de la NTV, le fait de croire voir des choses qui ne sont que perçues provient de la confusion d'une idée des sens avec une idée de l'imagination : nous pensons voir des objets en relief, alors que nous nous contentons de les *imaginer*. En somme, l'erreur concerne non pas la perception proprement dite, ou sa réalité objective, mais *la faculté à laquelle doit être rapportée cette perception*[5].

La comparaison avec le langage humain aide à saisir ce qui paraît d'abord contre-intuitif :

> Nous n'entendons pas plus tôt prononcer à notre oreille les mots d'une langue familière que les idées qui y correspondent se présentent elles-mêmes à notre esprit ; le son et le sens pénètrent exactement au même instant dans l'entendement ; ils sont si intimement liés qu'il n'est pas en notre pouvoir d'écarter l'un sans exclure l'autre aussi. Nous agissons même, à tous égards, comme si nous entendions vraiment les pensées elles-mêmes. C'est ainsi, également, que les objets secondaires, ou ceux qui sont seulement suggérés par la vue, nous affectent souvent plus fortement, et sont pris en considération plus que les

---

la perception reposait chez Locke sur un redoublement de la théorie cartésienne de l'institution de nature, elle exige chez Berkeley le renoncement à celle-ci. Ce qui a permis l'élaboration d'une telle conception semble être devenu incompatible avec son approfondissement. Cf. notamment *Traité des principes***,** section 19, p. 328 : « Car, même si nous accordons aux matérialistes leurs corps extérieurs, ils n'en sont pas, de leur propre aveu, plus avancés quant à savoir comment nos idées se produisent ; puisque eux-mêmes se déclarent incapables de comprendre de quelle manière le corps peut agir sur l'esprit (*spirit*), ou comment il est possible que le corps imprime une idée dans l'esprit ». Berkeley fait comme si ses prédécesseurs avaient reconnu une telle incompréhensibilité, alors que Descartes et Locke, tout en admettant la difficulté ou l'impossibilité de décoder l'institution divine, n'en prétendaient pas moins avoir trouvé par là la manière dont le corps peut agir sur l'intelligence. Sur le refus berkeleyen de la thèse de l'institution de nature, voir aussi *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*, *op. cit*., second dialogue, p. 80.

[1] NTV, section 126, p. 265.

[2] Nous assistons donc, avec la NTV de 1709, à la rupture d'un paradigme : la vue cesse d'être considérée comme le sens le plus noble, celui de l'accès au connaître, au profit du toucher, sens de la proximité la plus grande. Une telle prééminence du toucher se vérifiera aussi bien dans la *Lettre sur les aveugles* de Diderot que dans le *Traité des sensations* de Condillac.

[3] Cf. *La Théorie de la vision défendue et expliquée*, *op. cit*., § 9, p. 227 : « Ces choses ainsi suggérées ne sont pas des objets de ce sens car ils sont seulement, en vérité, des objets de l'imagination, et appartiennent originairement à quelque autre sens ou faculté ».

[4] *Ibid*., § 10 : « Bien que les objets particuliers de chaque sens soient vraiment et strictement perçus par ce seul sens, ils peuvent pourtant être suggérés à l'imagination par quelque autre sens. Les objets de tous les sens peuvent donc devenir les objets de l'imagination, laquelle faculté représente tous les objets sensibles ».

[5] Ainsi, ce n'est pas Dieu qui nous communique de telles sensations en apparence mensongères, mais nous qui, progressivement, associons des sensations issues de différentes « séries sensibles » : nous avons toujours la possibilité de nous défaire de l'erreur selon laquelle nous voyons le monde en relief, comme il est possible de comprendre que nous n'entendons pas une « voiture » mais un certain son quand un véhicule passe dans la rue. Par conséquent, une telle croyance n'est pas une inclination naturelle qui ferait effectivement de la vue et de Dieu des trompeurs ; elle est un préjugé dont on peut se défaire momentanément pour comprendre ce que c'est que percevoir. Les intérêts de l'action sont ici opposés à ceux de la théorie.

> objets propres de ce sens, en compagnie desquels ils entrent dans l'esprit, et avec lesquels ils sont associés bien plus étroitement que les idées avec les mots. C'est pourquoi nous trouvons qu'il est si difficile d'établir une distinction entre les objets immédiats et les objets médiats de la vue, et c'est pourquoi nous sommes si disposés à attribuer aux premiers ce qui appartient seulement aux derniers. Ils sont, pour ainsi dire, très intimement tressés, mélangés et fusionnés les uns avec les autres[1].

S'il est pour nous difficile d'admettre que les sensations visuelles introduisent dans notre esprit, sitôt qu'elles sont perçues, des sensations tactiles sans que nous ne nous en apercevions (au point que nous croyons voir des choses que nous ne faisons qu'imaginer), nous n'avons qu'à songer à ce qui se passe au niveau du langage, où l'habitude fait que nous croyons entendre des pensées alors que nous n'entendons en réalité que des mots. Dans les deux cas, cette confusion entre le signifiant et le signifié s'explique par le plus grand intérêt que nous portons au second de ces termes, que ce soient les pensées des hommes d'un côté, ou les sensations tactiles de l'autre côté. Le principal mérite de cette conception est ainsi d'expliquer comment un paramètre, tout en n'étant pas senti, peut néanmoins être perçu.

Toute anti-cartésienne qu'elle soit, une telle conception ne laisse pas de s'inscrire dans le droit-fil des thèses de Descartes. Car, à notre connaissance, l'auteur de la *Dioptrique* fut le premier à souligner le rôle de l'imagination dans le vécu perceptif[2]. Pour Descartes en effet, celle-ci s'adjoint à la vision au point de pouvoir être confondue avec elle. C'est ainsi que la distance, en certaines circonstances, est, d'après lui, « imaginée » – à l'aide de paramètres telle la luminosité, ou la grandeur des objets – bien plutôt qu'elle n'est *vue*. En somme, tout se passe comme si Berkeley avait hérité de Descartes son concept d'« imagination perceptive » pour l'étendre de la vision lointaine à la perception visuelle en tant que telle : selon l'auteur de la NTV, c'est à chaque regard que nous imaginons les distances et le relief des objets, et non seulement dans les circonstances où la prétendue géométrie naturelle cesse d'intervenir. Mais, de Descartes à Berkeley, le rôle joué par l'imagination dans le processus perceptif a surtout subi une requalification décisive. Si, pour l'un comme pour l'autre, cette faculté permet de pallier les insuffisances de la vision, elle n'entretient pas, dans les deux cas, le même rapport avec la perception. D'après l'auteur de la *Dioptrique*, l'imagination reste extérieure à la perception qui, de son côté, continue d'être coextensible aux sensations : je perçois,

---

[1] NTV, section 51, p. 226.

[2] Sur ce point, voir P. Guenancia, « La critique cartésienne des critiques de l'imagination », dans C. Fleury (dir.), *Imagination, imaginaire, imaginal*, Paris, PUF, 2006, p. 46 : « Non seulement on ne trouve chez lui aucune trace de l'idée d'une aliénation de l'esprit par la puissance imaginative […], mais on pourrait saisir dans les divers usages de l'imagination de quoi invalider, en partie au moins, les critiques de l'imagination […] ». Voir aussi p. 57-58 : « L'imagination (il ne s'agit bien sûr pas de cette partie du cerveau dans laquelle se forment les images ou les figures matérielles des choses) n'est pas une affection de l'âme par son corps ou par les choses extérieures, c'est beaucoup plus une façon de se rendre ces choses et même ce corps présent ». Et enfin, p. 76 : une telle imagination serait « une forme de présence des objets à l'esprit grâce à un processus de figuration permettant de considérer ces objets non comme de vrais objets mais comme des objets de laboratoire ou d'expérience mentale ». Dans le même sens, voir F. de Buzon, *Nicolas Malebranche, la recherche de la vérité. De l'imagination, deuxième et troisième parties*, *op. cit*., p. 183 : « […] dans la conception cartésienne de l'optique, suivie par Malebranche en grande partie, l'acte perceptif complexe (par exemple la saisie des dimensions, de la distance et de la forme des objets) mêle de manière indistincte des sensations et des imaginations : ainsi, on croit parfois fautivement qu'un objet est éloigné ou distant en fonction de cette imagination ».

c'est-à-dire, au sens étroit, je vois dans le lointain des objets pareillement distants de mon corps, mais j'imagine, grâce aux degrés de luminosité, leur différence d'éloignement. D'après Berkeley au contraire, si, face à un globe, je ne vois qu'un cercle plat, je n'en perçois pas moins une figure sphérique, perception qui est un mixte non seulement de sensation et de jugement, mais encore d'imagination. En somme, l'auteur de la NTV a intégré au processus perceptif une faculté qui se contentait, chez Descartes, de l'accompagner et d'y suppléer.

Comme pour l'auteur de l'*Essay*, la sensation ne peut donc, pour Berkeley, outrepasser ses conditions physiologiques d'effectuation : jamais nous ne verrons *plus* que ce que nous voyons à l'origine. Il est ainsi essentiel de souligner que, dans ce cadre, la sensation originaire marque le point de départ de la genèse, mais non pas la matière : l'origine conditionne le progrès génétique, mais ne s'y soumet pas. L'apprentissage perceptif consiste à acquérir les idées que le sens de la vue ne délivre pas lui-même.

De son côté, Voltaire, tout en s'accordant avec Locke et Berkeley pour dire que les perceptions dérivent de l'expérience et non de données géométrisables, n'en soutient pas moins que l'expérience est capable de modifier la sensation, de telle sorte que pour lui, l'apprentissage est authentiquement *sensoriel* :

> Je regarde de fort loin, par un petit trou, un homme posté sur un toit ; le lointain et le peu de rayons m'empêchent d'abord de distinguer si c'est un homme : l'objet me paraît très petit, je crois voir une statue de deux pieds tout au plus : l'objet se remue, je juge que c'est un homme, *et dès ce même instant cet homme me paraît de la grandeur ordinaire* […][1].

En somme et fort paradoxalement, alors que Voltaire se situe manifestement, dans ce texte, en héritier de Berkeley, et soutient comme lui que « l'objet propre et immédiat de la vue n'est autre chose que la lumière colorée[2] », il élabore une théorie de la perception sensiblement différente de la sienne : d'après lui, les jugements soudains et involontaires que nous formons *modifient véritablement nos sensations* – de telle sorte qu'au final, les figures et les grandeurs des objets constituent pour lui, aussi bien que pour Malebranche et le Descartes de la *Dioptrique*, des qualités visibles engendrées par le jugement[3]. Par « objet propre et immédiat de la vue », Voltaire n'entend donc pas, comme Berkeley, une qualité définitivement invisible, mais une qualité non immédiatement visible[4].

---

[1] *Éléments de la philosophie de Newton*, deuxième partie, chap. VII, p. 321-322 (nous soulignons). Voir également p. 321 : « Loin que cet angle soit la cause immédiate de ce que je juge qu'un grand cheval est très loin, quand je vois ce cheval fort petit ; il arrive au contraire, à tous les moments, que je vois ce même cheval également grand, à dix pas, à vingt, à trente pas, quoique l'angle à dix pas soit double, triple, quadruple ».

[2] *Ibid*., p. 322.

[3] C'est la raison pour laquelle Voltaire peut écrire que « nous apprenons à voir », ce qui n'était pas le cas de Berkeley.

[4] Un tel infléchissement de la posture empiriste s'avérera décisif pour la réception de la théorie berkeleyenne de la perception. Car Berkeley, dont la NTV ne sera pas traduite avant 1734, est essentiellement connu des philosophes français

Cependant, il est remarquable que Voltaire précise, aussitôt après avoir conclu que nous avons là une conformation de l'origine sensible de toutes nos connaissances, qu'il « ne faut sans doute pas étendre à tous les cas cette espèce de métaphysique que nous venons de voir[1] » : en somme, l'auteur des *Éléments* restreint l'application de l'apprentissage sensoriel à certaines situations déterminées, comme Locke le restreignait aux seules sensations de la vue. Mais tandis que le philosophe anglais entendait par là éviter de généraliser l'intervention du jugement inapparaissant dans la sensation, Voltaire s'attache ainsi à ne pas généraliser le rôle de l'imagination dans la perception et à maintenir sa subordination à l'égard des mathématiques. C'est pourquoi dans le chapitre qui suit sa réponse à Molyneux, Voltaire résout le fameux problème de la Lune à l'horizon et montre, essentiellement contre Malebranche, que si nous voyons le Soleil et la Lune plus grands à l'horizon qu'au zénith, ce n'est pas que nous les *imaginons* tels, mais parce que les angles formés dans nos yeux sont alors plus grands. Il s'agit, pour Voltaire, de ne pas imputer à l'imagination, mais à la seule optique géométrique, le caractère illusoire de ce phénomène. Ainsi, partout où la vision ne donne pas de prise à l'expérience concomitante de la vue et du tact, les lois optiques sont irrésistibles, mais dans tous les autres cas, il est possible de les plier à une autre forme de régularité, l'habitude du voir.

On se demandera cependant comment ce qui ne pouvait pas causer la vision mais seulement l'accompagner (les angles formés par les rayons lumineux), peut à présent donner à voir (dans le cas des astres). Berkeley, quant à lui, ne rencontre pas cette difficulté, puisque sa théorie de l'apprentissage perceptif ne vient pas simplement combler les lacunes de l'optique géométrique, mais s'y substituer entièrement : les angles et les rayons lumineux ne sont jamais *causes* de la vision, et si nous voyons la Lune plus grosse à l'horizon qu'au zénith, c'est parce que son apparence est alors plus pâle, pâleur que nous avons l'habitude d'associer à une plus grande distance, et qui nous fait donc percevoir l'objet en question plus grand.

La perception visuelle d'une sphère ne consistera donc pas, pour Berkeley, dans le recouvrement d'une idée de cercle par une idée de sphère : d'après lui, aucun cercle n'est vu avant d'être perçu sous la figure d'un globe, l'objet de la vision est alors un ensemble de couleurs qui donne lieu à une perception de globe. Et dans la mesure où l'imagination qui intervient alors réactive une idée du toucher, le processus qui a lieu ne vient aucunement imiter[2] le dispositif de l'institution de nature : c'est tout autre chose qui se passe, que l'évêque de Cloyne conçoit comme un processus de signification (*signification*). D'après lui, l'apparence visible n'est pas *recouverte* par l'idée de figure solide : elle la *signifie*, comme chez l'auteur de l'*Essay* l'idée de sphère *signifie* la sphère.

---

par cette seule reprise simplifiée qu'en fait Voltaire dans ses *Éléments*, lecture qui contribuera à l'essor d'une seconde voie de l'empirisme, incarnée par les auteurs qui ont répondu par l'affirmative au problème de Molyneux.

[1] *Ibid*., p. 324.

[2] Comme c'est en revanche le cas dans l'*Essay* de Locke.

Aussi détenons-nous la raison qui a conduit Berkeley à qualifier de « signes » (*signs*) les moyens dont nous disposons pour percevoir les qualités premières des corps. Rappelons-nous le cas de la distance, invisible en elle-même, mais que nous avons cependant le sentiment de voir. Cette impression a lieu, explique Berkeley, parce que d'autres sensations, et notamment certaines sensations visuelles, constituent pour nous autant de *signes* qui introduisent dans nos esprits les idées diverses de distance :

> Non qu'il y ait une connexion naturelle ou nécessaire entre la sensation que nous éprouvons par le mouvement des yeux et une plus ou moins grande distance, mais parce que l'esprit, par une expérience constante, a trouvé que les différentes sensations qui correspondent aux différentes dispositions des yeux sont respectivement accompagnées par un degré différent de distance dans l'objet, il s'est développé une connexion habituelle ou coutumière entre ces deux sortes d'idées ; à tel point que l'esprit ne perçoit pas plus tôt cette sensation – qui provient du mouvement différent qu'il imprime aux yeux afin d'amener les pupilles à être plus ou moins écartées – qu'il perçoit, du même coup, l'idée différente de distance qu'il avait l'habitude d'associer à cette sensation ; *tout comme en entendant un certain son est immédiatement suggérée à l'entendement l'idée que la coutume lui a unie*[1].

Ainsi Berkeley conçoit-il les sensations, qu'elle soient visuelles ou oculaires, comme autant de signes des figures tangibles. Fort d'une théorie des sensations visuelles qui les rend tout à fait comparables[2] aux signes arbitraires institués par les hommes, Berkeley est le premier philosophe à faire de l'ensemble des idées un « langage de la nature »[3] :

> En somme, je pense que nous pouvons conclure honnêtement que les objets propres de la vision constituent un langage universel de l'Auteur de la nature par lequel nous apprenons à régler nos actions en vue d'acquérir ces choses qui sont nécessaires à la préservation et au bien-être de nos corps, et aussi d'éviter tout ce qui peut leur nuire et les détruire. C'est principalement par les informations qu'ils nous donnent que nous sommes guidés dans toutes les affaires et dans toutes les occupations de la vie. Et la manière dont ils nous font entendre et dont ils nous indiquent les objets qui sont à distance, est la même que celle des langages et des signes de facture humaine qui ne suggèrent pas les choses signifiées par une ressemblance ou une identité de nature, mais seulement par une connexion habituelle que l'expérience nous a fait remarquer entre eux[4].

Mais l'apprentissage perceptif, impliqué par cette conception sémiotique de la sensation, ne vaut pas seulement pour les sensations visuelles : les sensations auditives, olfactives et gustatives deviennent aussi progressivement, pour le sujet percevant, signes les unes des autres. C'est ainsi qu'un

---

[1] NTV, section 17, p. 207.
[2] Locke, quant à lui, instaure un rapport de ressemblance entre les idées de qualités premières et ce qu'elles représentent.
[3] Cf. P. Hamou, « Sens et fonction du modèle linguistique dans la *Nouvelle théorie de la vision* », *op. cit*., p. 73 : « La vision n'est pas seulement analogue à un langage, c'est le langage même que Dieu a choisi pour s'adresser aux hommes, et guider leur existence ».
[4] NTV, section 147, p. 276-277.

certain son en vient peu à peu, au cours de l'expérience, à être perçu comme le signe de l'apparence visuelle d'une voiture qui passe dans la rue, et la sensation visuelle de cette voiture que je regarde par la fenêtre comme le signe des sensations tactiles que j'aurai en montant dans le véhicule[1]. Pourtant, si je compare entre elles ces différentes sensations, je ne trouverai aucune ressemblance, ou aucun rapport iconique : ces sensations sont donc les signes arbitraires les unes des autres. Réciproquement, les sensations tactiles peuvent devenir les signes d'autres genres de sensations, par exemple lorsque je suis dans le noir et que je manipule un objet qui suggère à mon esprit une certaine apparence visuelle, et un certain son s'il s'agit d'un instrument de musique. Mais les sensations tactiles, parce qu'elles sont celles qui sont les plus utiles à la conservation de notre corps, sont en général perçues comme les signifiés des autres sortes de sensations, davantage que comme leurs signifiants. Les sensations constituent ainsi un authentique « langage » (*language*) : elles sont des signes qui nous font accéder à leurs signifiés et se signifient les unes les autres d'une manière constante et régulière qui atteste de la bienveillance divine, soucieuse de favoriser notre survie ainsi que notre bien vivre ici-bas[2].

La conception sémiotique de la NTV est donc tout aussi différente de celle de l'*Essay* que celle-ci l'était de celle de la *Dioptrique* : loin d'être les signes des substances matérielles qu'elles représentent, les sensations, pour Berkeley, se signifient les unes les autres. Apprendre à percevoir consiste donc à circuler entre les réseaux de sensations que l'expérience nous découvre, et non pas, comme c'était le cas pour Locke, à redoubler l'institution de nature d'une institution humaine, coutumière, destinée à recouvrir la sensation d'une représentation adéquate de l'objet des sens.

Cette doctrine sémiotique de la perception permet finalement à Berkeley d'éliminer de la perception toute intervention du jugement. Dans la NTV, l'acte de signifier remplace insensiblement[3] celui de juger :

[1] Cf. NTV, section 46, p. 224 : « Assis dans mon bureau, j'entends une voiture passer dans la rue ; je regarde à travers la croisée, et je la vois ; je sors et je monte dans la voiture ; et ainsi, le langage courant nous amènerait à penser que j'entends, vois et touche la même chose, à savoir, la voiture. Il est néanmoins certain que les idées introduites par chacun des sens sont radicalement différentes et distinctes les unes des autres ; mais, comme on a observé constamment qu'elles vont ensemble, on en parle comme d'une seule et même chose ».

[2] La principale différence entre le langage des hommes et le langage divin réside dans le fait que le langage humain est particulier à une société ou à une culture, tandis que le langage de « l'Auteur de la nature » est « universel » : par l'intermédiaire des sensations, Dieu parle à tous les hommes le même langage. D'où l'heureuse conclusion de Geneviève Brykman : « […] il revient aux philosophes d'examiner comment la voix de Dieu peut se retrouver derrière la tour de Babel des langues humaines », « Le "principe de ressemblance" selon Berkeley », dans G. Brykman (dir.), *Ressemblances et dissemblances dans l'empirisme britannique*, *op. cit*., p. 48.

[3] De la section 24 à la section 25 de la NTV (p. 209), nous assistons ainsi au passage du jugement (*judgment*) à la suggestion (*suggestion*). Selon la section 24 : « Ce qui semble avoir égaré les auteurs d'optique à ce sujet, c'est qu'ils s'imaginent que les hommes jugent de la distance comme ils jugent d'une conclusion en mathématiques ; or, entre cette dernière et les prémisses, il est en effet absolument obligatoire qu'il y ait une connexion apparente et nécessaire ; mais il en est tout autrement *pour les jugements soudains que les hommes font sur la distance* » (nous soulignons). Selon la section 25 : « Pour qu'une idée puisse en suggérer une autre, il suffira qu'on ait observé qu'elles vont ensemble, sans qu'il soit besoin de démontrer la nécessité de leur coexistence, ou même de savoir ce qui les fait coexister ainsi ». Cependant, Berkeley emploiera encore le verbe « juger » par la suite. Cf. notamment la section 64, p. 232, qui mêle les deux approches.

> Les figures visibles sont les marques des figures tangibles et, d'après la section 59, il est clair qu'elles ne sont guère considérées en elles-mêmes, ni à d'autre titre que pour leur connexion avec les figures tangibles qu'elles sont par nature *destinées à signifier*[1].

Est-ce à dire que le sujet percevant, chez Berkeley, ne participe en rien au processus perceptif[2] ? Bien au contraire. Pour l'évêque de Cloyne, « l'Auteur de la nature » a créé un langage sans instituer l'efficace signifiante du signe. Autrement dit, Dieu, selon lui, produit des sensations dans les esprits de sorte que, par exemple, une sensation visuelle précède toujours la même sensation tactile[3], mais il a laissé aux hommes le soin de transformer ces rapports de succession en rapports de signification. Dans la perception, les hommes parachèvent donc le dessein divin d'une création d'un langage naturel. Le rôle du sujet est ainsi considérablement accru : il ne lui revient pas, comme au sujet cartésien, d'initier le décodage des mouvements en sensations, ni non plus, comme au sujet lockéen, de retrouver l'objet présent face à lui, mais de construire des objets qui n'existent pas tels quels hors de lui[4]. Si cette élaboration ne saurait s'effectuer sans lui, elle se réalise cependant malgré lui, au gré des circonstances.

Quelle « hétérogénéité » pour les « séries sensibles » ?

Mais comment qualifier exactement la relation qu'entretiennent les sensations ainsi reliées entre elles ? Il s'agit certes d'un rapport arbitraire, mais cela signifie-t-il pour autant qu'il n'existe entre elles aucune ressemblance d'aucune sorte ? Comme nous l'avons déjà vu, le problème que soumet le savant irlandais à son ami John Locke contient une double question, l'une adressée au

---

[1] *Ibid*., section 140, p. 273.

[2] Il peut le sembler à première vue, et, de fait, la théorie berkeleyenne fait de Dieu la seule et unique cause des sensations : « […] la *Théorie de la vision* […] offre aux penseurs une preuve nouvelle et incontestable de l'existence et de l'action immédiate de Dieu ainsi que de l'attention bienveillante de sa providence ». *La Théorie de la vision défendue et expliquée*, *op. cit*., § 1, p. 221.

[3] De ce fait, nous ne pouvons adhérer à la thèse de Laurent Jaffro selon laquelle le Dieu de Berkeley, en tant que volonté pure, produit les sensations d'une façon purement hasardeuse sans associer celles de la vue à celles du tact. « Sensation et imagination : Berkeley et la "différence perçue" », dans G. Brykman (dir.), *Ressemblances et dissemblances dans l'empirisme britannique*, *op. cit*., p. 86 : « Dieu *produit*-il un ordre entre les sensations ? Prenons une comparaison irlandaise. Le monde est un pub, et Dieu joue aux fléchettes. Les sensations sont les points d'impact des fléchettes sur le mur. Certes, il y a bien entre les points d'impact une sorte d'ordre ; supposons que les points dessinent un lapin. Dira-t-on que ce Dieu qui joue aux fléchettes a produit la figure d'un lapin ? Si dans cette analogie, produire des sensations c'est jeter des fléchettes, on doit admettre que Dieu lance des fléchettes, mais on ne peut pas dire qu'il lance l'ordre entre les fléchettes ».

[4] Cf. *Traité* des *principes*, *op. cit*., première partie, section 1, p. 319 : « […] puisqu'on constate que plusieurs idées ou sensations s'accompagnent les unes les autres, l'on en vient à les désigner par un seul nom et ainsi à les considérer comme étant une seule chose. C'est ainsi, par exemple, qu'ayant remarqué que telle couleur, telle saveur, telle odeur, telle figure et consistance vont ensemble, on les considère comme une seule chose distincte, qui est signifiée par le nom de *pomme*. D'autres ensembles d'idées constituent une pierre, un arbre, un livre et de semblables choses sensibles ; lesquelles, selon qu'elles sont agréables ou désagréables, excitent les passions de l'amour, de la haine, de la joie, de la douleur, et ainsi de suite ».

philosophe lui-même, que Berkeley considère comme tout à fait sérieuse, et l'autre à l'aveugle qui a accédé à la vue, qu'il qualifie de « parfaitement risible et inintelligible », question qui contient elle-même deux interrogations, l'une portant sur la *distinction* du cube et de la sphère et l'autre sur leur *reconnaissance*, ou sur l'aptitude de l'aveugle à *nommer* les deux figures. Berkeley ne répond explicitement qu'à cette dernière question, et fait reposer sa réponse sur l'hétérogénéité des sensations visuelles et des sensations tactiles. Mais qu'en est-il de celle de la distinction des figures ? En somme, le philosophe parvient-il à retirer aux sensations visuelles toute objectivité, ou bien les apparences visuelles possèdent-elles une certaine étendue, bien que totalement différente de l'étendue tangible ? Nous abordons ici l'épineuse question de ce que Berkeley nomme « étendue visible » (*visible extension*). En somme, il s'agit de préciser ce que Berkeley entend précisément par « hétérogénéité » des sensations visuelles et tactiles : possèdent-elles toutes deux des figures et grandeurs, quoique celles-ci soient de nature radicalement distincte dans les deux cas – nous parlerons alors d' « hétérogénéité faible » – ou bien les premières se distinguent-elles des secondes par leur absence de grandeurs et de figures – il s'agirait dans ce cas d'une « hétérogénéité forte » ? Il importe de le déterminer, afin de préciser ce qu'il nous incombe d'accomplir pour apprendre à percevoir.

À l'aune de ce que nous avons vu, il semblerait que les sensations visuelles ne contiennent ni figure ni grandeur, et soient ainsi inétendues, au même titre que les passions, telle la honte ou la colère. D'abord, Berkeley souligne à plusieurs reprises dans son ouvrage que la lumière et les couleurs sont les seuls « objets immédiats de la vue », c'est-à-dire perçus sans la médiation d'autres sensations. Ces considérations nous invitent à attribuer à Berkeley ce que nous avons appelé la conception « forte » de « l'hétérogénéité des séries sensibles » : ne seraient visibles, à strictement parler, que des couleurs différemment ombragées, de telle sorte que l'aveugle de Molyneux ne pourrait pas même identifier, au sein de ses sensations visuelles, la présence de deux figures et encore moins les distinguer l'une de l'autre.

Cependant, les raisons mêmes que nous avons relevées dans le texte de la NTV en faveur d'une telle conception forte de l'hétérogénéité des sensations semblent en même temps la remettre en cause. En effet, que laisse entendre l'argument selon lequel les objets visibles n'ont ni grandeur ni forme déterminées, sinon qu'ils possèdent des grandeurs et des figures variables certes, mais bel et bien visibles ? Et que dire de l'aveugle qui, après avoir accédé à la vue, jugerait son pouce aussi grand qu'une tour ? Un tel jugement présuppose d'une part une perception immédiate des grandeurs – aussi différentes soient-elles des grandeurs tangibles – et d'autre part une perception immédiate des figures visibles, ou de la distinction entre la forme de la tour et la forme du pouce. Surtout, plusieurs arguments peuvent être avancés en faveur de l'existence d'une perception immédiate des figures par la vue dans la NTV.

1° S'il est impossible de séparer l'étendue de la couleur pour former une idée abstraite de

l'étendue, il est tout aussi impossible d'abstraire la couleur de l'étendue, parce qu'une couleur déterminée est toujours en même temps une certaine étendue colorée :

> L'étendue que nous voyons n'est-elle pas colorée, et nous est-il possible, même par la pensée, de séparer et d'abstraire la couleur de l'étendue ? Maintenant, là où est l'étendue, là se trouve sûrement la figure, et là aussi se trouve le mouvement[1].

Si les sensations visuelles possèdent nécessairement une certaine étendue, elles possèdent de manière tout aussi nécessaire une grandeur, une figure et un mouvement déterminés.

2° Les grandeurs et figures visibles font partie des médiums de la perception médiate.

Autrement dit, Berkeley estime que la grandeur et la figure visibles font partie de ce par quoi nous percevons par la vue la grandeur et la figure tangibles, de sorte que de tels paramètres visibles possèdent dans la NTV le statut de condition nécessaire à la perception médiate. Et puisque ce par quoi est perçue une idée doit être lui-même immédiatement perçu, nous devons en conclure que nous voyons immédiatement les figures et les grandeurs des objets. C'est ainsi que la grandeur visible est nécessaire pour que soit suggérée à l'esprit la grandeur tangible de l'objet, c'est-à-dire sa taille fixe et déterminée :

> On a montré qu'il y a deux sortes d'objets appréhendés par la vue ; chacune d'elles a sa grandeur distincte, ou son étendue distincte ; l'une, proprement tangibles, c'est-à-dire propre à être perçue et mesurée par le toucher, et qui ne tombe pas immédiatement sous le sens de la vue ; l'autre, proprement et immédiatement visible, et par la médiation de laquelle la première est introduite à la vue[2].

En effet, les seuls degrés de netteté et de vivacité de l'apparence visible (*visible appearance*) sont insuffisants à signifier les grandeurs tangibles, dans la mesure où, par exemple, deux apparences de vivacités identiques ne pourront être distinguées qu'avec l'aide de la grandeur visible de leurs objets respectifs. C'est pourquoi, lorsqu'il énumère les moyens par lesquels nous percevons par la vue les grandeurs tactiles, Berkeley place en première position la grandeur visible *immédiatement perçue* :

> Et je les trouve être, *premièrement*, la grandeur ou étendue de l'objet visible qui, *étant immédiatement perçue par la vue*, est associée avec cette autre grandeur qui est tangible, et qui est placée à distance ; deuxièmement, la confusion ou la netteté ; troisièmement, la vivacité ou la pâleur de l'apparence visible susdite[3].

[1] *Ibid*., section 43, p. 222.
[2] *Ibid*., section 54, p. 227.
[3] *Ibid*., section 56, p. 228 (nous soulignons).

Ainsi, à la lecture de ces textes, nous constatons que Berkeley n'a jamais estimé que nous ne voyons aucune grandeur : selon lui, et contrairement à ce qui se passe avec la distance, où les médiums qui en rendent possible la perception par la vue n'ont aucun rapport d'aucune sorte avec elle, la perception par la vue des grandeurs fixes repose toujours sur *deux moyens à la fois*, dont l'un est nécessairement la grandeur visible de l'objet, qui possède en commun avec sa grandeur tangible de s'estimer comparativement en nombre de points sensibles (à l'inverse par exemple du degré de vivacité, purement qualitatif).

Le célèbre problème de la Lune à l'horizon tel qu'il est résolu par Berkeley nous offre une confirmation du caractère visible de la grandeur. Certes, si la Lune nous apparaît plus grosse à l'horizon qu'au zénith, c'est qu'il se trouve alors entre l'œil et la Lune une plus grande quantité d'atmosphère, qui, en interceptant plus de rayons lumineux que d'habitude, affaiblit l'apparence visible de la Lune, laquelle, devenant plus pâle, est alors estimée plus grande : dans ce cas, la grandeur visible ne constitue pas le principal médium de la perception médiate. Mais la formulation même du problème et le fait que Berkeley y consacre onze sections de son ouvrage témoignent à eux seuls que les grandeurs font partie des objets immédiats de la vue. En effet, si problème il y a, c'est que nous percevons la Lune au méridien plus grande qu'au zénith, alors même que son apparence visible est à peu près de la même grandeur dans les deux cas :

> La grandeur de la Lune visible, *ou ce qui est objet propre et immédiat de la vision*, n'est pas plus importante lorsque la Lune est à l'horizon que lorsqu'elle est au méridien. Comment se fait-il donc qu'elle semble, dans une situation, plus grande que dans l'autre ? Qu'est-ce qui peut tromper l'entendement[1] ?

Si, pour Berkeley, la vue ne délivrait aucune idée de grandeur, il n'aurait existé aucun « problème » de la Lune à l'horizon. Quelle est dès lors cette grandeur que seule nous voyons véritablement ? Autrement dit, à quel titre Berkeley peut-il dire que l'*apparence* de la Lune est plus petite au méridien qu'au zénith, alors même qu'elle nous *paraît* plus grande ? Le caractère problématique de la vision de la Lune à l'horizon provient, nous le savons, du constat (réalisé par les spécialistes de l'optique) selon lequel l'image rétinienne est à peu près identique pour les deux positions de l'astre, ou encore que les rayons lumineux forment dans les deux cas des angles quasiment identiques, alors que la perception que nous en avons n'est pas du tout la même :

> La grandeur apparente de la Lune, lorsqu'elle se trouve à l'horizon, est beaucoup plus importante que lorsqu'elle est au méridien, bien que l'on n'observe pas que l'angle, sous lequel le diamètre de la Lune est vu, soit plus grand dans le premier cas que dans le second […][2].

[1] *Ibid*., section 74, p. 238 (nous soulignons).
[2] *Ibid*., section 67, p. 234.

En somme, ce qu'il appelle parfois « apparence visible », autrement dit l'image constituée par les objets propres et immédiats de la vue, dépend strictement, selon Berkeley, de la peinture rétinienne. Certes, il n'y a pas *identité* entre ce que l'on voit et cette peinture, dans la mesure où, comme nous l'avons vu, ce que nous appelons « image rétinienne » est déjà une perception médiate enrichie de certaines sensations du toucher, tel l'aspect « plan » qu'elle recèle, ou le caractère fixe et déterminée de ses figures et grandeurs. Néanmoins, comme l'atteste l'équivalence qu'il établit dans ces lignes entre l'image rétinienne et l'apparence visible, il existe bien, selon Berkeley, une stricte proportion entre ces deux termes :

> Je vous demande ce que vous entendez par la peinture de l'homme est inversée ou, ce qui est la même chose, par l'homme visible est inversé[1].

Bien qu'il critique les conceptions géométriques de la vision, Berkeley raisonne toujours dans le cadre de l'optique moderne et tient pour acquis l'un de ses fondements, à savoir la thèse suivant laquelle l'image rétinienne joue pour le moins un rôle déterminant dans le processus de la vision, quand bien même elle n'en constitue pas l'objet lui-même. Pour lui, c'est bien cette image qui est vue, à condition que l'on n'entende pas par là ce que nous pouvons observer sur notre propre rétine ou sur celle d'autrui, mais la peinture telle qu'elle serait vue si la rétine était douée de sensibilité.

De façon similaire, la figure doit être un objet immédiat de la vue, parce qu'elle est indispensable aux perceptions médiates des grandeurs et des figures tangibles. C'est ainsi que deux apparences contenant un objet de la même grandeur visible suggéreront des grandeurs tangibles différentes, selon que la forme de cet objet est celle d'une tour ou d'un homme. Si les figures n'étaient pas vues de manière immédiate, un grand nombre de perceptions médiates de la grandeur n'auraient tout simplement pas lieu.

3° La théorie berkeleyenne des *minima sensibles* implique elle aussi l'existence d'une étendue proprement visible.

Pour Berkeley, il existe en effet des sortes d'atomes sensibles[2], ou unités indivisibles dont l'assemblage constitue pour chaque sens ce qui est proprement senti. Ce sont les plus petits éléments immédiatement perceptibles[3]. Ce point doctrinal est important pour le philosophe à plus d'un titre. Il

[1] *Ibid*., section 115, p. 259.
[2] Cf. section 82, p. 244 -245.
[3] L'idée de *minima* permet de déployer totalement la comparaison du « langage de la nature » avec le langage institué par les hommes. Cf. Philippe Hamou, « Sens et fonction du modèle linguistique dans la *Nouvelle théorie de la vision* », *op. cit*., p. 69-70 : « Les "collections distinctes" de lumières et couleurs auxquelles le mouvement de l'axe du regard donne un tout premier sens figuratif jouent en effet un rôle analogue à celui des "monèmes" dans l'énoncé linguistique. Ces unités minimales douées de sens sont elles-mêmes décomposables en unités de seconde articulation, unités non signifiantes que sont les points ou minima colorés et lumineux qui divisent, pour chacun d'entre nous, le champ visuel en un nombre fini et fixe, quel que soit le contenu de notre vision. Le petit nombre de couleurs susceptibles d'être qualitativement différenciées par

constitue, notamment, une alternative à la thèse de la divisibilité à l'infini de la matière. Or, Berkeley doit montrer que l'étendue n'est pas divisible à l'infini, dans la mesure où une telle divisibilité signifierait qu'elle existe indépendamment du fait d'être perçue, ce qui est strictement le contraire de la thèse immatérialiste telle qu'elle sera exprimée dans le *Traité des principes de la connaissance humaine*. À l'inverse, dire que l'étendue est constituée d'atomes sensibles permet à Berkeley d'affirmer qu'aucune parcelle d'étendue n'échappe à la perception qu'on en a. Les *minima sensibles* doivent donc exister pour chacun des cinq sens, y compris la vue :

> Il y a un minimum tangible (*minimum tangibile*) et un minimum visible (*minimum visibile*) au-delà desquels les sens ne sauraient percevoir. C'est ce que chacun saura par expérience[1].

Une sensation visuelle se définit donc comme un ensemble de points visibles, dont l'étendue détermine la grandeur, et par suite la figure qu'elle renferme :

> Chacune de ces grandeurs [*sc*. visible et tangible] est plus grande ou plus petite, selon qu'elle renferme en elle plus ou moins de points, car toutes sont formées de points, ou minimums[2].

Si l'aveugle-né ne parvient pas, selon Berkeley, à évaluer les grandeurs des objets après avoir accédé à la vue, ce n'est donc pas parce qu'il ne voit strictement aucune grandeur, mais bien parce que les points visibles de son pouce outrepassant ceux de la tour, il en conclut que celui-là est réellement plus grand que celle-ci. Aussi la vue délivre-t-elle bien des idées de grandeurs[3] :

> Il [*sc*. l'aveugle-né] ne considérerait pas les idées de la vue en référence aux idées du toucher, ou comme ayant une connexion avec elles ; la vue qu'il en aurait se bornant entièrement à elles seules, il ne peut les juger grandes ou petites autrement que parce qu'elles contiennent un plus ou moins grand nombre de points visibles[4].

4° Les sensations visuelles ne sont pas toujours fluctuantes au point d'empêcher que des figures stables n'y apparaissent.

Nous avons vu que l'un des arguments avancés par Berkeley en faveur du caractère invisible de la grandeur et de la figure consisterait à dire que les apparences visibles fluctuent en permanence et

---

notre appareil visuel s'apparente au petit nombre de phonèmes que nous permet de distinguer notre appareil vocal et auditif, tandis que les divers degrés de clarté et de distinction peuvent être compris comme un double système de flexions et d'intonations associé à ces phonèmes et introduisant un ordre second de différenciation ».

[1] NTV, section 54, p. 227.

[2] *Ibid*.

[3] Par conséquent, lorsque Condillac prétend que l'évêque de Cloyne réduit l'objet de la vue à un point sans dimensions, il attribue à Berkeley des propos qui sont à l'opposé des siens, puisque la théorie des points ou *minima* sensibles vient au contraire étayer la thèse de l'existence d'une étendue proprement visible.

[4] *Ibid*., section 79, p. 243.

qu'il est de ce fait impossible de déterminer par la vue seule la grandeur et la figure d'un objet. L'évêque de Cloyne en conclut alors qu'une telle détermination renvoie toujours aux sensations délivrées par le sens du toucher. Seulement, un tel argument ne vaut que dans le cas où soit l'objet soit le sujet percevant est en mouvement. Or, telle n'est pas la situation dans laquelle se trouve l'aveugle de Molyneux qui, même si le savant irlandais ne le précise pas, semble cependant devoir rester immobile pendant le temps qu'il observe les deux objets. Et puisque la figure n'est autre, selon la définition même de Berkeley, que la limite de la grandeur, il semblerait à présent, pour les quatre raisons que nous venons d'envisager, que l'aveugle en question verra devant lui un carré à côté d'un cercle. La réponse de Berkeley à la question de la distinction des objets paraît donc résolument positive.

Le sens que le philosophe attribue à cette fameuse notion d'hétérogénéité est donc celui que nous avons qualifié de « faible », puisqu'en dépit de la nécessité pour le sens de la vue d'être associé au toucher dans la perception de ses sensibles immédiats, et donc de l'impossibilité pour l'aveugle de les percevoir en ouvrant les yeux, il existe d'authentiques figures et grandeurs visibles.

Mais il faut bien comprendre que de tels objets sont radicalement hétérogènes aux figures tangibles correspondantes, au sens où ils ne sont ni de la même espèce, ni même du même genre qu'elles[1]. Par conséquent, il ne s'agit pas de dire que l'aveugle sera capable d'*identifier* les objets, puisque la dissemblance radicale entre les objets de la vue et ceux du tact fait qu'aucune déduction ne peut avoir lieu des premiers vers les seconds. Comme les sensations tactiles, les sensations visuelles comportent de l'étendue, des grandeurs, des figures, mais il s'agit, d'un côté, d'une étendue irréductiblement lumineuse et colorée, et, de l'autre, d'une étendue irréductiblement solide ou molle. Autrement dit, si l'étendue visible est spécifiquement, et même génériquement distincte de l'étendue tangible, c'est que celle-ci consiste en un ensemble de couleurs diversement ombragées, et celle-là en certaines sensations de mollesse ou de solidité, et que ces sortes d'idées n'ont absolument rien en commun :

> Ce que je vois est seulement une diversité de lumière et de couleurs. Ce que je sens est dur ou mou, chaud ou froid, rugueux ou lisse. Quelle similitude, quelle connexion ces idées-ci ont-elles avec celles-là[2] ?

L'étendue visible est une couleur qui s'étend ; l'étendue tangible une certaine dureté ou une certaine mollesse qui s'étend : ce n'est pas la même essence qui possède des attributs différents et qui

[1] C'est ce sur quoi insiste Jean-Bernard Mérian dans le troisième de ses mémoires consacrés au problème de Molyneux : « Qu'il y ait un rapport essentiel, une analogie fondamentale entre nos sensations, je suis très porté à le croire. […] Mais ce rapport, cette analogie ne se déclarent par aucune ressemblance sensible ; et par là les sensations, telles que nous les avons, sont hétérogènes, ou de différente nature ». *Op. cit*., p. 77.
[2] NTV, section 103, p. 254.

donne lieu à deux individus de la même espèce, comme le laissent entendre les expressions « étendue visible » et « étendue tangible », mais des essences radicalement différentes[1]. Lorsque l'on croit, comme Locke, qu'il est possible de voir et de toucher la même chose, l'on fait comme s'il était possible de sentir ou de percevoir une idée de l'étendue abstraite des sensibles propres dans lesquels elle se manifeste, alors qu'une telle perception est impossible, comme la moindre tentative en ce sens nous en convainc. C'est ainsi la croyance en l'existence des idées abstraites qui est indirectement la cause du caractère erroné de la réponse lockéenne au problème de Molyneux.

L'analogie de proportionnalité que Berkeley met en œuvre dans ce texte nous sera précieuse pour penser ce qu'il entend par « hétérogénéité » des figures visibles et des figures tangibles :

> Pour illustrer ce point, je ferai observer que les figures visibles représentent les figures tangibles presque de la même manière que les mots écrits représentent les sons. Or, à cet égard, les mots ne sont pas arbitraires, car il n'est pas indifférent qu'un mot écrit désigne n'importe quel son. Mais il est indispensable que chaque mot contienne en lui autant de caractères distincts qu'il y a de variations dans le son qu'il désigne. Ainsi, la simple lettre « a » est propre à noter un simple son uniforme, et le mot adultère est fait pour représenter le son qui lui est associé ; et comme il se compose de huit différentes collisions ou modifications de l'air effectuées par les organes de la parole, chacune d'elles produisant une différence de son, il convenait que le mot qui les représente consistât en autant de caractères distincts, de manière à dénoter chaque différence particulière ou chaque partie de la totalité du son. Et pourtant personne ne dira, je suppose, que la simple lettre « a » ou que le mot « adultère » sont semblables aux sons respectifs qu'ils représentent ou de la même espèce qu'eux[2].

Dans ce texte, Berkeley entend mettre en évidence le fait que les figures visibles ne ressemblent en rien aux figures tangibles qui leur sont ordinairement associées, mais qu'elles entretiennent cependant avec elles non seulement un rapport réglé – ces correspondances ne varient pas au cours du temps – mais surtout qui n'est pas totalement arbitraire et repose sur une *analogie de structure*. Bien que le mot ne se trouve pas dans ces lignes, il est possible de saisir ce que Berkeley veut dire en mobilisant le concept d'analogie[3].

L'auteur de la NTV établit dans ces lignes une analogie de proportionnalité que l'on peut formuler comme suit : les figures visibles sont aux figures tangibles ce que les mots écrits sont aux

---

[1] Certes, Berkeley ne veut pas dire que l'étendue visible et l'étendue tangible n'ont pas en commun la caractéristique minimale d'être des sensations qui s'étendent, et non de simples points, et que par conséquent le terme d'étendue n'est pas adéquat pour qualifier les idées de la vue, mais il n'empêche qu'une telle identité terminologique tend à masquer une différenciation spécifique.

[2] *Ibid*., section 143, p. 274.

[3] D'autant plus que l'évêque de Cloyne emploie le terme d'analogie dans un autre de ses textes : « Il faut noter que, à propos des images inversées sur la rétine, bien qu'elles soient d'un genre tout à fait différent de celui des objets propres de la vue, ou peintures, elles peuvent néanmoins leur être proportionnelles ; tout comme les choses les plus différentes et les plus hétérogènes de la nature peuvent, en effet, avoir une analogie et être proportionnelles les unes par rapport aux autres ». *La Théorie de la vision défendue et expliquée*, *op. cit*., § 53, p. 245.

sons. De même que le mot écrit constitue le signe du mot parlé, en cela qu'il a été forgé par l'homme pour renvoyer à lui et pallier l'absence d'oralité, de même la figure visible constitue le signe de la figure tangible en cela qu'elle a été créée par Dieu pour renvoyer à elle et la signifier en l'absence de sensations tactiles. Lorsque Berkeley soutient que les idées de la vue sont les signes des idées du toucher, il ne faut donc pas concevoir ce rapport de signification comme analogue à celui par lequel les mots, écrits ou oraux, signifient les idées. D'une part, nous savons que pour l'évêque de Cloyne, il est des mots qui ne signifient aucune idée tout en possédant une signification précise, tels les termes « esprit », « âme » ou « intelligence ». Au contraire, lorsque le « langage universel de l'Auteur de la nature » est connu, il n'est de sensation de la vue qui ne signifie une sensation tactile, de même qu'une fois connu le langage institué par l'homme, tout mot écrit renvoie à un mot oral. D'autre part, les mots n'entretiennent avec les idées qu'ils signifient qu'un rapport totalement arbitraire, au sens où il n'y a pas même entre eux de rapport de structure (les parties d'un mot ne correspondent pas aux « parties » d'une idée). En revanche, la relation entre les mots écrits et les mots oraux n'est pas absolument arbitraire, dans la mesure où il est nécessaire, écrit Berkeley, que les premiers contiennent autant de caractères qu'il y a de sons. Sans une telle correspondance, il serait en effet impossible d'apprendre à lire, à moins de mémoriser avec leur signification tous les mots écrits de la langue. Le rapport structurel existant entre le signifiant et le signifié permet au contraire de déchiffrer un mot écrit que l'on n'a jamais rencontré. De même, les figures visibles entretiennent avec les figures tactiles un rapport de structure, comme l'atteste le fait que le carré visible contient le même nombre de parties que le carré tangible. Si une telle relation n'existait pas, si les sensations visuelles entretenaient un rapport totalement arbitraire avec les sensations tactiles correspondantes, il serait impossible de percevoir par la vue des idées médiates et propres au tact qui n'auraient pas été senties préalablement *en même temps* que celles de la vue, de sorte que nous ne pourrions anticiper visuellement que les sensations tactiles déjà expérimentées. Ce qui veut dire que nous ne pourrions sortir de notre environnement quotidien sans compromettre fortement la conservation de notre corps.

Enfin, cette analogie de proportionnalité nous permet de saisir plus précisément la réponse de Berkeley au problème de Molyneux : pour l'aveugle-né, accéder à la vue et s'entendre demander lequel des deux objets présents est le cube, lequel est la sphère, équivaut à la situation d'un homme qui non seulement ne saurait pas écrire, mais de surcroît ignorerait l'existence d'une correspondance entre les mots et les sons, à qui l'on présenterait deux mots écrits et demanderait lequel dénote le cube et lequel dénote la sphère. Cet homme serait certes capable de distinguer deux formes différentes, mais puisqu'il ne saurait pas que des caractères peuvent désigner les mêmes choses que les sons qu'il connaît ni porter les mêmes noms qu'eux, il jugerait la question dénuée de sens. En guise de réponse, il rirait comme on rit d'une plaisanterie absurde. Et pourtant, il existe bien entre le son et le mot écrit un rapport de structure. Selon Berkeley, c'est la même chose qui se passe pour l'aveugle de Molyneux. Ignorant l'existence d'une correspondance entre les idées de la vue et les idées du toucher, il ne serait

pas capable de comprendre la pertinence de la question posée, en dépit de l'existence, entre les deux genres d'idées, d'une communauté de structure.

Bien qu'il ne l'énonce pas en ces termes, les figures visibles sont donc, pour Berkeley, *analogues* aux figures tangibles :

> Quelle similitude, quelle connexion ces idées-ci [*sc*. les idées de la vue] ont-elles avec celles-là [*sc.* les idées du toucher] ? Ou, comment est-il possible que l'on puisse *trouver une raison de donner un seul et même nom* à des combinaisons d'idées si différentes, avant d'avoir fait l'expérience de leur coexistence[1] ?

Dans ces lignes, Berkeley tire de l'hétérogénéité des idées visuelles et tactiles l'impossibilité qui en résulte de leur donner un nom identique (celui d' « étendue » ou de « figure ») avant de les avoir éprouvées de façon concomitante. Par la manière dont il s'exprime, il paraît ainsi appliquer à la sensation l'antique question[2] de l'*analogia entis*, qui consiste à se demander s'il y a quelque raison d'attribuer aux différents étants un seul et même nom, à savoir celui de l'être. Nous savons en effet que l'analogie se situe entre l'univocité et l'équivocité. Or, d'après les sections 142-143, le nom de « figure » appliqué à la fois à une sensation de la vue et à une sensation du toucher n'est pas employé de manière équivoque, à la manière du mot « chien » qui désigne à la fois l'animal aboyant et la constellation[3]. Ces deux « figures », en effet, possèdent le même nombre de parties. Mais il n'empêche que ce terme n'est pas pour autant employé de manière univoque, puisque mise à part cette identité de structure, ces figures ne possèdent rien de commun. D'où la réponse de Berkeley au problème de Molyneux, dans laquelle il insiste sur l'impossibilité pour l'aveugle de *nommer* les objets de la vue : de même que l'on ne peut apparier les mots écrits d'une langue avec les sons correspondants avant d'avoir été instruits d'une telle correspondance, de même est-il impossible de savoir à quelles sensations tactiles renvoient telles sensations visuelles avant de l'avoir expérimenté. Le rapport entre la figure visible et la figure tangible n'est donc ni équivoque, ni univoque, mais analogique[4].

Aussi Berkeley conçoit-il une conception de l'apprentissage perceptif sur le modèle de l'apprentissage linguistique – *plus précisément de l'apprentissage de la lecture*[5] : de même qu'apprendre à lire consiste à associer des sons à certains mots écrits, de même, apprendre à percevoir

---

[1] *Ibid.* (nous soulignons).
[2] Cf**.** Aristote, *Métaphysique*, Paris, Vrin, 1991, livre IV, 1003 a 32, p. 110 : « L'Être se prend en plusieurs acceptions, mais c'est toujours relativement à un terme unique, à une même nature. Ce n'est pas une simple homonymie […] ».
[3] Cf. NTV, section 142, p. 273-274 : « Je réponds qu'il faut reconnaître que le carré tangible est plus apte que le carré visible à représenter le carré tangible, mais ce n'est pas parce qu'il lui ressemble plus ou parce qu'il est davantage de la même espèce, mais c'est parce que le carré visible contient en lui plusieurs parties distinctes par lesquelles il représente les diverses parties distinctes correspondantes du carré tangible, alors que le cercle visible ne les contient pas ».
[4] Plus précisément, il s'agit d'une analogie non pas de proportionnalité, mais de proportion.
[5] Nous remarquerons cependant que Berkeley écrit que **«** les figures visibles représentent les figures tangibles *presque* de la même manière que les mots écrits représentent les sons » (nous soulignons). Et en effet, l'analogie n'est pas parfaite, puisque le lien entre les mots et les phonèmes, d'institution humaine, est le même (ou se doit d'être le même) pour tous les membres du groupe, tandis que celui qui unit les figures visibles aux figures tangibles varie en fonction des individus et de leur conformation physiologique. Voir sur ce point l'exemple du myope, développé précédemment.

consiste à associer des « apparences visibles » aux sensations tactiles qu'elles signifient. Et de même que l'apprentissage de la lecture suppose la participation active de l'enfant, l'apprentissage perceptif implique la participation active du sujet percevant. Cependant, tandis que cet apprentissage repose sur une application constante de la volonté et demeure résolument contingent, celui-ci se réalise nécessairement sous l'influence des circonstances. En cela, bien qu'il accorde au sujet un statut que les théories cartésiennes de la perception ne lui reconnaissaient pas, le dispositif berkeleyen de l'apprentissage perceptif ne relève pas du libre-arbitre, mais de la détermination extérieure.

Nous savons cependant que la thèse de l'apprentissage perceptif repose sur celle suivant laquelle les objets sont jugés bien plutôt qu'ils ne sont vus : pour Locke, aussi bien que pour Berkeley, la perception est le fruit d'une série de jugements inaperçus. C'est la raison pour laquelle Condillac, dans l'*Essai*, refuse que le moindre jugement participe à l'élaboration de la perception, et affirme, avec La Mettrie et Diderot, que les sensations visuelles donnent à connaître les qualités des corps. Mais loin que cette seconde voie empruntée par l' « empirisme de la genèse » identifie ainsi les progrès de la connaissance à ceux du seul jugement, elle fait paradoxalement de la sensation l'objet même de la genèse.

Chapitre III : L'éducation sensorielle

Le syntagme « éducation sensorielle » ne serait-il pas un oxymore ? Il paraît en effet impossible que les sensations soient perfectibles. Ne sont-elles pas justement ce qui, physiologiquement déterminé, résiste à tout apprentissage ? Il paraît ainsi totalement incongru de dire qu'il faut apprendre à avoir froid, à avoir chaud, à sentir l'odeur du fumier ou de la rose. Les sensations s'appréhendent, semble-t-il, sur le mode de l'immédiateté et tissent, durant l'enfance, notre rapport primitif au monde, avant que nous soyons capables de les penser et, ainsi, de nous en distancier.

C'est à cette conception « fixiste » de la sensation, conception aussi vieille que la philosophie de la perception mais réactualisée, au XVII^{e} siècle, par les travaux de Descartes, que La Mettrie, Condillac et Diderot viennent tordre le cou[1]. Pour la première fois, émerge l'idée selon laquelle sentir exige non seulement du temps, mais avant tout des médiations qui l'élèvent au rang d'objet

[1] Francine Markovits a très bien souligné qu'au XVIII^{e} siècle, le sensible lui-même fait l'objet d'une genèse, et surtout que celle-ci se distingue de la façon dont Locke pense l'émergence des idées : « Ce sont les hypothèses mêmes de Locke sur la genèse des idées qui sont étendues à la genèse du sensible », « Mérian, Diderot et l'Aveugle », *op. cit*., p. 251. Cependant, elle n'en précise pas les modalités, et omet de signaler que Locke lui-même a conçu, à l'occasion du problème de Molyneux, une genèse perceptive.

d'apprentissage : les sensations n'adviennent pas à la conscience du sujet *sponte sue*, mais requièrent sa pleine coopération, si ce n'est son libre concours. Dans ce cadre, nous dirons que ce n'est pas la *perception* du canard qui s'est transformée, mais la *sensation* qui, d'un ensemble de traits indéterminés, est devenue progressivement une image de canard, puis de lapin. Il est donc tout à fait surprenant de lire sous la plume de Robert Schwartz qu'au XVIII[e] siècle, « […] il était très commun de soutenir [...] que l'apprentissage ne pouvait avoir d'effet sur nos organes sensoriels, que les productions des sens étaient fixées physiologiquement[1] ». Comme le donne à penser l'importance du motif de l'apprentissage sensoriel aussi bien dans la philosophie que dans la science des Lumières, ce que dit là l'auteur de l'ouvrage *Vision* relève du pur et simple aveuglement. Un tel motif est d'ailleurs on ne peut plus visible chez l'un des philosophes les plus fréquentés du siècle, à savoir David Hume. Son essai *De la norme du goût*, dont l'anecdote tirée du *Don Quichotte* est considérée, à juste titre, comme un morceau de choix, consacre ainsi l'aptitude des sens à se perfectionner :

> […] si vous la laissez acquérir l'expérience de ces objets [*sc.* « qui ont été pour la première fois présentés à l'œil ou à l'imagination »], vous voyez le sentiment de cette personne [*sc.* une personne dépourvue d'expérience] gagner en exactitude et en perfection […]. Se dissipe le brouillard qui semblait auparavant s'étendre sur l'objet : l'organe acquiert une plus grande perfection dans ses opérations, et peut, sans risque d'erreur, se prononcer sur les mérites de chaque réalisation[2].

Le contexte dans lequel Hume intègre l'idée de genèse sensorielle instruit ainsi ses possibilités d'applications : si les sens sont aiguisables, les sensations perfectibles et susceptibles d'être éduquées, alors le jugement de goût l'est tout autant et le beau, l'objet d'une possible éducation. Aussi la théorie du sensible contribua-t-elle à donner à l'esthétique naissante ses conditions de possibilités.

En amont d'une telle application à la théorie de l'art, l'idée de genèse sensorielle surgit de la philosophie de la connaissance. Contre un « fixisme sensoriel » d'origine cartésienne, les empiristes qui répondent positivement au problème de Molyneux (La Mettrie, le premier Condillac et Diderot) font de la sensation le fruit d'un apprentissage : d'après eux, l'aveugle-né pourra reconnaître les objets placés face à lui, parce que le sens de la vue n'a pas besoin du secours du toucher et est à même de s'auto-éduquer en peu de temps. C'est ainsi que dans le *Traité des sensations*, l'abbé définit la conception qui était la sienne dans l'*Essai* comme celle d'un « apprentissage du voir »[3]. Si, à notre connaissance, ni La Mettrie ni Diderot n'usent d'un tel vocable, il n'en demeure pas moins que l'auteur de l'*Histoire naturelle de l'âme* est le premier à estimer que les sensations évoluent au cours

[1] Cf. R. Schwartz, *Vision* : *Variations on Some Berkeleian Themes*, Oxford, Blackwell (éd.), 1994, p. 12.
[2] *De la norme du goût*, dans *Essais esthétiques*, Paris, GF-Flammarion, 2000, p. 135.
[3] Cf. *Traité des sensations*, *op. cit*., troisième partie, chap. III, § 6, p. 206 : « La statue n'a pas besoin d'apprendre à voir, mais elle a besoin d'apprendre à regarder ».

du temps, avant que l'auteur de la *Lettre sur les aveugles* se réapproprie le motif exploité par Condillac dans son ouvrage de 1746.

Surtout, loin qu'une telle conception du sensible vienne s'inscrire dans des doctrines qui se seraient *par la suite* confrontées au problème de Molyneux, c'est le fait de s'attacher à le résoudre qui a conduit ces auteurs à forger l'idée d'apprentissage sensoriel. Plus précisément, l'idée d'apprentissage sensoriel s'est constituée à compter d'un événement qui, de la sorte, marqua aussi bien l'histoire de la philosophie que celle des sciences proprement dite[1] : l'opération de la cataracte effectuée sur un aveugle-né, réalisée en 1728 par le chirurgien anglais William Cheselden. Dès lors que le compte-rendu de l'opération signala que le jeune homme à qui l'on abaissa les cataractes ne put distinguer avant longtemps ce qu'il avait devant les yeux[2], les philosophes qui avaient répondu par l'affirmative à la question du savant irlandais, parce qu'ils accordaient à la vue la faculté de délivrer les idées des corps, n'eurent d'autre issue que d'attribuer l'incapacité du jeune homme à distinguer les objets au manque d'exercice de ses yeux, ainsi qu'au défaut d'expérience de sa faculté visuelle. L'idée d'apprentissage sensoriel permet donc de « sauver » les résolutions positives du problème de Molyneux que l'on rencontre chez les empiristes : si l'on estime que l'opération de Cheselden ne révèle pas ce qu'est une sensation visuelle à l'état de nature, mais dévoile seulement sa dimension temporelle, l'incapacité de l'aveugle récemment opéré à identifier le cube et la sphère, loin d'être définitive, constitue le simple préalable à l'identification future des objets en question. Ce n'est donc pas un hasard si les philosophes qui refusent que des jugements s'immiscent dans nos perceptions[3] sont ceux-là mêmes qui conçoivent une éducation proprement sensorielle : si la vue n'a besoin de s'associer aucun jugement pour délivrer les idées des corps, mais s'il est désormais avéré qu'on ne voit rien quand on ouvre les yeux pour la première fois, c'est que la vision a cependant besoin d'être éduquée.

Cependant, la thèse de l'apprentissage sensoriel reçoit, de la part même des philosophes qui la pensent (Rousseau y compris), toute une série de limitations, voire de dénégations. Pour La Mettrie aussi bien que pour Diderot, l'apprentissage sensoriel non seulement s'effectue aisément et rapidement, mais est encore essentiellement borné. Rien de très surprenant à vrai dire que ces limitations : qu'est-ce que l'éducation sensorielle, si ce n'est une genèse *des* sensations *par* le jugement[4] ? En somme, cette éducation n'est finalement que l'expression de l'échec de ces théories à réduire le jugement à la sensation – échec révélé par Condillac dans son *Traité* de 1754. Mais, cette fois-ci, c'est bien davantage que l'*incomplétude* du réductionnisme empiriste qui se trouve ainsi dévoilé : nous verrons que l'idée d'apprentissage sensoriel instruit le caractère proprement *contradictoire* d'un tel empirisme.

[1] Cf. F. Markovits, : « Mérian, Diderot et l'Aveugle », *op. cit*., p. 193 : « L'opération de la cataracte par Cheselden en 1728 appartient à l'histoire de la philosophie autant qu'à l'histoire de la chirurgie ».
[2] Cf. W. Cheselden, *op. cit*., p. 447-450.
[3] Il s'agit de la seconde voie empruntée par les empiristes pour explorer le versant régressif de la genèse.
[4] Ou, selon les textes, par la réflexion.

L'opération de la cataracte au XVIII^e siècle

L'idée de genèse sensorielle émerge au XVIII^e siècle comme une réponse aux résultats que Cheselden obtient en 1728, lorsqu'il abaisse les cataractes d'un jeune aveugle-né : si celui-ci ne put distinguer les objets que le tact lui avait rendus familiers, c'est, selon La Mettrie, le premier Condillac et Diderot, que la vue demande à être éduquée, et non pas qu'elle est par elle-même incapable de délivrer les idées des corps. En somme, l'aveugle-né aurait reconnu les objets en question, si on lui avait laissé le temps de s'accoutumer à ses nouvelles perceptions. Voilà de quoi conforter ce que la première partie de cette étude avait déjà tâché d'établir : la science moderne n'est pas venue résoudre un problème spéculatif atemporel et anhistorique, mais a fourni le terreau qui l'a vu naître, et l'humus qui donna toute leur maturité aux résolutions proprement philosophiques qui lui furent apportées.

Certes, bien qu'il ne mentionne pas dans son compte-rendu le problème de Molyneux, William Cheselden, en opérant ce jeune aveugle-né, entendait résoudre une question philosophique : le fait même qu'il s'attache à déterminer précisément ce que voit ce garçon après avoir recouvré la faculté de voir, et non simplement si l'opération fut ou non réussie, suffit à l'attester. Cependant, les philosophes des Lumières ou bien contestèrent les résultats de l'expérience (c'est le cas de La Mettrie, de Condillac et de Diderot) ou bien la réduisirent au rang de confirmation de thèses préalablement établies (Berkeley). Seul Voltaire, après avoir pris connaissance de l'opération de Cheselden lors de son séjour à Londres[1], a vu en elle la seule réponse authentique au problème de Molyneux. Au XVIII^e siècle, le problème de Molyneux est avant tout spéculatif ; ses mises en œuvres expérimentales offrirent aux empiristes l'occasion d'élaborer des thèses originales, bien plutôt que des réponses fermes et définitives au problème de Molyneux. Néanmoins, l'opération de Cheselden joua un rôle de tout premier plan dans les théories philosophiques de la perception.

Pratiquée par les Perses et les Égyptiens dès l'Antiquité, l'opération de la cataracte est l'une des plus anciennes qui soient[2]. Devant son nom à Constantin l'Africain[3] qui, au XI^e siècle, consacre le terme de « cataracte », elle reçut, pendant longtemps, toutes autres appellations que celle d' « opération de la cataracte ». Mais elle consistait déjà dans le geste que Cheselden accomplit en 1728 à « abaisser » dans le corps vitré le corps opacifié qui avait, soit de façon congénitale soit

[1] En 1726, Voltaire dût s'exiler à Londres après avoir été libéré de la Bastille, où il fut conduit suite à l'affaire du chevalier de Rohan. Il y séjourna jusqu'en 1728.

[2] Sur ce point, voir Y. Pouliquen, « L'opération de la cataracte au XVIII^e siècle », n° 19, 1999. Mais aussi Z. Weygand, « De l'expérience de Cheselden (1728) aux expériences du docteur Guillié sur l'ophtalmie contagieuse (1819-1820). Diverses modalités de l'utilisation de l'aveugle-né comme lieu de la preuve », *Histoire des sciences médicales*, t. XXXIV, 2000 (3), p. 295-304.

[3] Constantin l'Africain (né vers 1015 et mort en 1087), professeur de médecine né sans doute à Carthage. Il s'attacha à diffuser, au cours de ses nombreux voyages en Occident et en Extrême-Orient, les principes de la médecine arabe.

progressivement, condamné l'œil à la cécité. Il faudra attendre 1752 et Jacques Daviel[1], chirurgien du roi Louis XV, pour qu'une nouvelle technique, l'extraction du cristallin, soit pratiquée puis généralisée. Ainsi, comment l'une des plus vieilles opérations du monde a-t-elle pu, tout à coup, intéresser la philosophie de la perception ?

Il y a ceci de radicalement différent entre les opérations de l'Antiquité et du Moyen Âge d'une part, et celle de Cheselden d'autre part que l'on se doute, depuis la fin du XVII[e] siècle[2], et que l'on affirme, depuis 1709[3], que le corps que l'on abaisse au moment de l'opération est le cristallin, qui, d'aussi clair que le cristal, est devenu complètement opaque. L'on disait jusqu'alors qu'il s'agissait d'une membrane située entre le cristallin et l'iris. Dans l'article qu'il consacre à l'histoire de cette opération, Yves Pouliquen se demande comment une telle erreur a pu durer aussi longtemps, alors que l'opacification du cristallin est parfaitement visible à l'œil nu, et l'anatomie de l'œil relativement bien connue. Voici l' « obstacle épistémologique[4] » qu'il parvient à identifier : il était impossible de *voir* que c'était le cristallin lui-même qui constituait la cataracte tant que celui-ci était considéré comme un organe indispensable à la vision. Si on lui avait enlevé un tel organe, comment, en effet, le sujet opéré aurait-il pu recouvrer la vue ? Puisque les différentes opérations pratiquées depuis des siècles ont permis de rendre la vue à une foule d'aveugles et de malvoyants, c'est bien, croyait-on alors, que ce que l'on « abaisse » n'est pas ce cristallin indispensable à la vision, mais une membrane autre, à l'existence superflue. Mais lorsque Cheselden abaisse à son tour les cataractes d'un aveugle, la connaissance de l'organe oculaire a beaucoup évolué. L'on a appris de Kepler que c'est la rétine, et non le cristallin, qui constitue le siège de la vision. Il est donc devenu possible de renoncer à la théorie qui fait de la cataracte l'opacification d'une membrane oculaire : abaisser le cristallin ne risque plus d'empêcher l'œil d'accomplir sa fonction.

Il faudra cependant attendre la fin du XVII[e] siècle, avec Maître-Jan, voire le début du XVIII[e] siècle, avec Brisseau, pour que le cristallin soit considéré comme le siège de la cataracte, et l'opération en question comme l'acte consistant à le retirer du champ de la vision. Certes, quelques décennies seulement après les travaux de Kepler, ces thèses virent déjà le jour, sous les plumes de Pierre Borel[5] et de Gassendi[6]. Qu'elles aient été formulées à un moment où les travaux de Kepler avaient déjà fait leur chemin n'est bien sûr pas dû au hasard. Puisqu'il est désormais tenu pour acquis que seule la rétine reçoit les images des objets, il est devenu possible d'admettre que l'opération de la

[1] Jacques Daviel (né vers 1693 et mort à Genève en 1762) est un chirurgien et ophtalmologue français. Lors d'une opération de la cataracte effectuée de façon traditionnelle, il vit le cristallin du patient se briser en plusieurs morceaux. Il en conclut alors qu'il était possible d'extraire cet organe de l'œil plutôt que de se contenter de l'abaisser – d'où sa théorie de l'extraction du cristallin, qui permet d'éviter les difficultés postopératoires liées à la persistance de celui-ci dans le corps vitré.
[2] Grâce à Antoine Maître-Jan, ophtalmologue français (1650-1730).
[3] Grâce à Michel Brisseau, ophtalmologue français (1676-1743), qui différencie le glaucome de la cataracte et montre que celle-ci siège dans le cristallin.
[4] G. Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1993, chap. I « La notion d'obstacle épistémologique ».
[5] Médecin et botaniste français, né vers 1620 et mort en 1671.
[6] Sur ce point, voir Y. Pouliquen, *op. cit*.

cataracte consiste à abaisser le cristallin lui-même. Mais comment, dès lors, rendre compte de la persistance d'un tel débat jusqu'au début du XVIII[e] siècle[1] ?

Si l'opération de la cataracte continue alors de faire l'objet d'une querelle, c'est que le cristallin peut très bien ne pas constituer le principal organe de la vision et être cependant considéré comme lui étant nécessaire, au point de ne pouvoir être abaissé sans la ruiner aussitôt. Pour savoir qu'opérer quelqu'un de la cataracte revient purement et simplement à abaisser le cristallin opacifié, il aura donc fallu que l'on estime que cet organe n'est pas indispensable à la vision – ce qui, en 1728, est devenu le cas. Aussi l'opération de Cheselden est-elle nouvelle[2] en cela qu'elle est une pratique instruite des thèses de la science moderne.

Nous voyons ainsi comment elle s'inscrit dans le cadre des travaux de Kepler : l'opération de la cataracte, désormais, ouvre sur un monde – celui des sensations visuelles – essentiellement distinct de l'univers tactile. Savoir que le cristallin n'est pas le lieu de la vision revient en effet, nous le savons, à cesser de considérer la vue sur le modèle du tact. Au contraire, tant que cet organe parfaitement transparent, sorte de fenêtre ouverte sur le monde, était conçu comme le lieu même de la vision, les sensations visuelles étaient censées permettre, au même titre que les sensations tactiles, un accès direct à l'objet senti. Mais à présent que nous pensons que la rétine reçoit les impressions des objets du dehors, nous ne pouvons pas ne pas juger que la vue donne accès à des images, et non, immédiatement, aux objets qui les projettent au fond des yeux. Dans ce contexte, ce qu'accomplit Cheselden est bien plus qu'une opération de chirurgie. Véritable expérimentation, son geste équivaut, ainsi que l'atteste le rapport postopératoire, à évaluer la ressemblance et la possibilité de transfert entre deux univers désormais distincts et qui n'ont peut-être rien de commun, celui de la vue et celui du tact. En 1728, l'opération de la cataracte est devenue philosophiquement pertinente[3].

Quels résultats Cheselden obtint-il donc en 1728 ? En résumé, l'aveugle-né, après avoir recouvré la vue, ne fut pas capable de reconnaître les objets qu'il avait appris à identifier par le tact :

> Quand il vit pour la première fois, il était si loin de porter aucun jugement sur les distances qu'il pensait que tous les objets quels qu'ils soient touchaient ses yeux (c'est ainsi qu'il disait) comme ils touchaient sa peau quand il sentait ; et il pensait qu'aucun objet ne fut aussi agréable que ceux qui étaient lisses et

[1] Cf. notamment J. Janin, *op. cit.*, p. 32 : « Il n'y a pas si longtemps qu'on croyait que le cristallin était l'organe immédiat de la vue. Il n'y a que le génie observateur qui ose hardiment déchirer le voile de l'erreur : les obstacles et les contradictions qu'on lui oppose, sont un nouveau motif pour l'engager à dessiller les yeux de ceux qui s'obstinent à les tenir fermés ».

[2] Précisons que Cheselden n'est pas le premier, au XVIII[e] siècle, à opérer de la cataracte un aveugle-né : en 1709, un chirurgien, anglais lui aussi, nommé Grant, abaisse les cataractes d'un jeune homme de vingt ans (cf. *The Tatler*, n° 55, 13-18 juillet 1709). Mais, comme le souligne Zina Weygand dans son ouvrage *Vivre sans voir*, « la recherche du sensationnel et de ce qui peut émouvoir les âmes sensibles ôte malheureusement toute valeur scientifique à cette première observation », *op. cit*., p. 77. D'ailleurs, aucun des philosophes du Siècle des lumières ne fait référence à cette expérience.

[3] Nous nous écartons donc de la lecture d'Yves Pouliquen : selon lui, l'expérience de Cheselden est nouvelle en ceci que l'on sait désormais ce que l'on fait, à savoir abaisser cet organe superflu qu'est le cristallin. Il nous semble quant à nous difficile, en dépit des apparences, de voir là le triomphe de la vérité sur une succession d' « obstacles épistémologiques » ; ce n'est pas parce qu'une erreur s'est dissipée que la philosophie s'est intéressée à l'opération de Cheselden, mais parce que le nouveau cadre conceptuel dans lequel celle-ci s'est inscrite a fait émerger un problème – ce qui peut parfaitement se produire dans ce que l'épistémologie rationaliste considère comme un cadre théorique erroné.

réguliers, bien qu'il ne pût former aucun jugement sur leur forme, ou deviner la nature de ce qui lui plaisait dans un objet. Il ne connaissait pas la forme des choses, ni ne différenciait une chose d'une autre, quelque différente qu'elle fût en forme ou en grandeur. Mais après lui avoir dit ce que les choses étaient, choses dont il connaissait les formes, auparavant, par le toucher, il les observait soigneusement afin de pouvoir les reconnaître. Mais parce qu'il avait trop d'objets à connaître à la fois, il en oubliait beaucoup et (comme il disait) au début il apprenait à connaître, et oubliait à nouveau un millier de choses par jour. Abusé par des tableaux, plusieurs semaines après avoir été opéré, il demanda, du toucher ou de la vue, quel était le sens qui trompait[1].

De prime abord, ces résultats viennent contredire la seconde voie empruntée par « l'empirisme de la genèse », celle selon laquelle les sensations visuelles, tout en n'étant mêlées à aucun jugement, n'en délivrent pas moins toutes les idées des corps : dans ce cas là, on ne voit pas pourquoi un aveugle-né ne reconnaîtrait pas les figures qu'il connaissait par le tact. C'est ainsi que l'évêque de Cloyne souligne, dans sa *Théorie de la vision défendue et expliquée*, publiée en 1733, que « […] par les faits et l'expérimentation, ces points de la théorie, qui semblent les plus éloignés de l'appréhension commune, ne furent pas peu confirmés plusieurs années après que j'avais été conduit par le raisonnement à les découvrir[2] ». Voltaire, de son côté, conçut cette expérience non seulement comme une confirmation[3], mais comme la seule preuve authentiquement valable de la théorie de l'apprentissage perceptif :

Mais où trouver l'aveugle, dont dépendait la décision indubitable de cette question ? Enfin en 1729, M. Chiselden un de ces fameux chirurgiens, qui joignent l'adresse de la main aux plus grandes lumières de l'esprit, […] proposa l'opération[4].

Il est donc tout à fait paradoxal que la théorie adverse, celle de La Mettrie, du premier Condillac et de Diderot, se soit parfaitement accommodée des résultats obtenus par Cheselden. Voici, brièvement, la façon dont se fit cette conciliation : si le jeune aveugle-né n'a pu reconnaître avant longtemps les objets dont il était familier, ce n'est pas, selon eux, que la vue est impuissante à donner accès aux qualités des corps, mais que les sensations, loin d'être instantanément effectives, ont besoin d'être éduquées. L'idée de genèse sensorielle émerge donc, au XVIII[e] siècle, comme une hypothèse *ad hoc* destinée à sauver la thèse de la parfaite visibilité des qualités des corps, mais aussi, dans une moindre mesure, l'expérience de Cheselden, dont il s'agit, pour ces philosophes[5], de contester non pas tant les résultats que leur interprétation la plus immédiate (à savoir celle selon laquelle la vue ne donne

[1] Il s'agit là d'une citation, par Berkeley, d'une partie du compte-rendu de Cheselden, traduit par Laurent Déchery. *La Théorie de la vision défendue et expliquée*, *op. cit*., § 71, p. 252-253.
[2] *Ibid*., p. 253.
[3] Cf. Voltaire, *Éléments de la philosophie de Newton*, *op. cit*., p. 319 : « Son expérience [*sc*. de Cheselden] confirma tout ce que Locke et Barclay avaient si bien prévu ».
[4] *Ibid*.
[5] Excepté Diderot, qui émet les critiques les plus radicales à l'encontre d'une telle expérience.

pas accès aux qualités premières)[1]. En ce sens, l'opération du chirurgien anglais fut la cause occasionnelle de l'idée de genèse sensorielle, et non pas la preuve directe de la validité d'une théorie – celle qui dénie à la vue l'aptitude à appréhender les corps. Nous n'avons donc pas eu affaire à des théories philosophiques déjà systématisées qui se seraient *a posteriori* confrontées à un problème pour témoigner de leur efficace et de leur virtuosité, mais, au contraire, à des postures philosophiques qui ont eu le souci d'affronter une question qui les déstabilisait et se sont, de là, structurées en théories selon un mouvement d'opposition à une autre série de théories.

La Mettrie fut le premier à se confronter à l'expérience de Cheselden et à soutenir que si l'aveugle-né n'avait pas vu, c'est qu'il n'avait pas appris à voir. Pour cette seule raison, sa réponse au problème de Molyneux aurait dû retenir l'attention des commentateurs[2]. Car, de la sorte, le philosophe matérialiste non seulement initie la thèse de l'apprentissage sensoriel, mais, le premier, souligne les limites de l'expérimentation mise en œuvre par le chirurgien anglais.

La Mettrie : la perception intellectuelle comme sensation réfléchie

En 1745, La Mettrie est le premier à répondre positivement au problème de Molyneux après qu'ait eu lieu la fameuse opération de la cataracte réalisée par Cheselden. Si, en 1738, Voltaire initie la série des réponses postérieures à l'expérience – qui, dès lors, ne peuvent ignorer les résultats du chirurgien anglais – , celui qui, le premier, a l'audace de douter de leur sens le plus obvie et d'élaborer une théorie *ad hoc* pour sauver sa philosophie n'est autre que Julien Offray de La Mettrie. L'issue qu'il trouve à l'incapacité du jeune homme opéré par Cheselden à distinguer correctement les objets qu'il a sous les yeux, alors que sa théorie de la perception implique une égale capacité des sens à percevoir les qualités premières des corps, consiste à soutenir que la sensation connaît une genèse.

Mais dans *l'Histoire naturelle de l'âme*, ce n'est pas seulement de la sensation que La Mettrie découvre l'essentielle temporalité : c'est aussi de l'organe de la vue, qui, pour accomplir sa fonction après une opération chirurgicale, doit retrouver la disposition naturelle de ses différentes parties. En somme, pour le philosophe matérialiste, si le fait de rendre la vue à des aveugles-nés peut bel et bien confirmer, dans certaines circonstances bien précises, l'origine sensible des idées, l'expérience de Cheselden n'a pas été l'expérience cruciale qu'elle constitua aux yeux de Voltaire – non seulement parce que les sensations ne sont pas tout ce qu'elles peuvent être en un instant, mais aussi parce que la

[1] Il apparaît ainsi que les philosophes des Lumières ne sont pas les chantres d'une conception naïve de la science expérimentale.
[2] Au lieu de cela, elle a été souvent sous-estimée, quand ce n'est tout simplement passée sous silence.

chirurgie est incapable d'opérer sans abîmer le corps. Il ne faut pas oublier que La Mettrie est médecin, et qu'en ce milieu du XVIII[e] siècle sévit une querelle qui déchire médecine et chirurgie sur la question de savoir laquelle de ces deux « sciences » est supérieure à l'autre[1]. Bien qu'il adopte à ce propos une position nuancée[2], La Mettrie, bien entendu, défend la médecine – d'où aussi sa méfiance à l'égard de l'opération de Cheselden, et sa thèse de la genèse du sensible.

La critique de l'expérience de Cheselden dans l'*Histoire naturelle de l'âme*

Dans son ouvrage de 1745, La Mettrie établit que l'opération pratiquée par Cheselden n'a pas résolu le problème de Molyneux – problème qui selon lui demeure donc toujours, en 1745, de l'ordre de l'expérience strictement philosophique. Seulement, celui-ci conçoit la philosophie comme une science parente de la médecine[3], et c'est au titre de cette conception qu'il élabore sa réponse au problème de Molyneux. En somme, La Mettrie n'estime pas que la question du savant irlandais a pour enjeux les rapports qu'entretiennent la philosophie avec la science, mais ceux qui se jouent, au sein de la science, entre la médecine alliée à la philosophie d'une part, et la chirurgie d'autre part, ou, pour le dire autrement, entre d'un côté la théorie nourrie de l'expérience et de l'autre la simple expérimentation dénuée de théorie[4]. À travers sa critique de l'opération de Cheselden, il n'entend donc pas montrer que la science est impuissante à résoudre un problème de philosophie : c'est bien la

[1] Si ces deux disciplines se sont toujours plus ou moins disputé la primauté, leur conflit atteint son paroxysme entre 1724 et 1750, au cours de ce que l'on appelle la « guerre des pamphlets ». Si la médecine est parvenue, dans la seconde moitié du XVII[e] siècle, à exercer son contrôle sur la chirurgie (la formation des chirurgiens doit être avalisée par la Faculté de médecine, ceux-ci doivent se limiter au traitement des symptômes externes), les progrès de l'expérimentation au tournant du XVIII[e] siècle ravivent une querelle qui éclate au grand jour en 1724, lorsqu'une ordonnance royale autorise le collège Saint-Cosme à enseigner publiquement l'anatomie et la chirurgie, mettant ainsi fin au monopole de la Faculté de médecine. C'est alors que les médecins, dans le but de conserver leur prééminence, se mettent à rédiger des pamphlets à l'encontre des chirurgiens, et les chirurgiens à l'encontre des médecins. La querelle s'acheva par la victoire des chirurgiens, marquée par la création de l'Académie royale de chirurgie en 1731 et l'acquisition de son autonomie en 1743. Sur ce point, voir K. Wellman, *La Mettrie, Medicine, Philosophy And Enlightenment*, Londres, Duke University Press, 1992.

[2] La Mettrie reproche en effet à ses pairs médecins leur conservatisme, et loue la chirurgie dans la mesure où elle produit une connaissance effective du corps humain. Cf. notamment *Saint Cosme vengé*, Strasbourg, Doulseker et Pockle (éd.), 1744.

[3] Cf. *L'Homme-machine*, *discours préliminaire*, dans *Œuvres philosophiques*, *op. cit*., p. 10 : « La philosophie, aux recherches de laquelle tout est soumis, est soumise elle-même à la nature, comme une fille à sa mère. Elle a cela de commun avec la vraie médecine, qu'elle se fait honneur de cet esclavage, qu'elle n'en connaît point d'autre, et n'entend point d'autre voix ».

[4] Cf. La Mettrie, *Ouvrage de Pénélope*, dans *Œuvres philosophiques*, *op. cit*., t. II, p. 195 : « La chirurgie et la médecine ne sont qu'une seule et même science, mais qui a ses degrés dont la chirurgie est le premier, c'est-à-dire le plus bas. Il ne faut que des yeux pour devenir chirurgien ; il faut de l'esprit et du génie, pour être vraiment médecin ». Voir aussi p. 234 : « […] l'expérience seule n'est qu'un couvre-sot ».

science, non pas purement expérimentale, mais joignant la théorie (philosophique) à la pratique (médicale) qui, selon lui, vient solutionner le problème de Molyneux.

La manière dont La Mettrie conteste les résultats obtenus par le chirurgien anglais en 1728 consiste à mettre à jour l'existence de deux genèses passées jusque-là inaperçues, ou du moins jugées sans grand intérêt par les philosophies précédentes : la dimension génétique de la fonctionnalité de l'organe, et celle de la sensation même. Si, au contraire des thèses de la *Dioptrique* et des *Méditations*, les sensations, pour La Mettrie, n'ont besoin d'aucun temps pour parvenir à la conscience, elles requièrent en revanche une certaine durée pour lui apparaître dans toute leur complexité phénoménale. Ce retournement des thèses cartésiennes[1] engage, nous le verrons, un renouvellement total aussi bien de la conception du corps propre que de celle du sujet percevant. Car à la différence de la thèse de l'apprentissage perceptif, celle de l'éducation sensorielle suppose, quelquefois à l'insu même de ceux qui la pensent, un sujet qui fait du sensible l'effet d'une liberté.

L' « Histoire de l'aveugle de Cheselden » se distingue des autres récits du chapitre dans lequel elle s'inscrit par son caractère immédiatement polémique. Tandis que La Mettrie rapporte l'histoire du sourd de Chartres, qui précède immédiatement celle qui nous occupe ici, en reproduisant fidèlement le texte de l'Académie des sciences, il se contente de résumer ici le compte-rendu que donne Voltaire de l'opération de Cheselden dans ses *Éléments de la philosophie de Newton*, ce qui atteste déjà du peu de crédit qu'il lui accorde :

> M. de Voltaire, *Éléments de la philosophie de Newton,* chap. VI, rapporte que l'aveugle-né âgé de 14 ans, auquel Cheselden abattit la cataracte, ne vit immédiatement après cette opération, qu'une lumière colorée, sans qu'il pût distinguer un globe d'un cube, et qu'il eût aucune idée d'étendue, de distance, de figure, etc[2].

Que le patient n'ait rien distingué aux lendemains de l'opération atteste, selon Voltaire, que les sensations visuelles ne sont pas l'effet de jugements naturels, mais le résultat d'un apprentissage guidé par le toucher : si la « géométrie naturelle » et les rayons lumineux par lesquels Descartes rend compte de la vision des corps avaient la moindre effectivité, le jeune homme opéré aurait dû reconnaître dans l'instant les objets alentour.

Pour sa part, La Mettrie estime que l'incapacité du jeune garçon à distinguer le globe du cube provient d'abord d'une mauvaise position du cristallin, due à l'opération qu'il vient de subir : « [...] il faut que le cristallin détrôné ait eu le temps de se fondre, car il n'est pas nécessaire à la vue[3] ». Autrement dit, l'opération de la cataracte ne permet pas de résoudre aussitôt le problème de

[1] Retournement qui provient de la conception proprement empiriste des rapports sensation/jugement.
[2] *Histoire naturelle de l'âme*, *op. cit*., chap. XVII, § 3, p. 350.
[3] *Ibid*.

Molyneux, puisque, dans un premier temps, elle consiste moins dans le rétablissement des parties de l'œil, qu'en un bouleversement de celles-ci[1] : il s'agit de fendre et d'abaisser le cristallin qui, en s'épaississant, avait formé la cataracte. Dans les termes de La Mettrie, il faut ainsi donner « le temps à l'organe dioptrique ébranlé, de se remettre dans son assiette naturelle[2] », ce que n'a pas dû faire Cheselden, trop pressé qu'il était d'utiliser le jeune homme opéré comme objet d'expérimentation. Ou bien, seconde hypothèse, le chirurgien a fait dire au jeune aveugle-né ce qu'il voulait bien entendre, car il n'est pas possible, une fois l'organe rétabli dans sa position naturelle, que son patient n'ait pas distingué les objets qu'il savait identifier par le tact. Car, nous le savons, la fonction de l'œil est de transmettre les images des objets dans toutes leurs dimensions, et il est pour cela inutile de faire intervenir des jugements « antérieurs à la première sensation ».

Le premier, La Mettrie met ainsi en question la fiabilité des résultats de Cheselden, en remarquant, d'une part, qu'un organe récemment opéré n'est pas à même d'accomplir sa fonction, et, d'autre part, qu'un protocole expérimental peut être sujet à caution[3]. Quand les résultats de l'expérience échappent à l'observation et que seul un dispositif de questions-réponses peut les faire émerger, il est impératif que l'expérimentateur se prémunisse contre le risque d'orienter les réponses de son patient. Ce sont les règles de l'expérimentation qui sont en train de se préciser.

La durée que La Mettrie voit à l'œuvre au niveau de l'organe de la vue est donc celle que tout organe dérangé par un acte chirurgical, *a fortiori* lorsqu'il est délicat, doit connaître pour recouvrer son équilibre. Il apparaît en effet essentiel à La Mettrie de ne pas attribuer le temps nécessaire à la bonne fonctionnalité de l'organe à autre chose qu'à une perturbation, ou à une modification de son mécanisme : si une partie quelconque du corps humain avait besoin de temps pour accomplir sa fonction, le bras pour commencer à se lever, l'estomac pour commencer le travail digestif, non seulement la conservation du corps s'en trouverait sévèrement compromise, mais une telle durée supposerait surtout cette fameuse « monarchie de l'âme » dont La Mettrie s'est attaché à réfuter l'existence. Une temporalité organique qui serait essentielle, et non seulement accidentelle à la corporéité serait en effet le signe, dans l'esprit du philosophe matérialiste, qu'une susbtance immatérielle préside à tous les mouvements du corps – la complexité de la machinerie corporelle contraignant l'âme à effectuer un lent travail de réflexion, ne serait-ce que pour produire une action aussi apparemment simple que celle de lever le bras. La Mettrie ne pouvait donc attribuer le déficit visuel du jeune homme opéré par Cheselden à la durée prétendument nécessaire à l'effectuation d'un mouvement corporel quelconque, sans revenir aux thèses du vitaliste Stahl dont il venait à peine d'entreprendre la critique. Le corps est une machine qui se meut grâce à la puissance motrice présente

[1] Bien entendu, il ne s'agit pas là d'une découverte. Comme le souligne Grégoire Chamayou en faisant référence à Galien et à Hippocrate « la matière que travaille l'art médical n'est pas de celles que l'on peut altérer sans dommage ». *Les Corps vils. Expérimenter sur les êtres humains aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles*, Paris, La Découverte, 2008, p. 12.
[2] *Histoire naturelle de l'âme*, *ibid*., p. 352-353.
[3] La Mettrie ouvre ainsi la voie aux analyses de Condillac et de Diderot.

dans la matière, non par l'intermédiaire d'une substance spirituelle[1], que ce soit Dieu qui, selon Descartes, a donné la première impulsion aux parties de la matière, ou bien une âme logée dans la machinerie corporelle. Il ne lui restait plus, dès lors, qu'à imputer un tel déficit à l'opération chirurgicale en tant que telle, et il le pouvait d'autant plus aisément qu'au sein de la querelle qui opposait alors la chirurgie à la médecine, tout le prédisposait à prendre parti pour la seconde : médecin de formation, traducteur de Boerhaave, La Mettrie ne pouvait admettre la supériorité de la pratique chirurgicale sur la théorie médicale. En ce qui concerne le but proprement théorique de la science, à savoir la connaissance, le philosophe matérialiste considère ainsi que l'observation est une méthode bien plus fiable que l'expérimentation. Du point de vue pratique, certes, la chirurgie est capable[2] de rendre la vue à des aveugles, mais pour ce qui est de sa prétention à dire la vérité du corps, soutenir qu'elle n'en est qu'à ses premiers balbutiements est peut-être encore trop généreux : parce qu'elle touche à une matière qui réagit aux mouvements qui la dérangent, elle ne peut *dans l'instant* instruire les propriétés de celle-ci. Seule la médecine, qui pratique l'observation des parties de la matière organique, associée à la philosophie qui en tire les conséquences, est donc à même de déterminer si le déficit visuel d'un aveugle-né tout juste opéré de la cataracte doit être imputé à l'organicité en tant que telle, ou bien à l'acte chirurgical.

Or, l'observation, ou à tout le moins l'introspection, signale que le corps peut effectuer des mouvements dès que le sujet en a pris la décision, et non pas plusieurs minutes, voire plusieurs heures après : ce qui atteste que les organes ne sont pas commandés par une âme distincte de la matière, mais par une force motrice qui leur est propre. Ainsi, seule la présence du cristallin épaissi à l'intérieur de l'œil a pu empêcher les yeux du jeune homme d'exercer convenablement leur fonction. Ce que La Mettrie est ainsi amené à formuler et à prendre en compte, c'est la nécessité du temps de récupération postopératoire, nécessité qu'il n'interprète pas dans le sens d'une irréductibilité du vivant aux lois du mécanisme, mais, au contraire, dans celui d'une mécanisation de l'organicité : de la même façon que l'huile doit finir de s'écouler du moteur après la vidange, le cristallin abaissé doit se fondre pour que l'appareil de la vision fonctionne à nouveau correctement.

L'incapacité du jeune homme opéré par Cheselden à identifier correctement les objets de ses sensations visuelles s'explique donc d'ores et déjà par l'opération elle-même qui, au lieu de fournir au problème de Molyneux l'expérience cruciale qu'il semblait requérir, constitue *en tant que telle* une entrave à sa résolution. Mais là n'est sans doute pas l'essentiel. Car si le cristallin « a besoin de se fondre[3] » pour rendre possible la vision, il n'est pas impossible que la durée nécessaire à la disparition de cette partie de l'œil soit relativement brève, et que le sujet opéré soit à même d'exercer pleinement

[1] La Mettrie substitue ainsi un innéisme « corporel » à l'innéisme « spirituel » des classiques : d'après lui, il existe dans le corps une « force innée », qui préside aux mouvements corporels involontaires. Ce qui préexiste à l'expérience, c'est ainsi la capacité du corps dans son ensemble à suivre les lois de la nature, et non un ensemble d'idées dont l'âme serait porteuse.
[2] C'est du moins l'avis de La Mettrie et de ses contemporains, excepté Mérian qui, nous l'avons vu, souligne que les aveugles cataractés ne souffrent pas d'une cécité totale.
[3] *Histoire naturelle de l'âme*, *op. cit*., p. 350.

sa vision au bout d'un temps relativement court. Or, ce n'est pas ce qu'enseigne l'expérience de Cheselden : le jeune homme demeura longtemps avant que de pouvoir *ne serait-ce que reconnaître* des formes simples – durée qui paraît difficilement imputable à la seule perturbation du cristallin. La Mettrie doit donc formuler une seconde hypothèse *ad hoc*, qui nous importe davantage encore que la première, en ce qu'elle consiste à soutenir que les sensations mêmes, et non seulement les organes perturbés, sont susceptibles de se modifier.

Selon La Mettrie, quand bien même l'œil du jeune homme opéré aurait retrouvé assez rapidement sa fonctionnalité, l'expérience de Cheselden n'aurait fourni aucun élément de réponse au problème de Molyneux. Car des yeux en bonne santé, mais dépourvus d'expérience, sont incapables de transmettre à l'âme les sensations qu'un homme qui fut de tous temps clairvoyant est à même de recevoir des objets extérieurs : « Lorsque j'ouvre ma fenêtre, puis-je au premier instant distinguer les objets ?[1] ». D'après La Mettrie, l'univers forme un « tableau composé[2] » que l'œil doit analyser afin d'en percevoir les différents éléments. Le philosophe matérialiste établit donc la nécessité de l'apprentissage du voir par la médiation de l'expérience quotidienne de la non-instantanéité de la vision : avant de les avoir attentivement regardées, nous ne discernons pas toutes les formes d'un tableau, ou encore d'un paysage.

L'auteur de l'*Histoire naturelle de l'âme* rend compte de cet écart entre la vision qui s'effectue dès que l'organe est disposé conformément à sa nature, et la vision expérimentée, par la distinction[3] entre la simple *sensation*, définie comme l'impression que fait l'objet sur l'organe du sens, et la *perception*, qui se décompose elle-même en « perception sensible » et « perception intellectuelle » : la sensation, d'abord indéterminée, offre dans la perception sensible la représentation d'une figure distincte, et dans la perception intellectuelle celle d'une figure d'une apparence conforme à ses propriétés géométriques. Le passage de l'une à l'autre est de nature proprement sensorielle : il ne s'agit pas de dire qu'aux sensations s'adjoint progressivement un jugement droit, mais que celles-ci deviennent de plus en plus conformes à l'objet qu'elles représentent. Par exemple, lorsqu'un carré frappe mes yeux[4], il n'est d'abord pour moi qu'une forme floue : je ne l'identifie pas instantanément – « au premier coup d'œil », écrit La Mettrie – comme un carré. Telle est la sensation : un sentiment indéterminé[5]. Mais d'elle-même, cette sensation me fait ensuite saisir les rapports de l'objet, que ce soit ceux des parties de la figure (l'égalité des côtés) ou ceux des différents points de l'objet à mes

[1] *Ibid.,* p. 354.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid.,* chap. XV, « Des facultés intellectuelles, ou de l'âme raisonnable », p. 288.
[4] *Ibid*., p. 290-291.
[5] Il ne s'agit cependant pas de dire que la sensation prise selon sa dimension physique se modifie au cours du temps, comme si la trace imprimée par les objets des sens au niveau du cerveau ne contenait d'abord que des figures indistinctes pour se doter ensuite d'un caractère représentatif parfaitement distinct. La sensation en tant qu'elle s'identifie à cette trace cérébrale ne peut s'extraire de sa nature, qui est exclusivement matérielle. Cependant, la façon dont cette trace résonne au niveau de l'âme offre la plasticité suffisante à la modification sensorielle décrite par La Mettrie : si la trace imprimée par l'objet ne se modifie pas sous l'effet de l'attention, celle-ci suscite en revanche un vécu sensoriel qui ne sera que progressivement conforme à cette trace initiale. En somme, la conformité de la résonance de l'âme avec l'empreinte cérébrale ne s'effectue que pas à pas, à travers la réitération de l'expérience sensible.

yeux (la distance qui me sépare du carré). Cette saisie des rapports ne se nommera pas « sensation », dans la mesure où elle diffère de la simple appréhension de la figure. Mais puisqu'elle est reçue passivement par l'âme, comme l'est la sensation, on l'appellera « perception sensible ». Ainsi, au second coup d'œil, j'appréhende l'objet qui est devant moi comme une figure située à une certaine distance de mes yeux et dont tous les côtés sont égaux[1]. Le passage de la sensation à la perception sensible n'est donc pas celui de la sensation à l'idée, comme si cette seconde strate n'était pas de l'ordre du sensible : la perception sensible n'est rien d'autre qu'une sensation distincte, et le passage de la première à la seconde celui d'une idée à une autre idée. Par conséquent, l'aveugle-né de Cheselden aurait dû distinguer le cube du globe, puisque à sa sensation de deux formes indéterminées aurait naturellement succédé la perception de deux figures distinctes. Seule la « perception intellectuelle », qui consiste dans l'appréhension des propriétés géométriques des figures (connaissance mathématique) et du mécanisme de la sensation (connaissance physique), requiert un examen actif :

> [...] la simple sensation ne peut nous les donner par elle-même et [...] il faut pour les avoir, se replier sur elle, et l'examiner[2].

Si je suis géomètre, je découvrirai alors une « infinité » de propriétés qui échappent à ceux qui sont bornés à la simple sensation[3]. À l'inverse de ce que concevait Descartes, l'éducation perceptive ne consiste donc pas en un progrès du jugement, mais de la sensation même : ce n'est pas la faculté de juger qui en vient peu à peu à lire dans une sensation toujours identique à elle-même ce qui, faute d'une maturation suffisante, lui échappait de prime abord, mais le sensible *en tant que tel* qui, d'initialement indéterminé, finit par représenter pour le sujet les objets extérieurs qui l'ont occasionné. Même la perception intellectuelle, en dépit du nom qu'elle porte, est encore de l'ordre du sensible : si elle ne se nomme pas « sensation », ce n'est pas qu'elle n'en est pas une à proprement parler, mais qu'il ne suffit pas de sentir pour l'appréhender. Cependant, le passage de la sensation à la perception ne nécessite la mise en œuvre d'aucune faculté distincte de la sensibilité. Il suppose seulement un repli de la faculté de sentir sur la sensation, sorte de réflexivité sensible. En somme, la sensation opère d'elle-même son passage à la perception. Les perceptions intellectuelles sont ainsi davantage données par le sens qu'élaborées par l'esprit, comme le laisse entendre ce passage :

> […] tandis qu'un géomètre qui applique tout son génie à découvrir les propriétés de cette figure, *reçoit* de l'impression que ce carré fait sur ses sens, une infinité de perceptions intellectuelles[4].

[1] Sur ce point, La Mettrie hérite donc de Malebranche. Mais, à la différence de celui-ci, le philosophe matérialiste ne conditionne pas une telle sensation à l'effectuation de jugements naturels.
[2] *Ibid*., p. 290.
[3] *Ibid*., p. 290-291.
[4] *Ibid*., chap. XIV, § 4, p. 216-217 (nous soulignons).

Quand on sait que, pour La Mettrie, le génie est l'une « des affections de l'âme sensitive[1] », on comprend comment la perception des rapports s'élabore tout entière (que ce soit les rapports qui découlent de la sensation, ou ceux qui requièrent un examen géométrique) au niveau de la sensation.

Mais pour quelle raison la perception intellectuelle est-elle nécessaire à la reconnaissance des figures ? Parce qu'une perception simplement sensible n'est pas suffisante pour produire dans l'âme une sensation parfaitement déterminée. En cela, la perception intellectuelle constitue le terme de l'apprentissage sensoriel, la sensation la plus achevée qui soit. Par ailleurs, un seul attouchement global de l'objet, l'analogue, en somme, du simple coup d'œil, donnera certes à l'âme une perception sensible, et par là l'idée d'une figure déterminée, mais cette perception sera bien trop fugace pour se graver dans la mémoire, faculté indispensable au processus de reconnaissance des objets :

> [...] comme dans le même instant elle [*sc.* l'âme] ne peut contempler qu'une seule idée ; si je n'ai point de mémoire, lorsque je vais comparer la seconde idée, je ne retrouve plus la première[2].

Si l'aveugle touche l'une des deux figures sans porter sur elle son attention, non seulement l'idée ainsi acquise ne se gravera pas durablement dans son cerveau, mais sera même trop confuse pour autoriser un acte ponctuel de reconnaissance. Aussi, sentir passivement ne suffit pas pour se forger un souvenir précis d'une sensation de figure : la perception intellectuelle, garantie par le repli réflexif de la sensation sur elle-même, est nécessaire aux deux facettes de la mémoire, la conservation de l'idée dans l'esprit et sa réactualisation.

En revanche, il n'est pas nécessaire à l'aveugle-né de porter son attention sur le globe visuel pour le reconnaître comme étant identique au globe tactilement appréhendé :

> Un globe attentivement considéré par le toucher, clairement imaginé et conçu, *n'a qu'à se montrer aux yeux ouverts* ; il sera conforme à l'image, ou idée gravée dans le cerveau[3].

Même si l'aveugle-né ne porte pas son attention sur les figures visuelles afin d'en découvrir les propriétés, il pourra dire laquelle est le cube et laquelle le globe, parce qu'il aura manipulé ces figures en les examinant soigneusement et s'en sera formé des idées tellement claires, que la simple perception visuelle des rapports de leurs parties fera renaître en lui ces idées. La Mettrie répond donc par l'affirmative au fameux problème sans supposer la moindre activité *du côté du sens de la vue*. Il n'est pas nécessaire à l'aveugle-né d'extraire de ses sensations visuelles des perceptions intellectuelles. En revanche, une certaine activité est requise *au niveau de la sensation tactile*, de sorte

[1] *Ibid*., p. 207.
[2] *Ibid*., chap. X, § 10, p. 105.
[3] *Ibid*., chap. XIV, § 4, p. 227 (nous soulignons).

que si notre aveugle s'était contenté de savoir distinguer tactilement le cube du globe, au lieu d'examiner ces figures chacune pour elle-même de manière attentive, il aurait été dans l'incapacité d'apparier les objets visuels avec les objets tactiles. S'il est certes possible de sentir selon une posture strictement passive, l'on ne peut en revanche sentir tout ce que nos sensations renferment sans mettre activement en œuvre notre capacité réflexive.

Ainsi, loin d'attester l'impuissance des sensations visuelles à délivrer les idées des qualités premières, l'expérience réalisée par Cheselden vient tout au plus confirmer ce dont l'expérience d'un clairvoyant – à l'occasion, notamment, de la perception d'un tableau ou d'un paysage – enseigne déjà : si elle survient instantanément dans l'âme, la sensation connaît une genèse en vertu de laquelle elle acquiert progressivement les déterminations qui conditionnent l'identification de l'objet qu'elle représente[1]. Chez Descartes, l'homme participe à l'élaboration de ses sensations en cela qu'il initie le dispositif de décodage des traces cérébrales. En revanche, le vécu sensoriel en tant que tel y demeure inchangé tout au long de la vie. Dans ce cadre, l'histoire de l'esprit humain est celle de ses jugements, non pas de ses sentiments. Avec La Mettrie également, une histoire *naturelle* de l'âme est en train de s'écrire, c'est-à-dire une histoire qui n'est ni celle de la religion révélée, ni celle qu'une philosophie adossée à la théologie a élaborée, mais une histoire qui explore les facettes de l'esprit à travers une construction qui fait l'économie du divin : ce n'est plus Dieu qui, grâce au dispositif de l'union, engendre les perceptions de l'homme, mais l'homme lui-même qui construit son rapport au sensible.

Cependant, l'auteur de l'*Histoire naturelle de l'âme* indique discrètement, mais néanmoins sûrement, les limites d'un tel « évolutionnisme sensoriel » – limites certes paradoxales, dans la mesure où elles résident dans le fait que l'apprentissage sensoriel, d'après La Mettrie, opère sans aucune entrave, mais non moins décisives en ce qu'elles cherchent à éviter de le subordonner à l'activité d'une susbtance immatérielle : pour le philosophe matérialiste, la rapidité du progrès des sensations atteste que celui-ci s'effectue mécaniquement, sans qu'intervienne aucune instance spirituelle. Nous verrons cependant que rien ne garantit le succès de ce dispositif.

Un apprentissage sensoriel naturel et facile

[1] Tel est, selon nous, ce qui fait de L*'Histoire naturelle de l'âme* l'un des principaux textes de l'empirisme des Lumières. Nous ne pouvons donc pas souscrire à cette thèse de Theodoricus Verbeek : « Aussi l'empirisme soutenu par l'auteur de l'*Histoire* n'a-t-il presque rien à voir avec celui de Locke » (*op. cit*., p. 86). Car l'auteur de l'*Essay* est précisément le premier à avoir envisagé une genèse qui a pour objet le sensible lui-même.

Pour La Mettrie, si la *distinction* du globe et du cube par la vue nouvellement recouvrée peut s'effectuer au niveau de la simple perception sensible, la *reconnaissance* de ces figures comme étant les mêmes que celles qui ont été tactilement appréhendées repose sur des perceptions intellectuelles, c'est-à-dire sur une certaine activité de l'esprit. Celle-ci, nous le savons, n'est cependant autre chose que la sensation elle-même qui se réfléchit et produit l'attention nécessaire à son actualisation. Pour l'établir, le philosophe matérialiste met en évidence la facilité et la rapidité du processus : si le temps du corps constitue pour lui le signe de la « monarchie de l'âme », inversement, la promptitude de la sensation à se clarifier marquera la nature purement mécanique du processus. Cependant, nous verrons que le philosophe matérialiste ne parvient pas à penser un progrès de la sensation abstraction faite de toute opération de *l'âme*.

Montrons d'abord que la *perception sensible*, requise pour que l'aveugle reconnaisse visuellement les figures qu'il savait identifier par le tact, s'acquiert extrêmement facilement :

> [...] 3° les aveugles ont le tact fin, un sens profite toujours du défaut d'un autre sens : les houppes nerveuses, non perpendiculaires, comme par tout le corps, mais parallèles et longitudinalement étendues jusqu'à la pointe des doigts, comme pour mieux examiner un objet ; ces houppes, dis-je, ont un sentiment exquis dans les aveugles, *qui par conséquent acquièrent facilement par le toucher les idées des figures, des distances* [...][1].

C'est parce que l'aveugle-né, au cours de sa cécité, a spontanément cultivé son tact pour compenser son absence de sensation visuelle, qu'il est à même, une fois la vue recouvrée, de reconnaître les objets qui lui sont présentés. L'acquisition d'une telle finesse tactile est conditionnée par la conformation du principal organe du tact, dont les parties, les doigts, sont parallèles entre elles et offrent une appréhension analytique de l'objet – à la différence du sens du toucher répandu dans tout le corps, qui rend uniquement possible des saisies globales et synthétiques des différentes figures. La conformation de la main fait que dans le cas du tact, l'écart entre la sensation et la perception sensible est considérablement réduit : les rapports des parties de l'objet tactile sont appréhendés quasi instantanément.

Et parce que leur mode de vie les contraint à examiner attentivement les objets qu'ils manipulent, les aveugles franchissent presque aussi aisément l'écart qui sépare la perception sensible de la perception intellectuelle. Lorsqu'un aveugle recouvre la vue et considère un globe à l'aide de son sens tout neuf, il peut en effet le comparer, écrit La Mettrie, avec « un globe *attentivement considéré par le toucher, clairement imaginé et conçu*[2] », c'est-à-dire un globe dont il connaît non seulement la forme et le volume, mais aussi les propriétés géométriques de base, telle l'égalité de tous les rayons.

[1] *Ibid*., chap. XVII, § 3, p. 350-351 (nous soulignons).
[2] *Ibid*., p. 351.

L'aveugle-né est donc nécessairement un *expert* des perceptions intellectuelles issues du tact, voire un véritable géomètre, comme La Mettrie le laisse entendre lorsqu'il le compare à un anatomiste et à un musicien :

> [...] c'est ainsi qu'il est aussi impossible aux doigts d'un très habile anatomiste de ne pas reconnaître les yeux fermés, tous les os du corps humain, de les emboiter ensemble, et d'en faire un squelette, qu'à un parfait musicien de ne pas resserrer sa glotte, au point précis, pour prendre le vrai ton qu'on lui demande[1].

Un rapprochement avec la *Lettre sur les aveugles* de Diderot peut éclairer ce texte : l'on sait que dans cet ouvrage, le Philosophe distingue quatre genres d'individus, la personne grossière, celle qui sait comparer, le métaphysicien et le géomètre, et que seul ce dernier, en vertu d'une connaissance exacte des propriétés des figures tactiles, sera capable de dire en toute certitude, des deux objets qu'on lui présentera, lequel est le globe et lequel est le cube. En somme, tandis que Diderot n'attribue le statut de géomètre qu'à ceux qui, comme Saunderson, y consacrent tout leur temps et calculent, à l'aide de symboles appropriés, les rapports des parties des figures, La Mettrie fait de tout aveugle-né un géomètre.

Il pourrait cependant être reproché à La Mettrie d'utiliser le terme de « géomètre » en un sens extrêmement large. Mais pour l'auteur de l'*Histoire naturelle de l'âme*, le mot « géomètre » est ici employé au sens propre. Simplement, lorsqu'il évoque le « génie » du mathématicien, il se moque, ainsi que l'enseigne le chapitre consacré à cette notion dans lequel il écrit que « communément les géomètres, loin d'être des génies, ne sont pas même des gens d'esprit[2] ». Les idées dont ils s'occupent – à savoir les grandeurs et leurs rapports – sont « simples, faciles à saisir et à déterminer[3] ». Aussi les aveugles, qui « acquièrent facilement par le toucher les idées des figures, des distances, etc.[4] » deviennent-ils nécessairement, et sans trop de difficultés, géomètres. La réponse de La Mettrie au problème de Molyneux repose donc sur une conception critique de la géométrie : l'aveugle-né distinguera et identifiera visuellement le cube et le globe parce qu'il aura nécessairement découvert par le tact leurs différentes propriétés, tant ce genre d'idées est aisé à acquérir. Chez l'un et l'autre des deux philosophes, les rapports du géomètre au métaphysicien sont donc résolument contraires : tandis que Diderot fait du premier le seul qui soit à même de réfuter l'idéalisme, et le place par là devant le métaphysicien qui, lui, reste en proie au doute, La Mettrie loue le second qui seul mérite d'être qualifié de « génie », et insiste sur le peu de mérite des géomètres, au point que « le premier des géomètres serait peut-être le dernier des métaphysiciens[5] ».

---

[1] *Ibid*., chap. XIV, § 4, p. 227.
[2] *Ibid*., p. 215-216.
[3] *Ibid*., p. 215.
[4] *Ibid.,* chap. XVII, § 3, p. 351.
[5] *Ibid.,* chap. XIV, § 4, p. 219.

Ainsi, amoindrir la science du géomètre revient à réduire l'apprentissage sensoriel à un processus automatique, purement matériel : même si le géomètre acquiert « une infinité de perceptions intellectuelles, qui échappent pour toujours à ceux qui, bornés à la sensation proprement dite, ne voient pas plus loin que leurs yeux[1] », il n'empêche que celle-ci les délivre à peu de frais, et qu'il est quasi impossible qu'un homme puisse limiter ses cinq sens aux seules « sensations » qu'ils produisent en son âme. En ce sens, nous sommes tous (ou presque) des géomètres.

Les modalités de l'apprentissage sensoriel tel que La Mettrie le conçoit sont donc inscrites dans la distinction qu'il établit entre la sensation et la perception : puisque la perception sensible est reçue tout aussi passivement par l'esprit que la sensation proprement dite, et que la perception intellectuelle requiert une activité qui, dans le cas de l'aveugle-né, a lieu naturellement, le passage de l'un à l'autre de ces stades perceptifs s'effectue de manière spontanée. Une telle conception implique que le sujet percevant n'est pas le maître du progrès sensitif qui s'opère ainsi en lui : le « sensualisme »[2] de La Mettrie suppose que ce n'est pas le sujet qui préside au mouvement de détermination des sensations, mais bien plutôt celles-ci qui, progressivement, se déterminent elles-mêmes. Plus précisément, le contexte dans lequel s'exercent les organes sensoriels conditionne la façon dont les sensations du sujet vont pouvoir évoluer : c'est ainsi que la cécité enjoint naturellement les aveugles à exercer leur tact et à tirer de leurs sensations des perceptions qui, tout en étant intellectuelles, appartiennent toujours au domaine du sensible. Si cette conception « évolutionniste » de la sensation introduit au cœur de la perception une certaine contingence elle n'entend accorder aucune liberté au sujet percevant. L'homme ne décide pas d'apprendre à sentir ni ne maîtrise son éducation sensorielle ; ce sont les circonstances de la vie qui le soumettent à un apprentissage dont il est davantage l'objet que le sujet proprement dit.

La Mettrie ne pouvait attribuer à l'homme la maîtrise de son éducation sensorielle sans accorder à l'âme un pouvoir de commandement à l'égard de sa machinerie corporelle, et ainsi une essence indépendante de la matière. Nous savons qu'une telle maîtrise impliquerait selon lui non seulement l'autonomie de l'âme vis-à-vis du corps auquel elle est jointe, mais encore l'existence d'idées innées grâce auxquelles le progrès sensible s'effectuerait. Or, c'est le projet même de l'*Histoire naturelle de l'âme* de procéder à la réfutation de ces thèses. Il apparaît ainsi clairement que La Mettrie a voulu borner l'apprentissage sensoriel en raison du rationalisme dont il est indissociable : le fait que les sensations passent aisément et rapidement au stade de la perception sensible, et de là à

[1] *Ibid.,* § 3, p. 201.
[2] Le terme de « sensualisme » (qui, rappelle S. Auroux, a été forgé par J.-M. Degérando dans la seconde édition, datant de 1802, de son *Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances*) est plus étroit que celui d' « empirisme » : tandis que celui-ci renvoie aux théories de la genèse perceptive, celui-là désigne plus particulièrement les théories qui réduisent toutes les opérations de l'esprit à la sensation. Cf. S. Auroux, art. « Sensualisme », dans M. Delon (dir.), *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007, p. 1137a-1140b. Parmi les philosophes dont nous étudions ici les thèses, seuls La Mettrie et Condillac sont des « sensualistes ».

celui de la perception intellectuelle, témoigne de leur capacité à délivrer les idées des corps sans le secours du jugement. D'où la difficulté à laquelle s'est heurté le philosophe matérialiste : si, dans le but de conformer le caractère positif de sa réponse à Molyneux avec les résultats de Cheselden, il importait à La Mettrie d'affirmer que les sensations se modifient au cours du temps, une telle résolution du problème l'obligeait *aussi* à borner et la durée et la maîtrise que l'homme pouvait avoir d'un tel apprentissage.

Cependant, le fait que La Mettrie attribue aux sensations la faculté de se modifier elles-mêmes ne laisse pas de faire difficulté : quel peut bien être le moteur d'un tel procès ? Le philosophe n'en assigne aucun, si ce n'est une mystérieuse « force innée », insatisfaisante pour tout empiriste. Fût-il minimal, le temps mis par les sensations pour se débrouiller, dans la logique même de La Mettrie, atteste la présence d'une opération de l'âme en charge d'engendrer le sensible, là où le sensible était censé engendrer l'intelligible : si, pour obtenir des perceptions intellectuelles, il est nécessaire de « se replier[1] » sur la sensation, et de « l'examiner[2] », alors même que la sensation est censée engendrer l'attention et la réflexion, l'idée d'éducation sensorielle non seulement fait du sensible le fruit d'une liberté peu compatible avec la philosophie matérialiste[3], mais, surtout, condamne l'empirisme au cercle vicieux. Car dans ce cadre, la sensation est à la fois l'origine et l'effet de la genèse, la condition et la conséquence des opérations de l'âme. Dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Condillac conçoit une éducation sensorielle qui se heurte directement à cette contradiction.

Condillac : « apprendre à voir »

Dans le *Traité des sensations*, Condillac définit la conception qui était la sienne dans l'*Essai* comme celle d'un « apprentissage du voir » – apprentissage proprement sensoriel donc, qui signale d'ores et déjà que, dans le sillage de La Mettrie, l'abbé a lui aussi conçu une sensation susceptible de se modifier au cours du temps. Dans l'*Essai*, cette conception est motivée par le même événement qui incita le philosophe matérialiste à élaborer la sienne, à savoir l'opération réalisée par William Cheselden en 1728. Convaincu de la capacité de la vue à délivrer les idées des corps indépendamment de tout jugement, et, par là même, de l'aptitude de l'aveugle-né à identifier le cube et la sphère une fois la vue recouvrée, Condillac est contraint, en 1746, de rendre compte des résultats de cette opération par la dimension essentiellement temporelle de la sensation : si le jeune homme opéré par le chirurgien anglais n'a pas aussitôt distingué les objets qui lui furent présentés, c'est que les sensations

[1] *Histoire naturelle de l'âme*, *op. cit*., chap. XV, § 1, p. 290.
[2] *Ibid*.
[3] Dans le cadre du matérialisme, qui désigne cette posture théorique selon laquelle l'essence de toute chose est matérielle, la volonté est réduite à un effet du corps et ne peut plus constituer le fondement d'un prétendu libre arbitre.

visuelles ne délivrent pas *dans l'instant* toutes les idées dont elles sont capables, mais ont besoin d'être éduquées.

Seulement, à la différence de l'*Histoire naturelle de l'âme*, l'*Essai* de 1746 fait de l'homme le véritable auteur de l'apprentissage sensoriel : pour Condillac, les progrès sensoriels proviennent des facultés proprement spirituelles que l'homme applique aux sensations[1]. En somme, tandis que La Mettrie s'était attaché (en vain) à concevoir un autoprogrès de la sensation, Condillac assume complètement le fait qu'un tel apprentissage procède d'une opération intellectuelle – phénomène cependant impossible, dans la mesure où c'est la sensation qui doit avoir en charge l'émergence du jugement, et non pas l'inverse. C'est pourquoi l'abbé récusera sa conception de « l'apprentissage du voir » dans le *Traité des sensations*. Les sensations, soutient-il alors, ne se modifient pas au cours du temps, mais demeurent inchangées depuis leur première apparition dans l'esprit. Ainsi, pour une raison analogue à celle invoquée par La Mettrie dans son *Histoire naturelle*, mais plus radical en cela que son prédécesseur, Condillac va jusqu'à refuser tout à fait l'idée d'apprentissage sensoriel.

L'apprentissage du voir dans l'*Essai*

Dans le but de rendre compte des résultats obtenus par Cheselden en 1728, Condillac, en 1746, élabore une double conception de l'apprentissage du voir – incluant d'une part une genèse de la fonctionnalité de l'organe, et, de l'autre, une genèse de la sensation proprement dite[2]. Une telle conception se présente ainsi comme une théorie *ad hoc*, destinée à « sauver » la thèse de l'inutilité du jugement perceptif. En cela, l'abbé adopte une démarche analogue à celle de La Mettrie. Cependant, la lecture de l'*Essai* instruit aussi toute la distance qui sépare Condillac de La Mettrie sur la question de la perception : à la différence du philosophe matérialiste, l'abbé conçoit la genèse de la fonctionnalité de l'œil non pas dans le cadre de la chirurgie postopératoire, mais dans celui des circonstances ordinaires de la vie. Il concourt ainsi à l'émergence d'un sujet sensible résolument neuf.

Si, dans ce chapitre, Condillac traite prioritairement du problème de Molyneux et non, comme c'était le cas chez La Mettrie, de l'expérience de Cheselden, il ne contourne pas pour autant l'objection que celle-ci constitue pour sa théorie du sensible :

[1] Si la réflexion, qui dans l'*Essai* rend possible le jugement, provient de la perception sensible et donc des circonstances qui conditionnent cette perception, elle n'en demeure pas moins le lieu de la liberté du sujet : « Aussitôt que la mémoire est formée et que l'exercice de l'imagination est à notre pouvoir, les signes que celle-là rappelle et les idées que celle-ci réveille commencent à retirer l'âme de la dépendance où elle était de tous les objets qui agissaient sur elle. Maîtresse de se rappeler les choses qu'elle a vues, elle y peut porter son attention et la détourner de celles qu'elle voit ». *Essai*, première partie, section seconde, chap. V, § 47, p. 64.

[2] Nous verrons cependant d'ici peu que la genèse de la fonctionnalité de l'organe est aussi de l'ordre du sensible.

> J'avoue qu'il me reste à résoudre une difficulté qui n'est pas petite : c'est une expérience qui paraît en tout point contraire au sentiment que je viens d'établir[1].

Ainsi, l'auteur de l'*Essai* s'y confronte sans détour et, comme son prédécesseur, retranscrit le compte-rendu du chirurgien anglais tel que le résuma Voltaire dans ses *Éléments de la philosophie de Newton*. C'est alors que Condillac justifie la réponse négative du jeune homme opéré par Cheselden en invoquant la nécessaire expérimentation de l'organe par lui-même :

> Quelques réflexions sur ce qui se passe dans l'œil à la présence de la lumière pourront expliquer cette expérience. Quoique nous soyons encore bien éloignés de connaître tout le mécanisme de l'œil, nous savons cependant que la cornée est plus ou moins convexe ; qu'à proportion que les objets réfléchissent une plus grande ou une moindre quantité de lumière, la prunelle se resserre ou s'agrandit pour donner passage à moins de rayons ou pour en recevoir davantage ; on soupçonne le réservoir de l'humeur aqueuse de prendre successivement différentes formes. Il est certain que le cristallin s'avance ou se recule afin que les rayons de lumière viennent précisément se réunir sur la rétine ; que les fibres délicates de la rétine sont agitées et ébranlées dans une variété étonnante ; que cet ébranlement se communique dans le cerveau à d'autres parties plus délicates, et dont le ressort doit être encore plus admirable. Enfin les muscles qui servent à faire tourner les yeux vers les objets qu'on veut fixer compriment encore tout le globe de l'œil, et par cette pression en changent plus ou moins la forme. Non seulement l'œil et toutes ses parties doivent se prêter à tous ces mouvements, à toutes ces formes et à mille changements que nous ne connaissons pas avec une promptitude qu'il n'est pas possible d'imaginer, mais il faut encore que toutes ces révolutions se fassent dans une harmonie parfaite afin que tout concoure à produire le même effet[2].

Pour qu'il y ait vision, il faut que toutes les parties de l'œil se meuvent de manière appropriée à leur fonction, et de surcroît s'accordent les unes les autres – ce qui ne peut se faire en un instant, mais requiert un « long exercice » dont le jeune homme à qui l'on abaissa les cataractes n'a pu bénéficier. Autrement dit**,** les résultats de l'expérience de Cheselden ne prouvent rien quant aux aptitudes propres au sens de la vue, et tendent au contraire à les dissimuler sous les difficultés éprouvées par le jeune homme à obtenir une vision satisfaisante. Le mécanisme de l'œil est à ce point complexe qu'il est radicalement impossible que la vision, chez un homme qui vient à peine de recouvrer la vue, soit ce qu'elle est chez un sujet déjà expérimenté[3]. C'est donc, fort paradoxalement[1],

---

[1] *Essai*, première partie, section sixième, § 15, p. 186.
[2] *Ibid*., § 16, p. 155-156.
[3] Buffon et Rousseau appliqueront cette idée à l'enfant. Cf. Buffon*, op. cit*., p. 269 : « Si l'on examine les yeux d'un enfant quelques heures ou quelques jours après sa naissance, on reconnaît aisément qu'il n'en fait encore aucun usage ; cet organe n'ayant pas encore assez de consistance, les rayons de la lumière ne peuvent arriver que confusément sur la rétine : ce n'est qu'au bout d'un mois ou environ qu'il paraît que l'œil a pris de la solidité, et le degré de tension nécessaire pour transmettre ces rayons dans l'ordre que suppose la vision. Cependant, alors même, c'est-à-dire au bout d'un mois, les yeux des enfants ne s'arrêtent encore sur rien ; ils les remuent et les tournent indifféremment, sans qu'on puisse remarquer si quelques objets les affectent réellement : mais bientôt, c'est-à-dire à six ou sept semaines, ils commencent à arrêter leurs regards sur les choses les plus brillantes, à tourner souvent les yeux et à les fixer du côté du jour, des lumières ou des fenêtres ». Tout se passe donc comme si les expériences de la cataracte avaient permis de voir à l'œuvre ce qui était resté longtemps inaperçu, à savoir

la conception mécaniste de l'organe de la vue qui permet de penser la dimension temporelle du processus sensoriel.

Manifestement, Condillac hérite ici des descriptions détaillées fournies par la *Dioptrique* de Descartes. Un tel héritage ne doit cependant pas masquer la différence des objectifs. L'auteur de la *Dioptrique*, nous le savons, entend démontrer que la vision s'effectue non pas au moyen du transport d'une image qui ressemble au corps dont elle provient, mais à l'aide des seuls mouvements qui circulent dans le corps. Or, les différentes étapes isolées par Descartes ne sauraient être autant de jalons marquant l'actualisation progressive de la sensation : si, comme nous avons tâché de le montrer, la sensation, d'après Descartes, met autant de temps à surgir dans l'esprit qu'il en faut aux mouvements du corps pour initier le décodage des traces cérébrales, elle y advient d'une manière parfaitement claire et distincte et ne subit ensuite plus aucune modification. Pour Condillac à l'inverse, le fait que les parties de l'œil doivent prendre des formes particulières pour que l'image rétinienne s'imprime convenablement en son fond et suscite le mouvement cérébral nécessaire à sa transformation en sensation témoigne de la dimension foncièrement temporelle, non pas tant du surgissement dans l'âme de la sensation, que de son actualisation. Car la genèse de l'organe ainsi mise à jour par Condillac est indissociablement celle de la sensation : les différentes parties d'un œil inexpérimenté doivent jouer de concert non pas dans le but de rendre possible la vision, mais dans celui de produire une vision conforme aux possibilités de l'organe. Autrement dit, la vision d'un œil dépourvu d'expérience n'est pas nulle, mais seulement plus ou moins déficiente :

> Si, par exemple, la cornée était trop ou trop peu convexe par rapport à la situation et à la forme des autres parties de l'œil, *tous les objets nous paraîtraient confus*, renversés, et nous ne discernerions pas si ce que nos mains auraient senti être en haut ou en bas serait en effet en haut ou en bas. On peut s'en convaincre en se servant d'une lunette dont la forme ne s'accorderait pas avec celle de l'œil[2].

La genèse de la fonctionnalité de l'œil est donc aussi celle de la sensation visuelle qui, d'extrêmement confuse, en vient progressivement à se débrouiller. En somme, il ne s'agit pas pour Condillac de récuser les thèses qui, dans la *Dioptrique*, instituent pour la vision un « nouveau paradigme[3] », mais plutôt d'en tirer les conséquences qui, de son point de vue, avaient échappé à Descartes : si, au cours de la vision, toute la physiologie de l'organe se modifie, il paraît bien

---

l'émergence progressive des fonctionnalités du corps. Cf. Rousseau, *Émile*, *op. cit*., livre premier, p. 82 : « Supposons qu'un enfant eût à sa naissance la stature et la force d'un homme fait […], *il ne saurait pas tourner les yeux vers ce qu'il aurait besoin de voir* […] » (nous soulignons). Rousseau estime ainsi que l'usage des organes sensoriels n'est pas instantané, mais nécessite un apprentissage de type instrumental. La raison d'une telle nécessité a d'ailleurs été discrètement donnée quelques lignes auparavant : avant l'expérience des choses, les organes, écrit Rousseau, sont « imparfaits et demi-formés » (*ibid*.).

[1] Non avons vu qu'initialement, chez Locke, c'est la proscription de tout recours à des éléments inapparaissants qui fit émerger l'historicité de la perception.

[2] *Essai*, *ibid*., § 16, p. 156.

[3] Selon l'heureuse expression employée par Michel Fichant. Cf. « La géométrisation du regard. Réflexion sur la *Dioptrique* de Descartes », *op. cit*.

impossible qu'un œil dépourvu de toute expérience réalise en un instant les changements organiques nécessaires à la vision. Ce qui constitue l'une des conséquences directes du dispositif de l'institution de nature aboutit ainsi au renversement pur et simple d'une thèse essentielle à la théorie cartésienne du sensible, celle selon laquelle les sensations n'évoluent pas au cours du temps.

C'est alors qu'apparaît toute la différence entre les conceptions de la genèse organique que La Mettrie et Condillac opposent tous deux aux résultats de Cheselden. À aucun moment l'abbé ne s'intéresse aux effets que peut avoir un acte chirurgical sur l'organe opéré. La durée dont il souligne l'importance n'est pas celle qui, d'après La Mettrie, est requise pour que l'œil retrouve son « assiette naturelle », mais celle qui est nécessaire à la mise en œuvre et à l'harmonisation des différents rouages de l'organe de la vue, dès lors que l'œil manque de l'expérience du voir. S'il n'envisage pas la perception, comme Descartes a pu le faire dans sa *Dioptrique*, abstraction faite de tout contexte, les circonstances qu'il décide de retenir ne sont pas celles qui concernent le temps postopératoire, mais celles qui sont propres à une situation de « première fois » en matière d'expérience sensorielle : il s'agit pour lui d'interroger la manière dont voit un homme qui n'a jamais vu, et non celle d'un aveugle-né qui vient de recouvrer la vue suite à une opération chirurgicale. En somme, l'aveugle-né à qui l'on restitue la vue suscite l'intérêt de Condillac non pas en tant que tel, dans sa dimension concrète et circonstanciée, mais en tant qu'il est une figure de l'origine, facilitant l'accès à cette première expérience à laquelle tout empiriste entend remonter pour dérouler ensuite le progrès des connaissances humaines. Ce qui n'est pas exactement le cas de La Mettrie, qui, quant à lui, voit dans ce personnage de l'aveugle l'occasion de démontrer que « toutes nos idées viennent des sens », la possibilité, en somme, d'accéder à une perception dépourvue de l'expérience nécessaire à la prétendue « monarchie de l'âme » pour commander au corps auquel elle est jointe. Réciproquement, jamais La Mettrie n'indique, à un moment quelconque de son ouvrage, qu'un œil sain mais inexpérimenté doit s'exercer au fonctionnement concomitant de ses différents rouages[1]. Un tel exercice serait sans doute imputable, pour le philosophe matérialiste, à l'action sur le corps d'une substance immatérielle, et exprimerait la conception dualiste qu'il s'attache à rejeter.

Mais c'est précisément un tel dualisme que défend Condillac, au point d'en entreprendre la démonstration dès le seuil de son ouvrage : « Le corps, en tant qu'assemblage et collection, ne peut donc pas être le sujet de la pensée[2] ». L'âme ne saurait résulter de l'organisation de la matière, tant il est impossible que quelque chose de simple comme l'est la pensée soit causé par ce qui est composé, et par là même divisible.

Cependant, si l'abbé soutient bien l'existence d'une substance distincte du corps, il n'adopte pas l'idée de « monarchie de l'âme » prétendument indissociable du dualisme ontologique : dire que

[1] Nous avons vu que, selon lui, le passage de la sensation indéterminée à la perception sensible repose sur une sorte d'autoréflexion de la sensation.
[2] *Essai*, première partie, section première, chap. I, § 6, p. 14.

l'âme est une substance immatérielle ne revient pas à lui attribuer l'origine des mouvements corporels, et notamment le dispositif par lequel des images d'objets viennent s'imprimer au fond des yeux et susciter de là certains ébranlements au niveau du cerveau. Condillac l'a indiqué[1], un tel dispositif suit les lois que Dieu a instituées : ce n'est pas l'âme qui ordonne à la prunelle de se disposer de telle ou telle façon pour laisser entrer dans l'œil telle quantité de lumière, au cristallin de s'avancer ou de reculer pour que les rayons lumineux s'impriment là où il faut sur la rétine, ou encore aux fibres oculaires d'agiter les nerfs optiques pour modifier le cerveau de la manière adéquate. Ce sont bien plutôt les objets extérieurs qui, parce qu'ils incitent l'œil à se positionner convenablement pour les donner à voir, commandent aux mouvements corporels[2].

Mais, si Condillac, au même titre que Descartes avant lui[3], n'a jamais soutenu que l'âme présidait aux mouvements du corps, il n'en demeure pas moins que son dualisme ontologique conditionne une certaine forme de maîtrise de l'âme à l'égard du corps, qui se traduit ici par l'existence d'une dimension progressive de la sensation. Ainsi, d'après l'abbé, l'âme n'est pas la cause des mouvements du corps, mais elle est celle de leurs changements de direction :

> Enfin les muscles qui servent à faire tourner les yeux *vers les objets qu'on veut fixer* compriment encore tout le globe de l'œil, et par cette pression en changent plus ou moins la forme[4].

Ce n'est pas l'âme qui commande les modifications de l'œil lorsque celui-ci est arrêté sur un objet, mais c'est elle qui a ordonné à cet organe de se positionner de la sorte. La genèse de la fonctionnalité de l'organe, et par là celle de la sensation, est ainsi conditionnée par la volonté. Certes, dans l'*Essai*, Condillac reconduit la volonté aux besoins du corps : c'est notre tempérament qui fait que nous regardons tel ou tel objet. Mais, comme nous l'avons montré, l'abbé, en reconduisant l'usage des facultés de l'âme à la conformation organique de l'individu, échoue à en produire la genèse, de telle sorte que la volonté (assortie de la réflexion à laquelle elle commande) constitue finalement le principe de la perception.

Il est ainsi tout à fait remarquable qu'une compréhension de la genèse organique quelque peu différente de celle de La Mettrie traduit une conception radicalement originale du sujet percevant. Si, en introduisant l'idée d'apprentissage sensoriel, le philosophe matérialiste avait déjà franchi une étape

---

[1] Cf. *Essai*, *ibid*., section sixième, § 13, p. 183 : « Il serait curieux de découvrir les lois que Dieu suit quand il nous enrichit des différentes sensations de la vue […] ».

[2] *Ibid*., § 16, p. 189 : « Si *pour obéir à l'action de la lumière* les parties de l'œil se modifient sans cesse avec une si grande variété et une si grande vivacité, ce ne peut être qu'autant qu'un long exercice en a rendu les ressorts plus liants et plus faciles » (nous soulignons). De ce fait, nous n'hésiterons pas, avec Sylvain Auroux, à faire de Condillac un nouveau matérialiste. Cf. S. Auroux, « Condillac, inventeur d'un nouveau matérialisme », *Dix-huitième siècle*, 1992 (24), p. 162 : « Enraciner la spiritualité la plus haute dans le corps, développer une théorie génétique de l'esprit […] qui dépende non d'une réalité transcendantale mais de l'histoire réelle de l'interaction des hommes entre eux et avec le monde, c'est assurément être matérialiste ». Cf. aussi F. Markovits, « L'aveugle, une figure de la philosophie sceptique », *op. cit*., p. 41 : « Si l'on demande ce qui m'autorise à traiter Condillac de matérialiste, je répondrai que c'est tout autant Lelarge de Lignac, censeur royal et malebranchiste s'il en fut, que Mérian et Diderot lui-même ».

[3] Nous savons que pour Descartes, l'âme peut modifier la direction des mouvements du corps, mais non pas les causer.

[4] *Essai*, *ibid*., p. 188.

non négligeable dans le processus d'émancipation de l'homme à l'égard du dispositif de l'institution de nature, Condillac accomplit quant à lui un saut tout à fait décisif : avec l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, l'homme préside librement à la genèse de ses sensations[1].

Loin d'enseigner que les objets propres de la vue se limitent aux couleurs et aux lumières[2], l'expérience de Cheselden témoigne ainsi de l'existence d'une genèse proprement sensorielle[3]. Cependant, il semble que Condillac aurait pu déjouer l'objection des résultats du chirurgien anglais en invoquant non pas la nécessaire mise en ordre des parties de l'œil, mais la nécessaire médiation de la réflexion, signalée quelques lignes auparavant :

> […] il ne faut pas croire qu'au moment qu'il [*sc.* l'aveugle qui vient de recouvrer la vue] ouvre les yeux, il jouisse déjà du spectacle qui produit dans toute la nature ce mélange admirable de lumière et de couleur. C'est un trésor qui est renfermé dans les nouvelles sensations qu'il éprouve ; la réflexion peut seule le lui découvrir et lui en donner la vraie jouissance[4].

Ainsi, au premier regard, « un aveugle-né à qui l'on donnerait le sens de la vue[5] » n'aurait encore aucune sensation déterminée ; il lui faudrait appliquer à ce qu'il voit toute sa réflexion, décomposer l'ensemble en ses éléments, afin de ressentir les différentes figures que les objets ont occasionnées en lui. Dans ce cadre, la faculté réflexive n'a pas pour fonction d'orienter l'organe de la vue vers l'objet sensible et d'exercer la machinerie oculaire pour qu'elle occasionne en l'âme une image « claire et distincte »**.** Son rôle est de débrouiller une sensation primitivement confuse, quoique produite par un œil aux ressorts supposés parfaitement aguerris.

Pour justifier la nécessité de cette seconde strate[6] de l'apprentissage sensoriel, Condillac invoque l'expérience picturale[7] des clairvoyants, qui, loin d'être instantanée, se constitue par l'analyse progressive de l'ensemble, la considération successive des différentes parties :

---

[1] Comme le souligne André Charrak, les circonstances qui conditionnent ce processus, loin de contredire l'activité du sujet, en rendent possible l'émergence : « […] le sujet n'est pas purement passif face à ces circonstances, puisqu'elles n'exercent leur influence qu'autant qu'il développe dans le même temps les moyens d'y répondre ». *Empirisme et métaphysique*, *op. cit*., p. 103.

[2] Il s'agit là, selon Condillac, de la thèse défendue par Berkeley.

[3] Cf. *Essai*, *ibid*., p. 189 : « Ses yeux [*sc*. ceux du « jeune homme à qui l'on abaissa les cataractes »], depuis quatorze ans accrus et nourris sans qu'il en eut fait usage, résistaient à l'action des objets. La cornée était trop ou trop peu convexe par rapport à la situation des autres parties. Le cristallin immobile réunissait toujours les rayons en deçà ou en delà la rétine ; ou, s'il changeait de situation, ce n'était jamais pour se mettre au point où il aurait dû se trouver. Il fallut un exercice de plusieurs jours pour faire jouer ensemble des ressorts si raidis par le temps. Voilà pourquoi ce jeune homme tâtonna pendant deux mois ».

[4] *Ibid*., § 14, p. 184.

[5] *Ibid*., p. 183.

[6] Quoique présentée en premier, cette strate est seconde chronologiquement.

[7] La comparaison avec la peinture est ici fondamentale : si Condillac avait pris pour exemple un paysage naturel il n'aurait pas convaincu, dans la mesure où dans ce cas l'habitude peut donner l'illusion que la vision est instantanée. Une œuvre peinte au contraire, parce qu'elle ne se contente pas de reproduire la réalité, exige à chaque fois du temps, ne serait-ce que pour être entièrement vue.

> Lorsque nous fixons nous-mêmes les yeux sur un tableau fort composé et que nous le voyons tout entier, nous ne nous ne formons encore aucune idée déterminée. Pour le voir comme il faut, nous sommes obligés d'en considérer toutes les parties les unes après les autres. Quel tableau que l'univers à des yeux qui s'ouvrent pour la première fois[1] !

Le domaine du pictural permet à Condillac de mobiliser une situation où la vision requiert manifestement un apprentissage et d'établir ainsi une analogie entre l'aveugle-né qui recouvre la vue et celui qui a l'habitude de voir : de même qu'un tableau « fort composé », pour des yeux exercés, ne constitue qu'un ensemble de sensations indistinctes, la nature, pour des yeux qui s'ouvrent pour la première fois à la lumière, n'est rien de plus qu'une image trouble et confuse. Il est donc nécessaire d'apprendre à voir : les sensations, d'abord confuses, réductibles à un amas de taches de couleurs, requièrent le concours de la réflexion qui viendra peu à peu les débrouiller.

Un tel usage de la métaphore picturale, déjà présent sous la plume de La Mettrie, est tout à fait remarquable. Il incarne en effet à lui seul l'un des principaux bouleversements conceptuels auxquels a procédé l'empirisme des Lumières, à savoir l'introduction d'une méthode génétique résolument singulière. En effet, dire d'une sensation qu'elle est comparable à un tableau n'est aucunement anodin. C'est d'abord s'émanciper d'un *autre* usage de la métaphore picturale, celui que l'on trouve dans la *Dioptrique* de 1637, et qui sert à Descartes à justifier le fait que des mouvements, et non seulement des images, sont à même d'occasionner des perceptions sensibles :

> […] 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[2].

En somme, là où Descartes sous-entend que l'image n'est sans doute pas le meilleur vecteur de production du sens, les philosophes des Lumières affirment que le sensible s'offre à nous sous la forme d'une image qu'il suffit d'analyser pour y découvrir les idées qui s'y cachent.

Cependant, les *Méditations métaphysiques* ont déjà eu recours à la métaphore picturale pour penser la sensation elle-même (et non son processus d'engendrement). Alors qu'il s'agit, dans la première d'entre elles, de produire des raisons toujours plus radicales de douter de l'existence du monde, Descartes rencontre un nouvel obstacle :

> Car de vrai les peintres, lors même qu'ils s'étudient avec le plus d'artifice à représenter des sirènes et des satyres par des formes bizarres et extraordinaires, ne leur peuvent pas toujours attribuer des formes et des natures entièrement nouvelles, mais font seulement un certain mélange et composition des membres de divers animaux ; ou bien, si peut-être leur imagination est assez extravagante pour inventer

[1] *Ibid*., p. 184.
[2] Cf. *Dioptrique*, *op. cit*., discours quatrième, p. 112.

> quelque chose de si nouveau, que jamais nous n'ayons rien vu de semblable, et qu'ainsi leur ouvrage nous représente une chose purement feinte et absolument fausse, certes à tout le moins les couleurs dont ils le composent doivent-elles être véritables[1].

Si la *cause* des sensations ne saurait être comparée à un tableau, les sensations sont, quant à elles, bel et bien comparables à des toiles peintes, dont les objets peuvent, il est vrai, représenter des êtres imaginaires, mais dont les éléments ultimes, les couleurs, ne sauraient manquer d'exister : si les objets des sens n'existent pas en tant que tels, il paraît en revanche impossible que n'existent pas certains éléments premiers dont ils seraient la traduction. Dans les *Méditations métaphysiques*, les sensations, au même titre que les tableaux, sont ainsi susceptibles d'analyse. Cependant, c'est à une analyse *ontologique* à laquelle procède ici Descartes[2] – il s'agit pour lui de rechercher les éléments ultimes de la réalité des choses – tandis que La Mettrie et Condillac mobilisent la comparaison picturale dans une perspective exclusivement *gnoséologique* : l'analyse de l'image ne prétend pas atteindre les constituants derniers de l'être, mais les principes de la connaissance[3]. Une fois de plus, il apparaît que les philosophes du XVIII[e] siècle n'ont pas tant inventé la méthode analytique, que requalifié l'analyse (ontologique[4]) de Descartes en genèse proprement épistémique.

Dans l'empirisme également, la comparaison picturale joue donc un rôle éminemment heuristique : elle permet de mieux concevoir en quoi les objets sensibles s'élaborent progressivement[5]. Afin de déceler des formes au sein d'une telle confusion de couleurs, il convient de remuer les yeux, de suivre les variations d'ombre et de lumière, pour y découvrir des lignes, des droites, des courbes. Aussi la sensation n'est-elle pas passivement reçue, mais bel et bien construite, activement élaborée :

> Je regarde devant moi, en haut, en bas, à droite, à gauche : je vois une lumière répandue en tout sens et plusieurs couleurs qui certainement ne sont pas concentrées dans un point […][6].

L'expérience est donc elle-même le fruit d'une constitution : avant que la réflexion ne s'applique à la sensation, il ne saurait y avoir à proprement parler d'expérience visuelle. Cette seconde strate de l'apprentissage sensoriel conditionne la réponse qu'apporte Condillac au problème de Molyneux : l'aveugle-né qui a recouvré la vue ne sentira d'abord que des taches de couleurs, mais, parce qu'il appliquera sa réflexion à ces sensations encore indéterminées, il y discernera peu à peu un cube à côté d'une sphère.

---

[1] *Méditations métaphysiques*, *op. cit*., méditation première, p. 15.
[2] Cf. J. Lichtenstein, *La Couleur éloquente*, Paris, Flammarion, 1999, p. 145 : « Si les images représentées peuvent être trompeuses lorsqu'elles montrent quelque chose qui n'existe pas, et donc ne ressemble à rien, les couleurs de la représentation sont toujours vraies puisque leur réalité ne tient pas à la valeur d'une ressemblance qui ici est nulle, mais au simple fait ontologique de leur existence ».
[3] Il s'agit, bien entendu, d'un héritage de l'empirisme lockéen.
[4] Analyse qui, rappelons-le, vise cependant l'explication des phénomènes.
[5] La lumière et les couleurs seraient ainsi les seules qualités sensibles à être passivement reçues.
[6] *Essai, ibid*., § 12, p. 182.

Mais comment distinguer cette nouvelle strate de l'apprentissage sensoriel d'avec celle de la fonctionnalité de l'organe, dès lors que la durée nécessaire au bon usage de l'œil est aussi celle qui est requise à l'actualisation de la sensation ? Que Condillac lui-même fasse cette distinction suggère que la sensation peut fort bien être parfaitement « réussie » d'un point de vue physique, sans l'être pour autant du point de vue de l'esprit qui la vit : selon lui, les lois du corps ne suffisent pas à produire une vision claire et distincte, mais il est en outre requis que la réflexion s'applique à la sensation pour en effectuer l'analyse[1]. Cependant, le temps mis par la réflexion pour débrouiller tour à tour les différentes parties de la sensation ne permet pas à lui seul d'expliquer les résultats obtenus par Cheselden : puisque, selon Condillac, la réflexion se met naturellement en œuvre pour analyser la sensation, l'aveugle-né à qui l'on a rendu la vue aurait dû, au bout d'un temps relativement court, identifier les objets placés face à lui. Il n'est donc guère étonnant que l'abbé ne mobilise pas la fonction analytique de la réflexion pour déjouer l'objection fournie par l'expérience du chirurgien anglais, et invoque, pour ce faire, l'adaptation des différentes parties de l'œil les unes par rapport aux autres – adaptation qui, quant à elle, occupe le temps incompressible de la machinerie corporelle.

Cependant, comment comprendre exactement la fonction de la réflexion ? Le passage qu'elle effectue est-il celui de la sensation (confuse) à l'idée (distincte), de telle sorte qu'apprendre à sentir consiste à se défaire des sensations pour entrer dans le monde des idées ?

La sensation : une idée qui ne représente rien ?

Une telle compréhension du rôle de la réflexion impliquerait que la sensation et l'idée constituent, aux yeux de Condillac, deux entités essentiellement distinctes. Et de fait, l'idée, dans l'*Essai* de 1746, semble se distinguer nettement de la sensation. Voici en effet ce qu'il écrit au début de la troisième section de la première partie :

> J'appelle […] *perception*, l'impression qui se produit en nous à la présence des objets ; *sensation*, cette même impression en tant qu'elle vient par les sens ; […] *idée*, la connaissance qu'on en prend comme image […][2].

Et un peu plus loin :

[1] En somme, tandis que La Mettrie considère la perception des parties, ou des rapports de l'objet, comme simplement « sensible », Condillac en fait le produit d'une activité de l'esprit.
[2] *Ibid*., première partie, section troisième, § 16, p. 126.

> Quant aux autres [*sc.* êtres], tels que les bêtes, ils n'ont que des sensations et des perceptions ; ce qui n'est pour eux qu'une perception devient idée à notre égard, par la réflexion que nous faisons que cette perception représente quelque chose[1].

L'idée et la sensation apparaissent comme deux entités foncièrement distinctes, la première cessant d'être une sensation à partir du moment où la réflexion s'y applique[2], et la seconde existant chez les bêtes en l'absence de l'idée. Dans ce cadre, une sensation n'est pas une idée ou une espèce d'idée, mais délivre des idées lorsque la réflexion s'y attache. En tant que telle, elle peut bien posséder une réalité objective, mais aucune dimension représentative. Chez l'homme, la réflexion opérerait ainsi le passage de la sensation à l'idée, au point de condamner tout retour en arrière : dans cette page de 1746, l'abbé estime en somme qu'il ne nous arrive plus jamais d'avoir des sensations[3].

Mais à y regarder de plus près, la définition condillacienne de l'idée comme sensation prise « comme image » ne signifie pas une distinction réelle des deux termes. Il s'agit en fait du même objet de pensée pris sous deux points de vue différents, sa dimension représentative (l'idée) et sa dimension subjective (la sensation). En effet, nous savons que la réflexion s'applique à la sensation *pour l'actualiser en tant que sensation*. À cette date, l'abbé estime que nous « apprenons à sentir », c'est-à-dire que nous ne sentons pas d'emblée tous les objets qui nous affectent, mais qu'il nous faut, pour ce faire, porter volontairement notre attention sur leurs différentes parties, ce qui consiste à en produire l'analyse. L'application de la réflexion au matériau sensible ne suscite pas seulement l'apparition de l'idée : elle élabore la sensation même. Il est alors manifeste que le processus par lequel une sensation devient une idée n'est autre que celui par lequel la sensation s'actualise à la conscience en tant que sensation. Par conséquent, dans l'*Essai*, la sensation est toujours en même temps une idée. Une telle identification sera précisément ce que Condillac, en 1754, considérera comme l'erreur qui a conditionné sa réponse positive à Molyneux :

> Il ne suffit pas de répéter, d'après Locke, que toutes nos connaissances viennent des sens : si je ne sais pas comment elles en viennent, je croirai qu'aussitôt que les objets font des impressions sur nous, nous avons toutes les idées que nos sensations peuvent renfermer, et je me tromperai. Voilà ce qui m'est arrivé […][4].

Aussi le passage que la réflexion met en œuvre est-il celui de l'idée (ou sensation) confuse à l'idée (ou sensation) distincte : si elle ne s'y réduit pas, l'émergence de la raison est d'abord celle du sensible même.

---

[1] *Ibid*., p. 127-128.
[2] Nous avons là un cas typique de ce qu'André Charrak a nommé « la dimension rétroactive de la genèse ».
[3] Une telle conception n'a-t-elle pas pour conséquence d'ôter à la sensation toute aptitude à produire d'elle-même une idée ? En ce sens la sensation non seulement ne contiendrait aucun contenu représentatif, mais serait même incapable d'en délivrer un : à la différence de Locke et à l'encontre de ses propres déclarations, Condillac ferait de la réflexion l'unique source de toutes les idées. Mais si la réflexion dérive elle-même de la sensation, alors le sensible constitue la véritable source des connaissances.
[4] *Traité des sensations*, troisième partie, chap. III, § 6, p. 207.

Une telle conception de l'apprentissage sensoriel est-elle compatible avec la doctrine d'ensemble de l'*Essai* ? Il est permis d'en douter. Un tel apprentissage présuppose que la sensation est d'abord vécue par le sujet percevant comme confuse et indéterminée. Or, au seuil de son ouvrage, Condillac n'affirme-t-il pas que, selon ses termes, « avoir des idées claires et distinctes, ce sera, pour parler plus brièvement, avoir des idées ; et avoir des idées obscures et confuses, ce sera n'en point avoir[1] » ? La difficulté s'évanouit dès lors que l'on distingue la confusion de l'idée, ou de la sensation, et celle de son objet : l'idée d'une confusion peut être parfaitement claire et distincte, au point que la réduction de la confusion ferait à l'inverse de cette idée une idée confuse, parce qu'inapte à autoriser la reconnaissance de son objet.

Paradoxalement, le texte de l'*Essai* vient confirmer ce point :

> C'est en vain qu'on aurait recours à *des idées ou des sensations* obscures et confuses. Ce langage ne doit point passer parmi des philosophes, qui ne sauraient mettre trop d'exactitude dans leurs expressions. Si vous trouvez qu'un portrait ressemble obscurément et confusément, développez cette pensée et vous verrez qu'il est, par quelques endroits, conforme à l'original, et que par d'autres il ne l'est point. Il en est de même de nos perceptions : ce qu'elles renferment est clair et distinct et ce qu'on leur suppose d'obscur et de confus ne leur appartient en aucune manière. […] C'est pourquoi j'avertis que dans mon langage, avoir des idées claires et distinctes, ce sera, pour parler plus brièvement, avoir des idées ; et avoir des idées obscures et confuses, ce sera n'en point avoir[2].

Nous savons à présent que l'expression « des idées ou des sensations » doit être lue comme une inclusion réciproque des deux termes. Ces quelques lignes indiquent en même temps le sens qu'il convient d'attribuer à leur identité : dire que nous avons des idées aussitôt que nous recevons des sensations signifie que celles-ci délivrent des objets clairement et distinctement représentés – en somme, de véritables objets de connaissance. Ce texte, qui, manifestement, constitue une reprise de celui que Locke consacre à la clarté et la distinction des idées[3], refuse ainsi d'attribuer aux sensations la moindre confusion intrinsèque, et les présente comme des idées parfaitement distinctes. Poursuivons. Nos sensations, au même titre qu'un portrait, peuvent être ou non conformes à ce qu'elles représentent, mais non pas représenter confusément leur objet. En somme, la question de la distinction des idées ne doit pas être confondue avec celle de la ressemblance. Pour Condillac, la

[1] *Essai*, première partie, section 1, chap. II, § 13, p. 24. Merleau-Ponty fera sien ce refus de réduire l'éventuelle confusion de la perception à ses déterminations géométriques : « Quand je vois à travers l'épaisseur de l'eau le carrelage au fond de la piscine, je ne le vois pas malgré l'eau, les reflets, je le vois justement à travers eux, par eux. S'il n'y avait pas ces distorsions, ces zébrures de soleil, si je voyais sans cette chair la géométrie du carrelage, c'est alors que je cesserais de le voir comme il est […] ». *Op. cit.*, p. 70.

[2] *Essai*, *ibid.*, p. 23-24 (nous soulignons).

[3] Cf. *Essay*, livre II, chap. XXIX, § 8, p. 290 : « Un tel tableau [*sc.* une anamorphose] composé de parties où il ne paraît ni ordre ni symétrie n'est pas en lui-même plus confus que le portrait d'un ciel couvert de nuages, que personne ne s'avise de regarder comme confus, quoiqu'on n'y remarque pas plus de symétrie dans les figures ou dans l'application des couleurs. Qu'est-ce qui fait donc que le premier tableau passe pour confus […] ? À cela je réponds, que ce qui le fait passer pour confus, c'est de lui appliquer un certain nom qui ne lui convient pas plus distinctement que quelque autre ».

sensation est une idée en ceci qu'elle représente toujours son objet de façon claire et distincte. C'est à ce compte, uniquement, qu'elle peut délivrer de véritables connaissances[1].

Aussi convient-il d'aller jusqu'à rejeter, dans ce cas précis, la métaphore picturale héritée de Descartes. Voici en effet ce que Condillac remarque en lieu et place de la coupure que nous avions faite à son texte :

> On ne peut pas dire d'elles [*sc.* nos perceptions], comme d'un portrait, qu'elles ne ressemblent qu'en partie. Chacune est si simple que tout ce qui aurait avec elles quelque rapport d'égalité leur serait égal en tout[2].

La comparaison picturale doit être abandonnée, pour ne pas donner à penser que les sensations peuvent ne ressembler que partiellement aux objets qu'elles représentent : non seulement celles-ci ne peuvent représenter confusément quelque chose, mais elles ne peuvent non plus, comme la comparaison paraît l'indiquer, ne ressembler qu'en partie à leurs objets : leur statut d'idées simples les condamne à ne leur ressembler en rien, dès lors qu'elles ne leur ressemblent pas en tout.

Le sens qu'il convient d'attribuer à l'idée de confusion, et par suite à celle de distinction, apparaît enfin : selon Condillac, l'idée-sensation est claire et distincte quand bien même l'objet qu'elle représente est encore indistinct, parce qu'elle le représente de la façon dont il doit paraître à la conscience, et délivre toujours une connaissance adéquate, fut-elle minimale.

Ainsi, l'expérience de Cheselden a conditionné la thèse de « l'apprentissage du voir » propre à l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Cette thèse semble être la seule interprétation possible d'un fait d'observation – à savoir l'incapacité du jeune aveugle à reconnaître les objets qu'on lui présentait – qui soit compatible avec le précepte empiriste suivant lequel rien de ce qui n'est pas susceptible d'aperception ne peut être considéré comme existant. Toute autre interprétation présuppose en effet l'existence d'actes mentaux inaperçus, que ce soit les jugements d'expérience de Locke, de Berkeley et de Voltaire, ou les jugements naturels de Descartes et de Malebranche. En 1746, « l'évolutionnisme sensoriel » constitue en somme, aux yeux de Condillac, l'autre nom de l'empirisme, à tout le moins l'une de ses principales expressions. Bien au contraire lui apparaîtra-t-il, huit ans plus tard, comme la cause de l'échec d'un premier empirisme, celui de la première moitié du XVIII^{e} siècle, appelé à être destitué au profit d'un second que la tradition a retenu sous le nom de « sensualisme ».

[1] Il convient donc de revenir au sens premier de l'idée de clarté. Cf. Buffon, *op. cit.*, p. 285 : « On doit distinguer dans la vision deux qualités qu'on regarde ordinairement comme la même : on confond mal à propos la vue claire avec la vue distincte, quoique réellement l'une soit bien différente de l'autre ; on voit clairement un objet toutes les fois qu'il est assez éclairé pour qu'on puisse le reconnaître en général ; on ne le voit distinctement que lorsqu'on approche d'assez près pour en distinguer toutes les parties ». Il est parfaitement légitime de dire qu'une sensation, visuelle en l'occurrence, est plus ou moins claire et plus ou moins distincte.

[2] *Essai*, *ibid.*, p. 24.

La négation de l'apprentissage du voir dans le *Traité*

Dans son ouvrage de 1754, Condillac abandonne l'idée d'apprentissage sensoriel :

> Je ne dirai donc pas, comme tout le monde, et comme j'ai dit jusqu'à présent moi-même, et fort peu exactement, que nos yeux ont besoin d'apprendre à voir [...][1].

Aussi considère-t-il désormais que loin de se modifier au cours du temps, la sensation est uniquement l'effet du mécanisme des sens. Que nous n'apprenons pas à voir signifie que nous sentons instantanément tout ce qui fait impression sur nos sens, sans qu'il soit nécessaire d'y appliquer la moindre opération de l'esprit, ni non plus d'attendre de nos sensations qu'elles se débrouillent au fil du temps. Une sphère et un cube se trouvent-ils en face de nous ? Nous voyons dans l'instant ce que ces objets impriment au fond de notre rétine, à savoir non pas précisément une sphère et un cube, mais un cercle et un carré, puisque l'image rétinienne ne peut reproduire la tridimensionnalité des corps[2].

Si Condillac peut à présent soutenir que la sensation est instantanément claire et distincte lorsqu'elle survient dans l'esprit, c'est, fort paradoxalement, parce qu'il mobilise une thèse d'origine cartésienne, celle de la transmission jusqu'au cerveau de la peinture rétinienne :

> L'œil est de tous les sens celui dont nous connaissons le mieux le mécanisme. Plusieurs expériences nous ont appris à suivre les rayons de lumière jusque sur la rétine ; et nous savons qu'ils y font des impressions distinctes. À la vérité, nous ignorons comment ces impressions se transmettent par le nerf optique jusqu'à l'âme. Mais il paraît hors de doute qu'elles y arrivent sans confusion : car l'Auteur de la nature aurait-il pris la précaution de les démêler avec tant de soin sur la rétine, pour permettre qu'elles se confondissent à quelques lignes au-delà[3] ?

Dans ce texte, l'abbé prend acte de la précision de l'image rétinienne telle qu'elle est décrite par Descartes[4], et mobilise l'argument de la simplicité des voies de Dieu pour affirmer qu'il serait invraisemblable que cette image ne s'imprime pas une seconde fois dans le cerveau, siège de la sensibilité. Aussi sentir ne relève-t-il pas d'un apprentissage, mais d'un mécanisme parfaitement instantané : sitôt que l'organe est en mesure d'accomplir sa fonction, l'impression laissée par l'objet à son contact est vécue par l'âme sur le mode de la sensation. À l'inverse de l'*Essai*, la sensation visuelle est ainsi totalement identifiée à la peinture rétinienne, au point que Condillac estime

[1] *Traité des sensations*, troisième partie, chap. III, § 6, p. 208.
[2] Sur ce point, le revirement par rapport à l'*Essai* est complet : l'abbé considère à présent la bidimensionnalité du sensible comme l'une des conséquences nécessaires des travaux keplériens.
[3] *Ibid*., première partie, chapitre XI, p. 76.
[4] Cf. *Dioptrique*, discours cinquième, § 4, p. 109.

désormais que notre premier regard sur le monde nous le dépeint comme un ensemble de figures planes, renversées et en double exemplaire[1]. C'est la raison pour laquelle Condillac considère désormais comme impossible de sentir d'abord confusément, avant d'éclaircir, au moyen de la réflexion, une peinture primitivement abstraite.

Il est ainsi étonnant de constater que Condillac, dans le *Traité des sensations* aussi bien que dans l'*Essai*, mobilise implicitement des thèses cartésiennes – respectivement le transport de l'image rétinienne jusqu'au cerveau et l'institution de nature – pour établir des thèses radicalement opposées. Condillac utilise ainsi les ambiguïtés de la *Dioptrique* de façon à faire émerger d'un même texte des thèses incompatibles entre elles. Tandis que Descartes, après avoir forgé le dispositif du code, estime toujours que l'image rétinienne doit s'imprimer sur le cerveau pour occasionner la vision[2], et n'est ainsi pas tout à fait parvenu, en 1637, à renoncer au principe de la ressemblance, l'abbé, tour à tour, extrait de cette ambivalence deux conceptions de la vision contradictoires entre elles. Bien plus, le *Traité des sensations* attribue au mécanisme corporel un rôle bien plus important que ne lui attribuait l'auteur de la *Dioptrique*. Car les lois du corps n'y sont nullement assujetties, comme elles l'étaient chez Descartes, aux mouvements du corps effectués par le sujet dans le but d'initier leur décodage en sensations de l'âme : nul besoin, désormais, de remuer la tête, voire le corps tout entier, pour inscrire sur le cerveau les mouvements qui seront transformés en sensations : les images visuelles surviennent en l'âme sitôt les peintures d'objets reproduites dans les zones cérébrales adéquates[3]. Soutenir l'existence d'un apprentissage du voir équivaudrait à nier l'efficacité du dispositif sensoriel, c'est-à-dire du mécanisme corporel secondé de l'institution de nature. Autrement dit, l'idée d'apprentissage sensoriel implique l'insuffisance et l'incomplétude à la fois des lois de la nature et des lois de l'union de l'âme et du corps[4].

Surtout, une telle idée vient miner l'empirisme au point de le rendre autocontradictoire[5]. En effet, soutenir que les sensations se modifient au cours du temps ne revient pas seulement à supposer que des jugements interviennent naturellement, de façon immotivée, pour révéler les figures qui y sont

[1] Cf. *Traité des sensations, op. cit.,* troisième partie, chap. III, § 15, p. 214. Sur ce point encore, Buffon ne dit pas autre chose que Condillac : « Cependant l'exercice qu'ils [*sc.* les hommes] donnent à cet organe ne fait que le fortifier, sans leur donner encore aucune notion exacte des différents objets ; car le premier défaut du sens de la vue est de représenter tous les objets renversés. Les enfants, avant de s'être assurés, par le toucher, de la position des choses et de celle de leur propre corps, voient en bas tout ce qui est en haut, et en haut tout ce qui est en bas ; ils prennent donc par les yeux une fausse idée de la position des objets. Un second défaut, et qui doit induire les enfants dans une autre espèce d'erreur ou de faux jugement, c'est qu'ils voient d'abord tous les objets doubles, parce que dans chaque œil il se forme une image du même objet […] ». *Op. cit*., p. 269.

[2] *Ibid*., p. 129.

[3] Nous verrons cependant que Condillac ne renonce nullement ainsi à attribuer à l'homme un rôle actif dans l'élaboration de ses perceptions. Bien au contraire le *Traité des sensations* marque-t-il une nouvelle étape dans le processus d'émancipation de l'homme à l'égard du déterminisme (théologique) conçu par Descartes. Condillac y démontre en effet comment les idées sensibles ne sont pas tant « adventices », c'est-à-dire venues du dehors, que forgées par l'esprit.

[4] C'est ainsi que Condillac avance des raisons qui, sans être formulées par Descartes, auraient pu venir conforter la théorie cartésienne de la sensation conçue comme phénomène (quasi) instantané.

[5] Que l'*Essai* soit entaché d'une contradiction indépassable est aussi la thèse de Jean-Claude Pariente. Cf. « La construction de la sensation dans l'*Essai* », *Revue de métaphysique et de morale*, mars 1999 (1), p. 23 : « La sensation est donc première dans l'ordre de la genèse ; mais c'est la réflexion qui la définit et qui lui assigne cette place, et, de ce fait, elle précède la sensation dans l'ordre du discours ». Cependant, il nous semble que la contradiction relevée par cet auteur n'en est pas une : que tout discours philosophique soit nécessairement réflexif et ne puisse être « le discours *de* la sensation » (*ibid*., p. 26) n'empêche en rien que celle-ci soit tenue pour le principe *originel* de tout discours.

comprises. Une telle difficulté, nous l'avons vu, venait déjà fragiliser l'entreprise empiriste de 1746. Mais concevoir désormais une telle application du jugement comme celle de la réflexion qui *actualise* la sensation, c'est-à-dire la fait passer de la confusion à la distinction, non pas de l'idée, mais de l'objet qu'elle représente, est autrement plus embarrassant pour « l'empirisme de la genèse »[1]. Et la « dimension rétroactive de la genèse », qui constitue de fait un trait essentiel de l'analyse empiriste, ne saurait résoudre la difficulté : si l'on concède volontiers à Condillac que la réflexion puisse modifier la sensation dont elle provient, au point que la « sensation pure » soit quelque chose que nous ayons à tout jamais perdu et à laquelle nous ne pouvons accéder qu'au travers de fictions, la section sixième de la première partie de l'*Essai*, en assignant à la sensation un devenir, et en conditionnant ce devenir à l'effectivité de la réflexion, rend proprement impensable une telle genèse : comment la sensation peut-elle donner naissance à la réflexion et, en même temps, la réflexion engendrer la sensation ? Dans ce cas, l'opération intellectuelle (ou, plus précisément, son usage)[2] non seulement n'est pas dérivée de la sensation, mais ne peut même que la précéder : loin d'en émerger, elle contribue à son émergence – ce qui contredit le principe de la dérivation des connaissances depuis un fait qui doit pouvoir faire l'objet d'une expérience : la sensation, dès lors, n'est plus première, mais précédée d'une opération dont l'origine devient inassignable.

La Mettrie, quant à lui, avait tâché de penser un apprentissage sensoriel indépendant de l'application d'une faculté de l'âme sur le matériau sensible, et, par là même, associé à une certaine nécessité : s'il a en fait présupposé une mystérieuse activité au fondement de la genèse sensorielle, et ainsi échoué dans cette tâche, néanmoins a-t-il eu le mérite de comprendre, dès 1745, que la genèse des connaissances devait se faire en l'absence d'une prétendue maîtrise de l'âme sur le corps.

Aussi Condillac a-t-il découvert qu'une théorie de l'apprentissage sensoriel revenait nécessairement à attribuer à des facultés irréductibles à la sensibilité la capacité d'altérer le matériau de la connaissance – d'où l'adoption, dans le *Traité des sensations*, d'une conception de la sensation héritée de Descartes. Paradoxalement, seul un retour à une conception « fixiste » de la sensation rend possible, d'après Condillac, la philosophie qu'il souhaite élaborer, c'est-à-dire un empirisme qui ne présuppose aucune « faculté nue »[3] antérieure à la sensation qui marque l'origine des connaissances :

[1] De ce fait, nous ne saurions souscrire à la thèse de Christine Quarfood selon laquelle « [Condillac] cherche à réduire les oppositions entre l'empirisme et le rationalisme […] », au motif, notamment, que pour lui « […] la sensation, en dépit de son fondement physiologique, demeure un phénomène de l'esprit ». *Condillac, la statue et l'enfant. Philosophie et pédagogie au Siècle des lumières*, traduction par Y. Johansson, Paris, L'Harmattan, p. 16. Il est bien plutôt manifeste que ses deux principaux ouvrages s'attachent l'un et l'autre à épurer l'empirisme de ses contradictions internes – bien que, pour ce faire, Condillac réactualise des thèses d'origines cartésienne et malebranchienne.

[2] Cf. le chapitre consacré au *Traité des sensations* dans la première partie de cette étude.

[3] D'après l'expression employée par Leibniz pour critiquer l'idée lockéenne de « *tabula rasa* ». Cf. *Nouveaux essais*, *op. cit*., livre II, chap. I, § 2, p. 87-88 : « On me répondra peut-être que cette table rase des philosophes veut dire que l'âme n'a naturellement et originellement que des facultés nues. Mais les facultés sans quelque acte, en un mot les pures puissances de l'École, ne sont aussi que des fictions, que la nature ne connaît point, et qu'on obtient qu'en faisant des abstractions ». Sur l'héritage leibnizien chez Condillac, voir notamment F. Markovits, « Le problème de Molyneux », *Cahiers d'histoire de la philosophie n° 1 : Berkeley*, Université de Bourgogne, EUD, 2000, p. 122 : « Il [*sc*. Condillac] se sert des thèses leibniziennes

instantanément actualisée, la sensation peut former le premier matériau d'où l'esprit pourra tirer toutes ses facultés. Il n'y a donc finalement aucun paradoxe à soutenir que les sensations ont été fixées une fois pour toutes lors de l'union de l'âme et du corps, et que les facultés de l'esprit émergent de la perception sensible ; au contraire, un tel « fixisme » est la condition de l'empirisme bien compris.

Cependant, il n'a pas été utile d'attendre 1754 pour que s'expriment les premières marques de méfiance à l'égard de l'idée d'apprentissage sensoriel : dès 1749, Diderot, tout en l'acceptant dans ses grandes lignes, lui dresse un subtil procès à charge.

Diderot et les bornes de l'apprentissage sensoriel

Au même titre que La Mettrie en 1745 et Condillac en 1746, Diderot se voit contraint, dans la *Lettre sur les aveugles*, de rendre compte des résultats obtenus par Cheselden en 1728. C'est dans ce contexte qu'il en vient lui aussi à estimer que les sensations évoluent : loin d'être exclusivement déterminées par le processus physique qui a présidé à leur formation, celles-ci se modifient au cours du temps. L'apprentissage du voir élaboré dans la *Lettre* autorise, comme chez les prédécesseurs de Diderot, la dimension positive de sa réponse à Molyneux : il est possible d'apprendre à voir, de telle sorte que l'incapacité de l'aveugle-né à voir immédiatement les objets qui se trouvent devant lui ne signe en rien l'impossibilité de les discerner au bout d'un certain temps. Cependant, le Philosophe ne se montre pas moins résolu à marquer clairement les limites d'une telle genèse. Selon lui, les sensations, certes, se modifient dans le temps, mais elles s'actualisent en un temps très court. Il en conclut alors que les résultats obtenus par Cheselden ne sont dus qu'aux insuffisances théoriques et de l'observateur et du patient interrogé. Ainsi, à la différence de ses prédécesseurs, Diderot ne se contente pas de donner des résultats de Cheselden une interprétation différente de celle que Berkeley et Voltaire avaient donnée ; il les conteste au point de mettre en doute leur pertinence.

L'apprentissage de la vision

Pour Diderot, la « nécessité de l'expérience de l'organe[1] » oculaire ne fait aucun doute. En outre, la vision n'est pas une faculté innée, mais un acte qui se doit d'être exercé, travaillé, éduqué. Si

---

contre la théorie discontinuiste de Locke qui oppose des "sources" de connaissance et lui préfère la théorie de la sensation transformée ».

[1] *Lettre*, *op. cit*., p. 65.

le jugement fait seul la différence entre les sensations de différents adultes, l'enfant au regard vierge ne voit pas les mêmes choses que l'homme au regard expérimenté, et c'est bel et bien de *vision* qu'il s'agit.

Pour ce qui est de la genèse de l'organe oculaire, et plus particulièrement de sa guérison suite à l'abaissement de la cataracte, Diderot, dans le sillage de La Mettrie, signale qu'elle implique une durée[1] qui, d'emblée, disqualifie les résultats obtenus par Cheselden :

> […] je ne conçois pas, je l'avoue, ce que l'on espère d'un homme à qui l'on vient de faire une opération douloureuse sur un organe très délicat que le plus léger accident dérange[2].

Avant de considérer l'aveugle-né comme un sujet d'observation digne de foi, « il faudrait […] s'assurer que sa blessure est guérie et que ses yeux sont sains[3] ». Telles sont les deux mentions de la nécessité du temps de récupération postopératoire qui figurent dans la *Lettre*. Une telle nécessité n'est pas ce qui empêche l'opération de la cataracte d'être à même de résoudre le problème de Molyneux, puisqu'il serait au fond relativement aisé de donner à l'œil le temps de se remettre dans son « assiette naturelle ». Pour Diderot, les véritables obstacles à une résolution pratique du problème de Molyneux se situent autre part.

Les yeux du jeune aveugle-né fussent-ils sains, que l'expérience de Cheselden n'aurait pu fournir la preuve de l'impuissance des sensations visuelles à faire connaître les objets. Car un organe oculaire qui n'a jamais reçu en lui la moindre lumière ne peut fonctionner à la manière d'un « œil expérimenté[4] ». Comme la propagation de la lumière, le phénomène de la vision n'est pas instantané : il s'ancre dans une organisation dont les rouages doivent se configurer et se disposer convenablement les uns par rapport aux autres. C'est donc à tort, que ceux[5] « qui ont prononcé que l'aveugle-né » ne « distinguerait » pas « le cube de la sphère » ont

> Supposé […] que l'aveugle-né verrait aussitôt qu'il aurait l'organe sain ; ils ont imaginé qu'il en était d'un œil à qui l'on abaisse la cataracte, comme d'un bras qui cesse d'être paralytique : il ne faut point d'exercice à celui-ci pour sentir, ont-ils dit, ni par conséquent à l'autre pour voir [...][6].

Aussi Diderot récuse-t-il la pertinence de l'analogie à laquelle les tenants de « l'instantanéisme sensoriel » ont recours : si le toucher ne requiert pas d'apprentissage[1], il n'en est

[1] L'article « Vision » de l'*Encyclopédie*, signé de Jaucourt, indique que cette durée est de l'ordre de un mois. *Encyclopédie*, *op. cit*., vol. XVII, p. 566.
[2] *Ibid*., p. 54.
[3] *Ibid*., p. 55.
[4] *Ibid*., p. 61.
[5] À savoir Molyneux, Locke et Berkeley.
[6] *Ibid*., p. 57.

pas de même de la vue qui, pour opérer, doit bénéficier d'un organe rompu à l'exercice de la vision : « […] en effet, l'œil expérimenté d'un homme fait voir mieux les objets que l'organe imbécile et tout neuf d'un enfant ou d'un aveugle de naissance à qui l'on vient d'abaisser les cataractes[2] ». La santé de l'œil ne saurait être synonyme de capacité visuelle ; de même qu'un esprit sain n'est pas encore un esprit qui raisonne, des yeux en bon état ne sont pas encore des yeux qui voient. En somme, le temps que Descartes jugeait nécessaire à l'actualisation de la raison est désormais attribué à celle de la faculté visuelle[3] : il y a une maturation de la sensibilité, comme il y a une maturation de la raison.

Pour justifier une telle nécessité de l'apprentissage visuel, Diderot se contente de renvoyer au texte de Condillac précédemment cité :

> Voyez, Madame, toutes les preuves qu'en donne M. l'abbé de Condillac, à la fin de son *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, où il se propose en objection les expériences faites par Cheselden, et rapportées par M. de Voltaire. Les effets de la lumière sur un œil qui en est affecté pour la première fois, et les conditions requises dans les humeurs de cet organe, la cornée, le cristallin, etc. y sont exposés avec beaucoup de netteté et de force, et ne permettent guère de douter que la vision ne se fasse très imparfaitement dans un enfant qui ouvre les yeux pour la première fois, ou dans un aveugle à qui l'on vient de faire l'opération[4].

Ce que l'opération de la cataracte permet de mettre à jour est tout au mieux la sensation visuelle de l'enfant, et non ce qui, selon lui, est en question dans le problème de Molyneux, à savoir l'aptitude ou non du sens de la vue à délivrer les idées des corps. Autrement dit, rendre la vue à un aveugle et lui demander ce qu'il perçoit peut à la rigueur[5] permettre de déterminer ce que l'on voit la première fois que l'on ouvre les yeux, mais certainement pas ce que le sens de la vue est à même de révéler du monde. Et Diderot de résumer la conception condillacienne de l'apprentissage du voir :

> Il faut donc convenir que nous devons apercevoir dans les objets une infinité de choses que l'enfant ni l'aveugle-né n'y aperçoivent point, quoiqu'elles se peignent également au fond de leurs yeux ; que ce n'est pas assez que les objets nous frappent, qu'il faut encore que nous soyons attentifs à leurs impressions ; que, par conséquent, on ne voit rien la première fois qu'on se sert de ses yeux ; *qu'on est affecté, dans les premiers instants de la vision, que d'une multitude de sensations confuses qui ne se débrouillent qu'avec le temps et par la réflexion habituelle sur ce qui se passe en nous* […][6].

---

[1] Ce qui ne signifie pas qu'un apprentissage de *l'organe* tactile ne soit pas requis. Cf. l'article « Toucher » de l'*Encyclopédie*, *op. cit*., vol. XVI, p. 446a : d'après de Jaucourt, les papilles pyramidales qui se trouvent sous l'épiderme, tant au niveau des mains, que des pieds ou encore de la langue, ont besoin d'une humeur dont la quantité n'est pas instantanément satisfaisante.
[2] *Ibid*., p. 61.
[3] La vue, pour Diderot, paraît cependant faire exception parmi les sens dont l'homme dispose : le Philosophe reconnaît que les sensations tactiles sont instantanées, et il en va sans doute de même de l'ouïe, du goût et de l'odorat.
[4] *Lettre*, p. 61.
[5] Nous verrons cependant que pour Diderot, l'opération de la cataracte n'est pas non plus capable de lever cette seconde difficulté.
[6] *Ibid*.

La genèse de la sensation est ici particulièrement explicite, au point que Diderot nous offre ici un précieux commentaire du texte de Condillac : des yeux en bonne santé, mais qui ne se sont jamais exercés à voir, ne produisent que des « sensations confuses », dont la détermination s'effectue progressivement, à l'aide de la « réflexion ».

Ainsi, dire que les idées viennent des sens n'est donc pas dire cette banalité qu'il faut sentir les choses pour les connaître, mais que le progrès des idées est d'abord celui-là même des sensations[1]. La raison se forge dans et par l'épreuve du sensible. C'est ce qu'entend montrer le Philosophe, lorsqu'il décrit la genèse des idées tactiles :

> Comment un aveugle se forme-t-il des idées des figures ? Je crois que les mouvements de son corps, l'existence successive de sa main en plusieurs lieux, la sensation non-interrompue d'un corps qui passe entre ses doigts, lui donnent la notion de direction. S'il les glisse le long d'un fil bien tendu, il prend l'idée d'une ligne droite ; s'il suit la courbure d'un fil lâche, il prend celle d'une ligne courbe[2].

L'idée n'est donc pas d'abord, selon Diderot, ce qui se détache par abstraction des différents sensibles, mais, dans l'ordre de la genèse, la sensation même qui activement s'élabore. Cependant, la lecture du texte révèle que l'auteur de la *Lettre* concède l'existence de la genèse sensorielle bien plutôt qu'il n'en fait un moment clé de sa théorie de la perception.

La double limite de l'apprentissage sensoriel dans la *Lettre sur les aveugles*

D'après Diderot, la genèse de la sensation est limitée, au double sens de bornée dans le temps et d'essentiellement faillible : refusant de concevoir l'apprentissage sensoriel comme le progrès *de* la sensation pris en charge *par* la réflexion, l'auteur de la *Lettre* affirme que quelques instants suffisent pour apprendre à sentir, et qu'un tel apprentissage n'empêchera jamais les sens d'abuser les hommes. Ainsi Diderot, au sein même de l'ouvrage dans lequel il la théorise, inflige à la genèse du sensible une double limitation, de sorte que son rôle dans le processus perceptif finit par se réduire comme peau de chagrin.

[1] C'est la raison pour laquelle nous ne pouvons souscrire à la thèse de Sophie Audidière selon laquelle, chez Diderot, « […] la vue ne donne ni la distance ni la grandeur […] », « *La Lettre sur les aveugles* et l'éducation des sens », *op. cit.*, p. 72. Il suffit de se reporter au fameux texte de l'œil animé (cf. *Lettre*, p. 63) pour être convaincu qu'il n'en est pas ainsi et que la vue accède bien, d'après Diderot, à toutes les idées de l'étendue.
[2] *Lettre*, p. 29.

L'apprentissage sensoriel est tout d'abord borné dans le temps : il s'accomplit extrêmement vite et sans contrainte. Alors que Diderot reprend de Berkeley, *via* Condillac, la fiction de l'œil animé et soutient qu'un tel être parviendrait nécessairement à distinguer les figures qui lui seraient présentées, il mobilise une seconde fois l'idée condillacienne du progressif ébranlement des parties de l'œil, mais la considère cette fois-ci comme une objection que l'on pourrait lui opposer :

> Il [*sc.* l'œil animé] tardera, *pourrait-on me répondre*, tout le temps nécessaire aux humeurs de l'œil, pour se disposer convenablement ; à la cornée, pour prendre la convexité requise à la vision ; à la prunelle, pour être susceptible de la dilatation et du rétrécissement qui lui sont propres ; aux filets de la rétine, pour n'être ni trop ni trop peu sensibles à l'action de la lumière ; au cristallin, pour s'exercer aux mouvements en avant et en arrière qu'on lui soupçonne ; ou aux muscles, pour bien remplir leurs fonctions ; aux nerfs optiques, pour s'accoutumer à transmettre la sensation ; au globe entier de l'œil, pour se prêter à toutes les dispositions nécessaires, et à toutes les parties qui le composent, pour concourir à l'exécution de cette miniature dont on tire si bon parti, quand il s'agit de démontrer que l'œil s'expérimentera de lui-même[1].

Voilà désormais Diderot s'objecter à lui-même ce qu'il opposait[2], quelques pages auparavant, à « ceux qui ont prononcé que l'aveugle-né distinguerait le cube et la sphère » tout comme à « leurs antagonistes[3] » : il est impossible, en raison de la complexité du mécanisme oculaire, qu'un œil animé voie dans l'instant les objets qui l'entourent. Pour le Philosophe, il s'agit de soutenir que le jeune aveugle-né *aurait dû* reconnaître les objets qu'il savait manier par le tact. Diderot, qui, précédemment, louait Condillac pour avoir tiré si bon parti des dernières découvertes en optique, reconnaît maintenant du bout de la plume que la vision, chez un sujet inexpérimenté, dépend de la capacité de l'œil à exercer la faculté de voir[4] :

> *J'avoue* que, quelque simple que soit le tableau que je viens de présenter à l'œil d'un aveugle-né, il n'en distinguera bien les parties que quand l'organe réunira toutes les conditions précédentes ; mais c'est peut-être l'ouvrage d'un moment ; et il ne serait pas difficile, en appliquant le raisonnement qu'on vient de m'objecter, à une machine un peu composée, à une montre, par exemple, de démontrer, par le détail de tous les mouvements qui se passent dans le tambour, la fusée, les roues, les palettes, le balancier, etc. qu'il faudrait quinze jours à l'aiguille pour parcourir l'espace d'une seconde. Si on répond que ces

[1] *Ibid*., p. 63-64 (nous soulignons).
[2] On remarquera la complexité du rapport de Diderot à Condillac : dans un premier temps, l'auteur de la *Lettre* reprend à son compte certains des arguments de l'*Essai,* pour ensuite se les objecter à lui-même en les mettant dans la bouche d'un détracteur comme Berkeley.
[3] *Ibid*., p. 57.
[4] Il faut donc que Condillac n'ait pas tout lu de la *Lettre sur les aveugles*, ou qu'il n'ait retenu d'elle que les louanges qui lui sont faites. Voici en effet ce qu'il écrit à Cramer : « Avez-vous connaissance d'un ouvrage de Diderot intitulé *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient.* Je ne vous en dirai rien car j'y suis trop loué ». Condillac, lettre du 21 août 1749, dans *Lettres inédites à Gabriel Cramer*, Paris, Sgard et Gilot, 1953, p. 54.

mouvements sont simultanés, je répliquerai qu'il en est peut-être de même de ceux qui se passent dans l'œil, quand il s'ouvre pour la première fois […][1].

Le modèle mécanique conduit à étaler dans le temps ce qui se produit peut-être en un instant, et fournit ainsi une image erronée de la réalité. En somme, il déforme le réel par excès d'analyse[2]. Condillac, dans l'*Essai*, décrit l'œil comme s'il était une machine : Diderot montre ici que ce n'est pas tant la comparaison qui est mauvaise, que l'usage qui en est fait. Car l'œil peut effectivement être comparé à une machine, telle la montre, qui marque les heures sitôt que ses rouages sont convenablement disposés : il se peut ainsi que les parties de l'organe oculaire se mettent simultanément en mouvement[3]. Autrement dit, l'organe de la vue peut bien être comparé à une machine, à la condition que ce soit pour sa rapidité à se conformer à sa fin.

Pourquoi aller désormais jusqu'à faire l'hypothèse d'une vision instantanée ? Tout se passe comme si Diderot, à l'aide d'un schéma exclusivement mécaniste, tentait de se défaire de la réflexion dont il semblait pourtant avoir accepté le statut d'opérateur de la genèse : d'une façon analogue à La Mettrie dans son *Histoire naturelle de l'âme*, Diderot paraît ici s'attacher à penser la genèse sensorielle, abstraction faite de toute opération de l'âme, par le seul jeu des ressorts de la machine corporelle. Or, une telle abstraction suppose en même temps de la réduire, puisque le temps qui est le sien plaide plutôt en faveur de l'intervention de la réflexion – d'où le retournement du schéma mécaniste que Condillac avait mobilisé pour montrer à l'inverse que les sensations mettent du temps à s'actualiser.

Mais dans l'hypothèse selon laquelle la sensation est un instantané, les résultats de l'expérience de Cheselden deviennent tout simplement injustifiables : car, dans ce cas, l'aveugle-né aurait dû reconnaître les objets qui lui étaient familiers. Ainsi, le refus de conditionner la sensation à une opération de l'esprit conduit Diderot à disqualifier, non seulement l'interprétation convenue des résultats de l'expérience, mais ces résultats eux-mêmes. Diderot ôte ainsi toute valeur probante à l'expérience du chirurgien anglais : non seulement l'opération ne prouve en rien que le sens de la vue n'est pas capable de délivrer les idées des corps, mais elle n'est pas même capable de donner à connaître ce que d'aucuns ont considéré comme le Saint-Graal de la théorie de la connaissance, à savoir la sensation à l'état de nature. En effet, puisque l'apprentissage sensoriel s'effectue vraisemblablement en un temps qui dépasse à peine celui d'un instant, l'incapacité du jeune homme opéré par Cheselden à reconnaître les objets cesse de valoir comme un indice de l'existence d'une genèse sensorielle, et les résultats de l'opération comme des données indubitables. En somme, la

[1] *Ibid*., p. 64 (nous soulignons).
[2] Non seulement le mécanisme ne rend pas compte du vécu de la sensation, mais il est même impuissant à expliquer la façon dont elle s'élabore.
[3] Cf. *Lettre*, *ibid.* : « Si on répond que ces mouvements sont simultanés, je répliquerai qu'il en est peut-être de même de ceux qui se passent dans l'œil ».

théorie conduit à mettre en cause la fiabilité de la pratique. Une telle incapacité apparaît désormais imputable à l'aveugle que l'on a opéré, qui n'a pas su se servir de ses yeux, ou déchiffrer dans ses sensations les figures qu'elles contenaient pourtant. Il se peut aussi que celui-là n'ait pas été interrogé de façon à pouvoir tirer de ses sens tous les enseignements dont ceux-ci étaient porteurs, ou, faute de questions pertinentes, à dire ce que pourtant il percevait. D'où cette conclusion de Diderot :

> Préparer et interroger un aveugle-né n'eût point été une occupation indigne des talents réunis de Newton, Descartes, Locke et Leibniz[1].

Autant dire qu'aux yeux de Diderot le problème de Molyneux ne saurait être résolu par le protocole expérimental conçu par le savant irlandais. Certes, il est possible d'imaginer une réunion des plus grands savants d'une époque venus assister à l'abaissement des cataractes d'un aveugle-né – de sorte qu'une telle résolution du problème ne relève pas, pour Diderot, de l'impossibilité absolue. Selon lui, elle serait cependant à ce point difficile à mettre en œuvre (réunir un Leibniz et un Newton ne s'improvise pas) et délicate à effectuer (à la fois douloureuse et d'un bénéfice plus que douteux) qu'il est sans conteste préférable de résoudre le problème d'une tout autre façon, *via* l'entretien d'un philosophe et d'un aveugle. C'est pourquoi le refus que lui opposa Réaumur d'assister à l'opération d'une jeune aveugle-née par le chirurgien Hilmer en visite à Paris ne l'empêcha nullement de découvrir les mystères de la vision, mais l'incita au contraire à passer par d'autres biais, et à substituer au défaut d'expérimentation la seule expérience qui vaille vraiment, celle de la pensée qui dialogue non pas avec elle-même, mais avec ses paires différemment incarnées.

Aussi Diderot préfère-t-il condamner une expérience que d'adopter sans nuance une thèse, celle de la genèse sensorielle, qui tend à faire de la réflexion l'opérateur de la sensation. Cependant, le Philosophe hésite, et paraît finalement opter pour une genèse sensorielle conditionnée par le seul mécanisme oculaire :

> Je pense que la première fois que les yeux de l'aveugle-né s'ouvriront à la lumière, il n'apercevra rien du tout ; qu'il faudra quelque temps à son œil pour s'expérimenter ; mais qu'il s'expérimentera de lui-même et sans le secours du toucher, et qu'il parviendra non seulement à distinguer les couleurs, mais à discerner au moins les limites grossières des objets[2].

La sensation, en définitive, s'inscrirait bien dans la durée. Cependant, l'on est alors reconduit à la même difficulté : le temps de l'organe, si minime soit-il, n'implique-t-il pas une faculté, ou à tout le moins une force inaperçue qui le commande ? Aussi la genèse sensorielle apparaît-elle difficilement

[1] *Ibid*., p. 55. Sur ce point, Mérian se range à l'avis de Diderot. Cf. *Sur le problème de Molyneux*, *op. cit*., second mémoire, p. 47 : « […] la solution de notre problème par la voie de l'expérience rencontrerait de puissants obstacles, et ne donnerait qu'un résultat illusoire ; à moins d'être confiée à des philosophes qui y veillassent avec l'attention la plus scrupuleuse ».
[2] *Lettre*, p. 66-67.

pensable à l'aune de l'exigence empiriste d'analyse intégralement apparaissante. Pour que Condillac, dans son *Traité des sensations*, y renonce tout à fait, peut-être aura-t-il fallu que Diderot, dans sa *Lettre*, fasse l'hypothèse d'une sensation de part en part instantanée.

Nous avons déjà vu que, pour Diderot, les sens sont insuffisants aux progrès de la raison. Ainsi, d'après lui, « l'intelligence du sensible » ne dépend pas (ou presque pas) de la genèse des sensations, mais des jugements qui s'y appliquent. Désormais, il s'agit d'indiquer en quoi, pour le Philosophe, les défauts des sens ne sont pas dus à un quelconque manque d'expérience, mais leur sont strictement inhérents.

Diderot récuse ainsi la preuve en faveur de l'apprentissage sensoriel que ses prédécesseurs[1] ont pu lire dans les résultats de Cheselden :

> Il [*sc*. le jeune homme à qui Cheselden abaissa les cataractes] lui fallut un grand nombre d'expériences réitérées, pour s'assurer que la peinture représentait des corps solides : et quand il se fut bien convaincu, à force de regarder des tableaux, que ce n'étaient point des surfaces seulement qu'il voyait, il y porta la main, et fut bien étonné de ne rencontrer qu'un plan uni et sans aucune saillie : il demanda alors quel était le trompeur, du sens du toucher, ou du sens de la vue. Au reste la peinture fit le même effet sur les sauvages, la première fois qu'ils en virent : ils prirent des figures peintes pour des hommes vivants, les interrogèrent, et furent tout surpris de n'en recevoir aucune réponse : cette erreur ne venait certainement pas en eux du peu d'habitude de voir[2].

Que le jeune aveugle opéré par le chirurgien anglais n'ait pas été capable de faire la différence entre une représentation bidimensionnelle, en l'occurrence une toile peinte, et les images tridimensionnelles que lui renvoie le monde, n'atteste pas, selon Diderot, qu'il soit nécessaire d'apprendre à voir pour discerner qu'un tableau n'est qu'une certaine étendue plane. La preuve en est que les « sauvages », dont on ne peut soupçonner le défaut d'expérience sensorielle, ont été tout aussi incapables que ce jeune homme à percevoir que les peintures n'avaient pas de relief. D'après Diderot, ce qui manquait à ces individus n'était pas l'expérience du voir, mais les connaissances nécessaires à la distinction des deux types de représentations en question – telles que le sont les lois de la perspective et autres secrets d'illusionnistes. Pour le Philosophe, le progrès de la raison est donc loin de se réduire à celui de la sensation.

Dans ce court passage, l'auteur de la *Lettre* admet cependant que la vision tridimensionnelle, loin d'être instantanée, est l'effet de l'expérience comprise comme réitération de vécus sensoriels : si

[1] Diderot semble ici tenir pour équivalents apprentissage sensoriel et apprentissage perceptif, puisque c'est au premier qu'il fixe des bornes étroites, alors que Berkeley, auquel s'oppose le Philosophe, n'a jamais considéré que les sensations se modifiaient au cours du temps.
[2] *Ibid*., p. 60-61.

les sauvages furent capables de percevoir d'emblée la tridimensionnalité des images peintes, il fallut en revanche beaucoup de temps au jeune homme opéré pour percevoir le relief des peintures. Aussi Diderot admet-il sans ambages que « nous ne jugeons des distances que par l'expérience[1] ». Il s'agit cependant d'un apprentissage où la vue s'éduque seule[2], à l'écart de l'association avec le sens du toucher à laquelle elle peut parfois recourir[3]. L'apprentissage visuel, pour Diderot, ne consiste donc pas seulement dans le passage de sensations confuses en sensations clairement déterminées ; après ce travail du « voir » doit intervenir le regard qui déchiffre dans les ombres et lumières des figures planes les indices de leur tridimensionnalité. Or, ce nouveau stade de l'apprentissage du voir fait intervenir le sujet percevant là où personne jusqu'alors ne l'avait considéré comme acteur de ses sensations : tandis que La Mettrie et Condillac bornaient l'apprentissage du voir à l'analyse d'une image déjà pourvue de tridimensionnalité, et que Locke faisait de la distance et du relief des objets perçus, mais non pas sentis, avec la *Lettre sur les aveugles*, c'est à l'homme lui-même, par la réitération de son regard, qu'il appartient de donner du relief aux sensations visuelles.

Mais l'essentiel pour Diderot demeure qu'un tel apprentissage ne suffit pas à conférer au sensible son intelligence : les sauvages, bien qu'expérimentés dans l'art de voir, ne comprennent pas pourquoi des hommes peints ne leur répondent pas. Tous les progrès que la vision pourra accomplir ne permettent pas de faire la différence entre la réalité et sa reproduction sensible. Ce qui permet de connaître est donc avant tout, selon Diderot, le jugement qui s'applique au matériau sensible[4].

Le sauvage, qui fait ici figure de contrepoint à l'aveugle qui recouvre la vue, apparaît ainsi particulièrement précieux à la philosophie de la perception. Loin de n'avoir jamais vu et, par là même, de pouvoir manquer ce que peut la vue, il est celui dont la vision est tout aussi expérimentée que l'est celle du civilisé. En somme, il est celui qui possède une faculté visuelle parfaitement actualisée, mais non pas le savoir que détient l'homme occidental. Quand il s'agit de distinguer ce qui relève de l'intellect de ce qui appartient en propre à la sensibilité, quel autre personnage pourrait donc être aussi pertinent que le sauvage ? Une telle figure ouvre même des pistes qui sont peut-être restées ignorées de Diderot : est-ce véritablement le défaut de connaissances qui empêche les sauvages de juger que des hommes peints resteront à jamais muets ? N'est-ce pas plutôt une *certaine* connaissance, ou plus précisément une certaine culture, celle de l'homme occidental ? Car la civilisation sud-américaine, au XVIII^{e} siècle, ignore les lois de la perspective telles qu'elles ont été formulées par la Renaissance italienne. Il n'est dès lors guère surprenant que les sauvages d'Amérique n'aient pu comprendre comment des hommes représentés selon ces lois projectives ont pu demeurer face à eux inlassablement silencieux. En ce sens, ce ne serait pas tant le défaut de connaissances, que l'inadéquation entre un

[1] *Ibid*., p. 69.
[2] *Ibid*. : « […] et conséquemment, que celui qui se sert de ses yeux *pour la première fois*, ne voit que des surfaces, et qu'il ne sait ce que c'est que saillies ; la saillie d'un corps à la vue consistant en ce que quelques-uns de ses points paraissent plus voisins de nous que les autres » (nous soulignons).
[3] Cf. *Lettre*, p. 62 : « Il y a assurément dans les corps des qualités que nous n'y apercevrions jamais sans l'attouchement : c'est le tact qui nous instruit de la présence de certaines modifications insensibles aux yeux, qui ne les aperçoivent que quand ils ont été avertis par ce sens […] ».
[4] Sur ce point, voir la première partie de cette étude.

certain savoir et la sensation que celui-ci s'attache à réfléchir, qui ferait obstacle à « l'intelligence du sensible ».

Aussi l'apprentissage sensoriel ne délivre-t-il pas à lui seul le sens du sensible : pour ce faire, il est besoin d'un supplément d'informations que seule la raison peut délivrer. Dans la *Lettre*, une telle insuffisance des sens se voit confirmée par le récit d'une anecdote[1] dans laquelle « le préjugé ne peut avoir de part ». Voici ce dont il s'agit :

> La première fois qu'il [*sc.* le perroquet de la destinataire de la *Lettre*] se vit dans une glace, il en approcha son bec, et ne se rencontrant pas lui-même qu'il prenait pour son semblable, il fit le tour de la glace[2].

En somme, une bête cherchera toujours son double dans un miroir[3], parce que le phénomène de la réflexion de la lumière lui demeurera inconnu. C'est ainsi que « l'expérience animale[4] » instruit la nature de la vision bien davantage que celle de Cheselden : elle atteste que « l'expérience n'est […] si nécessaire, ni même si infaillible qu'on le pense, pour apercevoir les objets ou leurs images où elles sont[5] ». Selon Diderot, l'observation des animaux est même plus féconde que celle des sauvages, dans la mesure où il est impossible de suspecter les bêtes de biaiser l'expérience par un quelconque préjugé, comme pourraient le faire les habitants du Nouveau Monde : eux pourraient manquer de s'apercevoir que les hommes à qui ils s'adressent ne sont que des hommes peints non pas du fait de leur défaut de connaissance, mais en raison d'un surplus de jugements qui viendrait masquer ce que leur enseigne la vue.

En somme, l'apprentissage du voir apparaît à Diderot foncièrement insuffisant à l'intelligence de la vision, qui requiert une éducation qui, loin de se limiter à l'expérience visuelle, implique des connaissances proprement intellectuelles.

Il suffit d'ailleurs que les circonstances soient changées pour que se dissipe le bénéfice de l'expérience sensorielle :

> Lorsque nous allâmes visiter ensemble le cabinet du Jardin royal, vous souvenez-vous, Madame, de l'expérience du miroir concave, et de la frayeur que vous eûtes lorsque vous vîtes venir à vous la pointe d'une épée, avec la même vitesse que la pointe de celle que vous aviez à la main s'avançait vers la

[1] Cette anecdote peut laisser penser que la destinataire de la *Lettre* est Julie de Lespinasse, dont il est bien connu qu'elle possédait un perroquet.
[2] *Ibid*., p. 64.
[3] Ce micro-récit fait écho à la séquence consacrée aux miroirs au début de la *Lettre*. Sur ce point, voir le chapitre sur Diderot dans la première partie de cette étude.
[4] *Ibid*., p. 65.
[5] *Ibid*., p. 64.

surface du miroir ? Cependant vous aviez l'habitude de rapporter au-delà des miroirs tous les objets qui s'y peignent[1].

Cette anecdote montre que la sensibilité, même instruite de l'expérience**,** ne cesse de constituer pour l'homme la possibilité d'un piège. Ainsi, là où Descartes et Malebranche s'attachaient à dédouaner la sensibilité de toute responsabilité dans les erreurs d'ordre sensible, Diderot établit dans la *Lettre* une thèse que l'on a pourtant coutume d'attribuer au rationalisme classique : les sens sont de véritables trompeurs.

Ce qui semble pour Diderot une heureuse chose, ou, à tout le moins, un état de fait peu embarrassant. Le récit qu'il fait là de sa promenade avec la destinataire de la *Lettre* relève en effet du badinage : si la raison avait le pouvoir de véritablement redresser les bâtons plongés dans l'eau ou les reflets des miroirs déformants, si le monde pouvait nous paraître comme il est dans son être, non seulement la connaissance que nous pouvons en avoir ne s'en trouverait pas accrue[2], mais le plaisir que nous aurions à y vivre en serait considérablement diminué. En somme, que les sensations ne puissent se conformer à ce que nous savons d'elles, ou, ce qui est la même chose, qu'il soit impossible d'apprendre à sentir au-delà de ce que peuvent nos sens, garantit finalement le plaisir que nous en retirons. Que serait un monde qui paraîtrait à nos sens ce qu'il est (prétendument) en lui-même ? S'il était cette étendue en longueur, largeur et profondeur que Descartes a conçue, ne serait-il pas fort déplaisant ? Celui à qui il manque l'un des cinq sens perd déjà, en l'occurrence rarement sans le savoir[3], une partie non négligeable du plaisir qui contribue au bonheur des clairvoyants. Il est donc tout à fait heureux que l'apprentissage sensoriel soit borné et n'ait pas le pouvoir de conformer le monde au peu que nous savons de lui. Quand Diderot écrit que l'expérience n'est « ni si nécessaire ni si infaillible qu'on le pense », il ne veut donc pas dire que les sensations ne connaissent pas de genèse, mais que le temps ne fait rien à l'affaire, que l'apprentissage sensoriel peut se faire en un instant et qu'il y a un terme à son progrès.

La question qui se pose est dès lors la suivante : si le progrès de la raison dépend de « l'intelligence du sensible » davantage que de sa réitération dans l'expérience, comment une telle intelligence s'acquiert-elle ? Autrement dit : comment apprend-on à bien juger des apparences ? Dans la première partie de cette étude, nous avons vu que le jugement devait tirer des idées géométriques de l'expérience, afin de faire de celle-ci *une* expérience – de sorte que la question du rapport entre les sensations et leurs objets se pose encore : dans quelle mesure celles-ci nous font-elles accéder au monde des corps[4] ?

[1] *Ibid*.
[2] Descartes, nous le savons, pense précisément l'inverse.
[3] Sur ce point, Diderot s'oppose autant à Condillac, qu'à Montaigne et à La Mothe.
[4] Dans la perspective de Diderot, nous savons que répondre à cette question est indispensable pour réfuter l'idéalisme.

Les sensations : des *analogons* des objets du monde

Selon Diderot, apprendre à bien juger des apparences consiste à associer sensations et objets au travers de l'expérience. Si, pour le Philosophe, un tel apprentissage peut être comparé à l'apprentissage linguistique, les liens que celui-ci permet de tisser n'ont rien d'arbitraire, mais se fondent sur un type de rapport très particulier, à savoir l'analogie. C'est dans ce cadre que Diderot s'attache à réfuter la conception berkeleyenne de l'éducation perceptive.

Avant de répondre à son tour à la question « l'aveugle-né verra-t-il immédiatement après la guérison de l'organe ?[1] », Diderot expose les réponses que, selon lui, Locke et de Berkeley lui ont apportées, d'après lesquelles un tel homme ne distinguera pas dans l'instant les figures qu'il identifiait pourtant par le tact. Pour l'évêque de Cloyne, il faudrait ainsi que « l'œil apprenne à voir, comme la langue à parler[2] », et, de fait, la NTV envisage l'apprentissage perceptif sur le modèle de l'apprentissage du langage : nous le savons, apprendre à percevoir consiste, pour Berkeley, à relier les sensations visuelles que Dieu produit en nous aux sensations tactiles que nous éprouvons, de la même façon que nous avons appris à parler en associant progressivement des mots à des idées[3]. Dans les deux cas, l'apprentissage est nécessité par la dissemblance des éléments qu'il s'agit de relier. Si les mots imitaient parfaitement les choses, il ne serait pas véritablement nécessaire d'apprendre à parler, puisqu'il suffirait qu'un objet se présente pour que le son approprié soit aussitôt prononcé. De même, si les sensations visuelles reflétaient les sensations tactiles, point ne serait besoin d'apprendre à percevoir, puisque leur lien avec les objets du tact serait d'emblée établi.

Or, juste après avoir résumé la position berkeleyenne et montré la place qu'y occupe la comparaison linguistique, voici que Diderot remarque, comme en passant : « C'est une chose assez surprenante que la facilité avec laquelle on apprend à parler[4] ». Cette remarque, anodine en apparence, est en réalité essentielle à la conception diderotienne du sensible : elle vient relativiser le temps nécessaire à l'apprentissage de la langue, et, par là même, celui qui est requis pour apprendre à percevoir. L'enfant, finalement, apprend à parler de manière aisée et rapide, puisqu'il prononce des mots sitôt qu'il est capable d'articuler quelques sons. Une telle promptitude ne serait-elle pas la preuve que les signes du langage et, ainsi, les sensations ne sont pas si arbitraires que cela ? Diderot fait ainsi subir à la comparaison linguistique mobilisée par Berkeley le même sort que celui qu'il inflige à la comparaison mécaniste utilisée par Condillac – la retourner contre son auteur après l'avoir d'abord adoptée : s'il est légitime de comparer l'apprentissage perceptif avec celui de la langue, un tel

[1] *Ibid*., p. 59.
[2] *Ibid*., p. 60.
[3] Nous avons vu que la comparaison la plus pertinente demeurait celle de l'apprentissage de la lecture.
[4] *Ibid*., p. 60.

rapprochement atteste la rapidité avec laquelle il s'effectue, bien plutôt que le caractère crucial d'une telle éducation. Diderot fait ainsi vaciller l'hétérogénéité que Berkeley imputait aux « séries sensibles ».

Ainsi que nous l'avons souligné, Diderot, dans la *Lettre sur les aveugles*, cherche à disqualifier un certain empirisme pour son irrésistible tendance à engendrer une ontologie qu'il qualifie de « honte pour l'esprit humain[1] », à savoir l'idéalisme. C'est dans ce but que le Philosophe s'attache à réfuter la théorie berkeleyenne de l'apprentissage perceptif. Car l'idéalisme de Berkeley fait fond sur l'idée que les sensations constituent pour l'homme un langage à déchiffrer : pour l'évêque de Cloyne, s'il faut apprendre à percevoir, c'est que les sensibles n'entretiennent entre eux aucun rapport de ressemblance, ce qui atteste du même coup l'inexistence de la matière. Tel est l'un des principaux arguments que Berkeley avance dès 1710 dans son *Traité des principes de la connaissance* humaine, et qu'il mobilise à nouveaux frais dans les *Trois dialogues entre Hylas et Philonous* de 1713 : puisque ce que l'on voit ne ressemble en aucune façon à ce que l'on touche, ni ce que l'on touche à ce que l'on entend, et ainsi des autres sensibles, non seulement il est impossible de s'assurer de l'existence de la matière par le moyen de la sensibilité, mais cela l'est tout autant en recourant à la raison. Réciproquement, réduire l'apprentissage perceptif revient, pour Diderot, à contester l'inexistence de la matière. S'il est aussi aisé d'apprendre à percevoir qu'il peut l'être d'apprendre à parler, c'est que les sensations visuelles n'entretiennent pas avec les sensations tactiles le rapport purement arbitraire que Berkeley leur assigne, mais leur ressemblent naturellement. Si une telle ressemblance est avérée, alors l'usage concomitant des deux sens, à l'inverse de ce que prétend Berkeley, atteste bien l'existence d'une substance extérieure à l'esprit. En cherchant à limiter la portée de l'apprentissage perceptif, Diderot ne cherche donc pas à évacuer la préséance du jugement sur la sensation (que, finalement, seule la genèse proprement sensorielle implique et présuppose), mais à défaire l'empirisme d'une autre menace, non moins pressante, celle que constitue pour lui l'ontologie idéaliste.

Diderot revient-il pour autant, par-delà Descartes et jusqu'à Épicure, à une conception de la sensation comme double de l'objet qui la cause ? Faut-il suivre Éliane Martin-Haag[2], qui soutient que, dans la *Lettre sur les aveugles*, « le sensible n'est plus un signe, ni une représentation, mais une présentation, ou une phénoménalisation matérielle du monde, qui est douée d'une réalité et d'une vérité » ? Il nous est bien plutôt apparu que Diderot conçoit la sensation comme un signe et conserve en cela le modèle linguistique hérité de Descartes *via* Locke et Berkeley[3]. Simplement, d'après lui, la

[1] *Ibid*., p. 44.
[2] Cf. É. Martin-Haag, *Commentaire*, dans D. Diderot, *Lettre sur les aveugles,* Paris, Ellipses, 1999, p. 95.
[3] Si Diderot souligne la rapidité de l'apprentissage de la parole, c'est dans le but de restituer, nous l'avons vu, une certaine analogie entre les sensations et leurs objets.

sensation n'entretient pas un rapport arbitraire avec son signifié. Ni univoque, ni équivoque, la sensation est pour Diderot un *analogon* de l'objet qu'elle représente[1].

Quatre moments de la *Lettre sur les aveugles* constituent, de manière discrète mais néanmoins assurée, des critiques de la thèse berkeleyenne de l'arbitraire du signe.

1° Berkeley soutient, et Voltaire à sa suite, que les sensations visuelles n'ont par elles-mêmes pas plus de ressemblance avec les sensations tactiles que la couleur rouge avec le sentiment de la honte. D'après eux, de la même manière que le rouge devient naturellement, au travers de l'expérience sensible, le signe de telle ou telle passion, les sensations visuelles deviennent progressivement les signes des sensations tactiles. Voltaire écrit ainsi dans les *Éléments de la philosophie de Newton* :

> Comment nous représentons-nous donc les grandeurs et les distances ? De la même façon dont nous imaginons les passions des hommes, par les couleurs qu'elles peignent sur leurs visages, et par l'altération qu'elles portent dans leurs traits. Il n'y a personne qui ne lise tout d'un coup sur le front d'un autre la douleur ou la colère. C'est la langue que la nature parle à tous les yeux ; mais l'expérience seule apprend ce langage[2].

Or, Diderot paraît viser ce passage précis lorsqu'il écrit, à propos de l'aveugle du Puiseaux :

> Il discourt si bien et si juste de tant de choses qui lui sont absolument inconnues, que son commerce ôterait beaucoup de force à cette induction que nous faisons tous, sans savoir pourquoi, de ce qui se passe en nous à ce qui se passe au-dedans des autres[3].

De même que l'on peut parler sans savoir ce que l'on dit[4], ou montrer tous les signes de la colère sans être le moins du monde en proie à cette passion, de même une sensation peut-elle sembler le signe arbitraire d'une autre sensation, sans entretenir en fait le moindre rapport avec elle. C'est ainsi, par exemple, que le *bruit* de l'urine qui s'écoule peut sembler, du fait de sa ressemblance avec celui du sang qui coule, constituer le signe (arbitraire) de l'*image* de l'homme que l'on égorge, alors qu'il n'y a en réalité aucune relation entre ces deux sensibles[5]. En somme, l'idée d'arbitraire permet

[1] F. Markovits et A. Charrak ont raison, à notre sens, de soutenir que le modèle linguistique de la sensation est présent chez Diderot.
[2] *Éléments de la philosophie de Newton*, *op. cit*., seconde partie, chap. VII, p. 320-321. Tout en se réappropriant la comparaison mise en œuvre par Descartes dans son *Monde*, Voltaire s'oppose à son prédécesseur, pour lequel le langage des passions, institué par Dieu, ne requiert aucun apprentissage.
[3] *Lettre*, p. 20.
[4] Rappelons que l'aveugle du Puiseaux parle des miroirs, et plus généralement de la vue, sans attacher aucun sens aux termes qu'il emploie. Sur ce point, voir la première partie de la présente étude.
[5] Cf. *Lettre*, p. 27 : « Comme de toutes les démonstrations extérieures qui réveillent en nous la commisération et les idées de la douleur, les aveugles ne sont affectés que par la plainte, je les soupçonne, en général, d'inhumanité. Quelle différence y a-t-il pour un aveugle entre un homme qui urine et un homme qui, sans se plaindre, verse son sang ? » Ces lignes sur la

trop facilement de relier entre elles des entités autosuffisantes, de perdre de vue les objets réels d'où on peut bel et bien extraire des sensibles communs, et, ainsi, de créer des artefacts. Chez Berkeley, comme chez Voltaire, la thèse de l'arbitraire du signe repose ainsi sur une surinterprétation, qui est en même temps une cécité à l'égard du réel.

2° Le modèle sémiotique de Descartes, Locke, Berkeley, Voltaire et Condillac repose sur la preuve ou, à tout le moins, le postulat de l'existence de Dieu : pour qu'il y ait arbitraire et/ou institution de la nature, il faut quelqu'un qui arbitre et qui institue – nous savons que le signe naturel quant à lui ne demande pas à être institué. Si l'on élimine Dieu, on supprime par conséquent *ipso facto* l'arbitraire du signe. Or, telle est bien la démarche de Diderot dans la *Lettre sur les aveugles* : Saunderson sur son lit de mort parvient à montrer au révérend Holmes que l'hypothèse du matérialisme athée est bien plus vraisemblable que celle du finalisme théologique[1]. Ainsi apparaît le lien étroit entre la théorie de la connaissance de la *Lettre* et le dialogue entre Holmes et Saunderson, qui contribue à réfuter les théories des prédécesseurs de Diderot, ici réunis autour du dispositif de l'institution de nature.

3° Selon Diderot, de même que les vêtements entretiennent un rapport de ressemblance avec les parties du corps pour lesquelles ils sont faits, de même nos sensations ressemblent-elles aux objets qui les causent. Dans ce passage, l'auteur de la *Lettre* rejette de façon à peine voilée la thèse de l'arbitraire du signe :

> Saunderson n'eût pas manqué [*sc.* s'il lui avait été donné de recouvrer la vue] de supposer qu'il règne un rapport géométrique entre les choses et leur usage, et conséquemment il eût aperçu, en deux ou trois analogies, que sa calotte était faite pour sa tête ; *il n'y a là aucune forme d'arbitraire qui tendît à l'égarer*[2].

Que fait Diderot dans ce passage, si ce n'est répondre *à sa façon* – c'est-à-dire dans les termes qui lui semblent pertinents – au problème de Molyneux ? Un aveugle-né recouvre la vue, mais il est géomètre. On lui propose non pas de distinguer et d'identifier deux objets qui lui sont familiers, mais de déterminer l'*usage* d'une chose. En somme, on présuppose qu'il ne peut pas *nommer* l'objet d'emblée, ou encore, que la reconnaissance de cet objet passe par la détermination de sa fonction : on connaît une chose dans la stricte mesure où l'on sait, sinon s'en servir, du moins à quoi elle sert. Et si Saunderson ne peut savoir d'emblée que cet objet constitue la calotte qu'il se met sur la tête, c'est que ce qu'il en voit de prime abord ne ressemble en rien à ce qu'il en touchait. Cependant, il aura tôt fait

---

relativité des sentiments moraux sont bien connues. Cependant, il est aussi possible d'y voir un point essentiel de la critique diderotienne de Berkeley.

[1] Sur ce point, voir l'article de Laura Duprey, *op. cit*., et en particulier la note 73, p. 123.

[2] *Lettre*, p. 70 (nous soulignons).

de découvrir entre la sensation visuelle de la calotte et la sensation tactile de sa tête un « rapport géométrique », celle de la forme sphérique, qui l'autorisera à déterminer que l'objet qu'il voit là est celui qu'il se met sur la tête. Avec le calcul, l'apparente hétérogénéité des « séries sensibles » se dissipe totalement.

4° Bien plus, ce peut être une donnée de l'expérience que les sensations ressemblent à leurs objets : les mêmes choses non seulement produisent (à peu près) toujours les mêmes effets, mais en outre ressemblent aux sensations qu'elles occasionnent :

> […] et je pense que, si tout ne s'exécutait pas dans la nature par des lois infiniment générales ; si, par exemple, la piqûre de certains corps durs était douloureuse, et celles d'autres corps accompagnée de plaisir, nous mourrions sans avoir recueilli la cent millionième partie des expériences nécessaires à la conservation de notre corps et à notre bien-être[1].

Pour que la vie se conserve, il est nécessaire que les mêmes corps produisent toujours les mêmes sensations, et qu'ils aient avec elles quelque ressemblance (afin que leurs effets puissent être par avance identifiés). Il est possible de voir ici un écho de la thèse épicurienne selon laquelle la douleur est provoquée par des atomes de figure pointue[2]. Certes, l'objet lui-même n'est pas douloureux[3], et Diderot sait très bien que nos sensations ne sont pas *dans* les objets qui les occasionnent. Mais il n'empêche qu'elles disent bien quelque chose de leur cause. Nous remarquerons enfin que Diderot reconnaît l'existence de lois de la nature à l'origine du rapport qui existe entre l'objet et la sensation, mais qu'il y voit des lois non créées, non instituées.

Loin d'entretenir un rapport arbitraire avec leurs objets, les sensations leur ressemblent. C'est la raison pour laquelle nous pouvons vivre et trouver du plaisir en ce monde. Mais elles n'en sont pas pour autant les simples « présentations », ni même les « simulacres ». Aussi Diderot, au début de la *Lettre*, souligne-t-il bien plutôt l'hétérogénéité des sensibles : le monde des aveugles n'est pas celui des clairvoyants. Les sensations demeurent donc des *signes*, mais qui ne sont pas arbitraires, puisqu'il reste possible, grâce à l'abstraction géométrique, de révéler leur parenté avec les objets qu'ils

---

[1] *Ibid*., p. 62.

[2] Cf. Lucrèce, *De natura rerum*, *op. cit*., livre II, p. 77 : « […] toute sensation douloureuse [...] provient d'atomes aigus ».

[3] S'il semble de prime abord que Diderot, dans ces lignes, a en vue la théorie cartésienne de l'institution de nature, le contexte dans lequel celles-ci s'inscrivent, qui résonne comme une charge anti-berkeleyenne, et les propres thèses de Descartes, bien connues du Philosophe, donnent bien plutôt à penser que seul Berkeley y est visé. Car Descartes, lorsqu'il prend l'exemple de la piqûre (cf. *Méditations métaphysiques*, méditation sixième, p. 69), entend simplement dire que l'aiguille n'est pas douloureuse, et n'affirme pas que la sensation de douleur n'entretient aucun rapport de ressemblance avec elle. Bien au contraire lisons-nous, dans les *Météores* que : « [...] ce n'est pas merveille » que les qualités du sel « aient un goût piquant et pénétrant, qui diffère beaucoup de celui de l'eau douce : car, ne pouvant être pliées par la matière subtile qui les environne, elles doivent toujours entrer de pointe dans les pores de la langue, et, par ce moyen, y pénétrer assez avant pour la piquer ». (livre II, A.T. tome VI, p. 250). La cible de Diderot est donc ici Berkeley, et non pas Descartes.

représentent. C'est ce que Diderot pense sous le concept d'*analogon*[1] : « [...] c'est à l'expérience à nous instruire sur des *analogies* qui semblent être de pure institution[2] » : pour l'auteur de la *Lettre*, il existe des analogies entre nos sensations visuelles et les objets qui les causent, comme en témoignent les expériences tactiles grâce auxquelles nous pouvons comparer le réel au senti[3]. Le Philosophe mobilise le concept d'analogie dans un sens finalement très classique, comme voie médiane entre l'univocité et l'équivocité. Dans la mesure où elle s'ancre dans un organe qui la particularise[4], la sensation n'est pas univoque à son objet. C'est pourquoi il importait à Diderot de rappeler que les sensations visuelles sont irréductibles aux sensations tactiles. En revanche, la sensation n'est pas pour autant équivoque, ou sans rapport aucun de ressemblance avec son objet : aussi est-il possible de révéler cette ressemblance, à la condition de recourir à l'abstraction.

Il est ainsi frappant de constater que Diderot retrouve Berkeley là même où il entend le critiquer : l'un comme l'autre pense les sensations sous le concept d'analogie. En accusant l'évêque de Cloyne de concevoir des rapports purement arbitraires entre les sensibles, le Philosophe fait ainsi preuve d'une lecture trop rapide de la NTV : selon Berkeley, les sensations visuelles ne sont pas des signes purement arbitraires, mais possèdent des analogies de structure avec les sensations tactiles. Il apparaît du même coup tout ce qui sépare leur doctrine de « l'analogie sensorielle » : si le rapport instauré par l'évêque de Cloyne est exclusivement intersensoriel et ne permet nullement de s'assurer de l'existence des corps hors de nous, celui mis au jour par le Philosophe concerne les sensations et leurs objets matériels – de telle sorte que l'analogie, dans ce cas, témoigne bien de l'existence des corps. Apprendre à bien juger des apparences consiste ainsi, pour Diderot, à comparer les sensations aux objets qu'elles représentent, à y découvrir des rapports analogiques, pour s'assurer de l'existence des choses. Tel est, dans la *Lettre sur les aveugles*, le sens qu'il convient d'accorder à l'expérience, tandis que la genèse sensorielle, d'après le Philosophe, non seulement tend à faire de la réflexion son principal opérateur, mais s'avère en outre essentiellement insuffisante aux progrès de la raison.

Ainsi, la genèse sensorielle, loin de caractériser en propre l'empirisme des Lumières, constitue un motif que ses principaux représentants ont considéré comme une voie difficilement praticable : expression de la maîtrise de l'esprit sur le corps, elle ne pouvait qu'apparaître aux empiristes tel un phénomène accessoire, dont la réduction s'imposait.

Une telle réduction trouve dans la philosophie de Rousseau une autre de ses principales expressions : pourquoi un philosophe pour lequel l'indépendance du jugement vis-à-vis de la

[1] La fréquence du concept d'analogie tout au long de la *Lettre* ne peut être le fruit du hasard, surtout dans une œuvre aussi élaborée que celle-ci.
[2] *Lettre, ibid.,* p. 135.
[3] Sur ce point, voir M.L. Perkins**,** « The crisis of sensationalism in Diderot's *Lettre sur les aveugles* », *op. cit*., p. 180 : « Si les sensations et les concepts visuels ne sont pas des reproductions d'objets, mais des signes qui représentent les objets, il s'ensuit qu'avec nos yeux nous n'accédons pas au monde réel, mais à des abstractions. Le monde de la vision, des images, des idées n'est pas équivalent à, mais analogue à celui de la nature ».
[4] Au sens strict, la sensation n'est pas particularisée par l'organe, mais par le corps dans sa totalité et ses différentes manières de sentir : celui-ci, nous le savons, peut certes voir par l'œil, mais aussi par la peau.

sensation, à l'inverse de ses prédécesseurs, fait figure de principe, peut-il s'être ainsi attaché à réduire, autant que faire se peut, la genèse sensorielle dont il admet cependant l'existence ? Il y a là une difficulté, dont le dépassement importe à l'intelligence de l'empirisme des Lumières.

La genèse sensorielle selon Rousseau

Il est bien connu que l'on trouve dans l'*Émile* une théorie de l'éducation des sens particulièrement aboutie. Cependant, ses différentes strates, et la façon dont elles s'articulent entre elles, l'est sans doute un peu moins. Or, il est tout à fait frappant de constater que Rousseau assigne à l'une d'entre elles – celle qui consiste, pour la sensation, à passer de la confusion à la distinction – des bornes pour le moins aussi strictes que ses prédécesseurs :

> Un enfant est moins grand qu'un homme ; il n'a ni sa force ni sa raison : mais il voit et entend aussi bien que lui, ou à peu près ; il a le goût aussi sensible, quoiqu'il l'ait moins délicat, et distingue aussi bien les odeurs, quoiqu'il n'y mette pas la même sensualité. Les premières facultés qui se forment et se perfectionnent en nous sont les sens. Ce sont donc les premières qu'il faudrait cultiver ; ce sont les seules qu'on oublie, ou celles qu'on néglige le plus[1].

Aussi le philosophe de Genève reconnaît-il que les sensations s'affinent au cours du temps. Il ne s'agit pas là du fameux passage des sensations affectives aux sensations représentatives, que nous étudierons en temps voulu, mais d'une seconde strate de la genèse sensorielle : ces quelques lignes se situent dans le deuxième livre de l'*Émile*, à un moment où le jeune homme a depuis longtemps appris à projeter ses sentiments hors de lui. Un tel apprentissage en implique ainsi un autre, qui nous est maintenant familier : celui par lequel les sensations passent d'un état premier de confusion à un état de distinction. Or, le philosophe de Genève, à l'instar de La Mettrie et de Diderot, souligne qu'une telle genèse connaît un terme relativement précoce : les sensations atteignent rapidement toute l'acuité dont elles sont capables, de telle sorte que la sensibilité de l'enfant, une fois acquise la dimension représentative qui à l'origine lui fait défaut, n'a rien à envier à celle de l'adulte. Une seule chose à vrai

[1] *Émile*, *op. cit*., livre deuxième, p. 186-187. Voir également *ibid*., p. 211 : « Tout ce qui se fait est faisable. Or, rien n'est plus commun que de voir des enfants adroits et découplés avoir dans les membres la même agilité que peut avoir un homme. Dans presque toutes les foires on en voit faire des équilibres, marcher sur les mains, sauter, danser sur la corde. Durant combien d'années des troupes d'enfants n'ont-elles pas attiré par leurs ballets des spectateurs à la comédie italienne ! Qui est-ce qui n'a pas ouï parler en Allemagne et en Italie de la troupe pantomime du célèbre Nicolini ? Quelqu'un a-t-il jamais remarqué dans ces enfants des mouvements moins développés, des attitudes moins gracieuses, une oreille moins juste, une danse moins légère que dans les danseurs tout formés ? Qu'on ait d'abord les doigts épais, courts, peu mobiles, les mains potelées et peu capables de rien empoigner ; cela empêche-t-il que plusieurs enfants ne sachent écrire ou dessiner à l'âge où d'autres ne savent pas encore tenir le crayon ni la plume ? [...] Tous ces exemples et cent mille autres prouvent, ce me semble, que l'inaptitude qu'on suppose aux enfants pour nos exercices est imaginaire, et que, si on ne les voit point réussir dans quelques-uns, c'est qu'on ne les y a jamais exercés ».

dire : la sensualité, qu'il ne faut pas confondre avec l'affectivité. En effet, les premières sensations de l'enfant se réduisent aux colorations affectives que sont le plaisir et la douleur : « Les premières sensations des enfants sont purement affectives ; ils n'aperçoivent que le plaisir et la douleur[1] ». Cependant, elles ne possèdent pas encore les colorations proprement sensuelles que seule l'expérience des choses et des hommes pourra leur conférer. Mais excepté cette sensualité dont elles sont dépourvues, les sensations de l'enfant, une fois acquise la dimension représentative qui signe en quelque sorte leur *entéléchie*, sont tout aussi distinctes que les sensations de l'adulte.

Le souci de Rousseau de souligner l'aisance avec laquelle la sensibilité se perfectionne est encore visible dans cet autre texte dans lequel le philosophe de Genève commence une nouvelle fois par reconnaître sa dimension essentiellement génétique :

> L'odorat ne doit donc pas être fort actif dans le premier âge, où l'imagination, que peu de passions ont encore animée, n'est guère susceptible d'émotion […]. Aussi cette conséquence est-elle parfaitement confirmée par l'observation ; et il est certain que ce sens est encore obtus et presque hébété chez la plupart des enfants. *Non que la sensation ne soit aussi fine et peut-être plus que dans les hommes*, mais parce que, n'y joignant aucune autre idée, ils ne s'en affectent pas aisément d'un sentiment de plaisir ou de peine, et qu'ils n'en sont ni flattés ni blessés comme nous[2].

Aussi ne faut-il pas se méprendre : l'imperfection ou le caractère « hébété » des sensations enfantines réside en ceci seul qu'elles sont quasiment imperméables aux émotions – non dans le fait qu'elles possèdent moins de distinction ou d'acuité que les nôtres. Cependant, ce passage paraît contredire le précédent : Rousseau n'y écrit-il pas, à propos de ces sensations, que les enfants « ne s'en affectent pas aisément d'un sentiment de plaisir ou de peine », alors qu'il notait précédemment qu'ils n'y aperçoivent « que le plaisir et la douleur » ? Ces quelques lignes permettent plutôt de préciser le sens de l'affectivité que l'auteur de l'*Émile* attribue aux premières sensations : le plaisir et la douleur qui caractérisent ces dernières n'est pas le même que ceux que l'adulte ressent face aux mêmes objets. Tandis que le plaisir et la douleur des sensations de l'enfant sont immédiats et concernent uniquement la dimension qualitative du sensible (le doux parfum de la mère /une odeur nauséabonde), ceux qui sont ressentis par l'homme fait, relatifs à son imagination, résultent de l'expérience (c'est le plaisir suscité par le parfum de la femme aimée, ou l'odeur détestée de l'ennemi juré). Il ne s'agit donc pas de comprendre les dernières lignes de ce texte comme une exclusion des enfants de la sphère de la sensibilité : dire qu'ils ne sont « ni flattés ni blessés » comme nous le sommes par les objets des sens n'est pas dire qu'ils ne le sont pas à leur manière. Mais revenons au premier de ces textes.

Si Rousseau s'attache à souligner la promptitude de la genèse sensorielle, c'est qu'elle conditionne, selon lui, l'acquisition des connaissances : il est possible et requis de cultiver ses

[1] *Ibid*., livre premier, p. 84.
[2] *Ibid*., livre deuxième, p. 225 (nous soulignons).

sensations, écrit-il, c'est-à-dire d'en faire la matière de l'éducation, précisément parce qu'elles s'actualisent très tôt dans l'esprit de l'enfant : si la genèse sensorielle s'éternisait, si les sensations mettaient autant de temps que la raison à se former, jamais le jugement ne pourrait y découvrir la moindre idée. La réduction de la genèse sensorielle apparaît donc comme la condition même de l'empirisme : le jugement peut et doit tirer matière de la sensation, parce que celle-ci est le premier matériau achevé dont il dispose.

Il est ainsi possible de voir dans ce texte une subtile critique d'un passage déjà commenté des *Réponses* : nous savons que, selon Descartes, si la raison « ne peut être attribuée au sens » parce qu'elle « n'a point été en nous dès notre enfance », la sensibilité constitue au contraire une faculté immédiatement efficace. En somme, d'après Descartes, l'écart entre l'immédiateté des sensations et la lente émergence de la raison prouve que celle-ci ne s'est pas forgée au contact de celles-là. Or, ce qu'établit Rousseau dans ces lignes, c'est, au contraire, que la raison peut émerger des sensations précisément parce que celles-ci s'actualisent immédiatement ou presque. Sur fond de thèse quasi commune (celle de l'immédiateté, ou de la quasi-immédiateté des sensations), Descartes et Rousseau envisagent ainsi deux types d'éducation radicalement distincts : l'un, fondé sur un autoprogrès de la raison, et l'autre, fondé sur un progrès ancré dans l'application du jugement aux sensations[1].

Ainsi, le philosophe de Genève limite l'apprentissage sensoriel pour que la sensation puisse constituer le matériau du jugement – ce qui n'était pas le cas de ses prédécesseurs : afin que celui-ci puisse tirer d'elle toutes ses idées, il est requis que la sensation se forme promptement. C'est pourquoi il termine par ces mots le passage que nous commentons : « Exercer les sens n'est pas seulement en faire usage, c'est apprendre à bien juger par eux […][2] ». Cependant, à l'instar de La Mettrie, Rousseau ne rend pas compte de la façon dont s'effectue ce passage de la confusion à la distinction des sensations. Mais comment pourrait-il ne pas avoir pour cause une faculté intellectuelle ? Ainsi que Condillac et Diderot l'ont souligné, comment les sensations se distinguent-elles, si ce n'est au moyen de la réflexion ? Rousseau, en somme, élude la question, et se contente de souligner qu'une telle genèse s'effectue dès les premiers temps de la vie. Rien de très surprenant à vrai dire : comme nous le verrons en détail dans un moment, selon lui, le jugement n'est pas une opération qui émerge de la sensation, mais une faculté indépendante des sens. C'est pourquoi il ne se heurte pas à la difficulté de ses prédécesseurs empiristes. La conception rousseauiste de la genèse sensorielle vient donc confirmer, par contraste, ce dont ceux-ci nous ont instruits : une telle genèse pose des difficultés insurmontables à la pensée si, et seulement si, l'on estime que les opérations intellectuelles émergent de la sensibilité.

[1] Quoique de façon moins explicite, cet argument intervenait déjà dans la *Lettre sur les aveugles* – et le texte de l'*Émile* aide à l'y déceler. Si, dans cet ouvrage, Diderot assigne des bornes à la genèse sensorielle, ce n'est pas dans le seul but de protéger l'empirisme de ses dérives idéalistes ; c'est aussi que, selon lui, de telles limites déterminent plus généralement la genèse des connaissances. Il lui apparaît en effet décisif que l'œil s'expérimente rapidement, afin que le jugement puisse abstraire des idées ainsi acquises les idées géométriques qui autoriseront la comparaison des « séries sensibles ».
[2] *Émile*, livre deuxième, p. 187.

Cependant, ce qui vient confirmer notre hypothèse de lecture paraît aussi bien la bousculer. Car Rousseau, à aucun moment de l'*Émile* ni d'aucun autre de ses ouvrages, n'aborde la question du savant irlandais[1] : est-ce à dire que l'idée de genèse sensorielle n'a pas trouvé dans le problème de Molyneux (plus précisément, dans l'opération de Cheselden) sa condition de possibilité, et a connu un déploiement autonome ? Si l'apprentissage sensoriel est l'une des voies de « l'empirisme de la genèse », comment pouvons-nous encore prétendre que le problème de Molyneux conditionna son émergence ?

La façon dont Rousseau, dans le livre I de l'*Émile*, introduit le motif de l'éducation des sens, signale qu'une telle prétention n'est peut-être pas vaine :

> Supposons qu'un enfant eût à sa naissance la stature et la force d'un homme fait, qu'il sortît, pour ainsi dire, tout armé du sein de sa mère, comme Pallas sortit du cerveau de Jupiter ; cet homme-enfant serait un parfait imbécile, un automate, une statue immobile et presque insensible : il ne verrait rien, il n'entendrait rien, il ne connaîtrait personne […][2].

Il est connu[3], et parfaitement manifeste, que ce passage est une réécriture de la fiction condillacienne du *Traité des sensations* : de la même façon que Condillac, le philosophe de Genève envisage ici un être physiquement formé, mais vierge de toute expérience, dans le but d'établir que la sensibilité, aussi bien que les facultés de l'âme, demande à être formée[4]. Or, nous avons tâché d'établir que la statue du *Traité des sensations* a été conçue par Condillac dans le but de répondre une seconde fois au problème de Molyneux et de considérer à nouveaux frais l'expérience de Cheselden. Dans ce cadre, il apparaît que la théorie rousseauiste de l'apprentissage sensoriel[5], dont nous avons là l'échantillon le plus typique, s'inscrit indirectement, mais non moins sûrement, dans les réflexions sur le problème de Molyneux.

En outre, dès lors que l'on apprend à lire cette alliance de circonstances entre Rousseau et Condillac comme une charge contre Buffon et sa thèse de l'instantanéité de la sensibilité et des facultés de l'âme[6], et que l'on sait que le botaniste du roi appuie cette thèse sur l'expérience de

---

[1] Il s'agira pour nous d'en déterminer la raison.
[2] *Ibid*., livre premier, p. 82.
[3] Cf. A. Charrak, *Annotation conceptuelle*, dans J.-J. Rousseau, *ibid.*, note 9, p. 706.
[4] Ce texte célèbre de l'*Émile* est commenté pour lui-même dans le chapitre de la présente étude consacré à Rousseau. Pour l'heure, seule nous importe la question de ses sources et du lien entre la théorie rousseauiste de l'éducation des sens et le problème de Molyneux.
[5] Théorie dont la principale originalité consiste à s'inscrire dans un traité d'éducation : si l'on pouvait déceler, chez Locke, Berkeley, Condillac et Diderot, des liens entre la genèse du sensible et la question de l'éducation des enfants, Rousseau est le premier, non seulement à inscrire une telle genèse dans un projet éducatif, mais surtout, à en faire le premier de ses ressorts. Sur ce point, voir C. Quarfood, *op. cit*., troisième partie.
[6] Cf. A. Charrak, *ibid*. : « […] le texte de l'*Émile* dans cette séquence demeure rigoureusement condillacien et il est dirigé contre une autre référence, comme l'ont souligné toutes les présentations sérieuses. En effet, dans le chapitre de *l'Histoire naturelle* consacré aux sens, Buffon se donnait rigoureusement le même modèle d'un homme sorti tout formé des mains de la nature ».

Cheselden[1], le doute n'est plus permis : le philosophe de Genève connaissait *et* le problème de Molyneux *et* sa tentative de résolution par le chirurgien anglais, et c'est en s'inspirant des théories qui se sont élaborées, en s'y frottant, qu'il a pu forger la sienne propre. Il n'y a donc pas de pensée de la genèse qui ne soit une conséquence, fût-elle indirecte, de la question du savant irlandais.

Conséquence cependant quelque peu malheureuse, puisque le souci de sauver, grâce à elle, l'idée de la parfaite visibilité des objets des sens, destinée elle-même à sauvegarder la perception de l'intrusion de jugements inaperçus, menace le cœur même de l'entreprise empiriste : les sensations ne peuvent s'actualiser sans qu'une opération intellectuelle y préside et, ainsi, conditionne ce par quoi elle devait elle-même être conditionnée. Autrement dit, le progrès des idées ne saurait être conçu comme l'actualisation des sensations : pour sortir du cercle de la sensation à la fois condition et conditionnée, il faut soutenir, avec le Condillac du *Traité des sensations*, que celle-ci est d'emblée appréhendée par l'esprit dans toute sa distinction, que l'enfant, dès qu'il naît, sent quelque chose d'analogue à ce qui fait impression sur sa rétine, c'est-à-dire *que nous n'apprenons pas à voir*. Paradoxalement (parce que les raisons du philosophe de Genève sont tout autres, nous l'avons vu), c'est Rousseau qui l'a le plus clairement formulé : cultiver ses sens suppose de disposer d'un matériau *fini*.

Mais nous savons que, pour l'abbé, ce matériau, tout en étant fini, actualisé, apparaît à l'âme sous la forme d'un chaos de sentiments : comment soutenir à la fois que l'origine des connaissances, du moins pour ce qui est des idées de la vue, se situe dans une sensation réduite à un amas de taches de couleurs, et que nous n'avons pas à apprendre à voir, du fait que nous sentons immédiatement ce qui fait impression sur nos sens ? Pour Locke, Berkeley, mais aussi pour La Mettrie et Diderot, il y a là une contradiction manifeste. Seul un nouveau modèle d'éducation sensorielle, adossé à une définition originale de la sensation, est en mesure de la dépasser.

[1] Cf. Buffon, *op. cit*., p. 274-276.

Chapitre IV : Apprendre à regarder. Condillac et le *Traité des sensations*

> […] *je regarde ce Traité comme un des meilleurs livres de philosophie qui aient paru de nos jours.*
> Jean-Bernard Mérian[1]

Dans le *Traité des sensations*, l'abbé récuse tout apprentissage du voir : les sensations visuelles ne passent pas d'un état d'indétermination primitive à la distinction requise à la reconnaissance de leurs objets, mais sont instantanément vécues sur le mode de l'actualité. Mais si les objets sont sentis d'une façon parfaitement claire et distincte, comment se fait-il que les sensations visuelles soient originellement vécues comme de simples modifications de l'âme, sous la forme d'ensembles de couleurs indéterminées[2] ? Comment la sensation peut-elle être à la fois perçue comme une simple modification de l'âme, et rétive à tout apprentissage du voir, au point d'être qualifiée de figurée, et conçue comme équivalente à la peinture rétinienne ? Condillac conçoit en somme une « sensation aveugle », sentie mais non point connue, dont le contenu requiert d'être révélé. C'est ce qu'il veut dire lorsqu'il écrit : « La statue n'a pas besoin d'apprendre à voir ; mais elle a besoin d'apprendre à regarder ». Il s'agit là d'un apprentissage proprement sensoriel, mais radicalement original, dont il explicite les ressorts en écrivant que « nous ne nous faisons pas des idées, aussitôt que nous voyons ; nous ne nous en faisons qu'autant que nous regardons et que nous regardons avec ordre, avec méthode[3] ». Si nous reprenons notre exemple du canard-lapin, nous dirons que, dans ce cas, la sensation, tout en ayant une apparence déterminée (par l'ensemble des traits du dessin), reste aveugle tant que le jugement n'en a pas analysé les traits pour susciter l'idée sensible de l'un ou de l'autre de ces animaux. L'écart ainsi produit avec les précédentes théories de la perception est loin d'être

[1] *Sur le problème de Molyneux*, *op. cit*., septième mémoire, p. 156.
[2] Il est à présent requis de préciser notre thèse de la première partie de cette étude concernant le *Traité des sensations,* selon laquelle Condillac isole une sensation primitive qui se réduit à un ensemble de lumière et de couleurs indéterminées. Nous avions anticipé en indiquant qu'il s'agissait *stricto sensu* d'une perception (cf. note 606 de la première partie), dans la mesure où elle constitue le versant cognitif d'une sensation qui, quant à elle, est parfaitement déterminée. Ce point est désormais justifié : d'après le second Condillac, l'image rétinienne donne lieu, sitôt qu'elle s'imprime au fond de l'œil, à une sensation qui lui est rigoureusement identique, mais qui n'en est pas moins vécue sous la forme d'un chaos sensible. Ce qui signifie que l'abbé, à l'instar de Leibniz, dissocie l'origine de la connaissance de l'origine de la sensation. Mais, tandis que pour le philosophe de Hanovre la première précède la seconde, pour Condillac, ces deux origines sont strictement contemporaines. Nous allons voir qu'il s'agit là de la seule manière d'élaborer un empirisme conséquent.
[3] *Traité des sensations*, troisième partie, chap. III, § 6, p. 207.

négligeable : pour la première fois dans l'histoire de l'empirisme, la sensation cesse d'être considérée comme une idée, de telle sorte que l'apprentissage sensoriel ne consistera plus dans le passage d'une idée à une autre, mais dans celui de la sensation à l'idée : pour la première fois, la sensation, en tant que telle, cesse d'être le lieu de la connaissance. C'est à cette seule condition, nous le verrons, qu'elle en peut constituer l'origine.

La distinction sensation/idée

Aussi est-ce uniquement par la distinction de la sensation et de l'idée qu'il est possible de résoudre la contradiction à laquelle La Mettrie, le premier Condillac et Diderot se sont heurtés. Il est en effet essentiel de renoncer à l'idée d'une genèse sensorielle conçue comme actualisation progressive de la sensation, dans la mesure où un tel procès suppose la préséance d'une faculté intellectuelle sur la sensation. Mais revenir à l'idée d'une sensation immédiatement représentative serait également ruineux pour l'empirisme, puisque ce serait là, à la manière de Descartes et de Malebranche, mais aussi de Locke et de Berkeley, rendre compte de l'expérience par l'inapparaissant. Ainsi, la seule façon de faire de la sensation l'origine de la connaissance consiste à dire qu'elle est primitivement aveugle, privée de toute idée, tout en étant parfaitement déterminée. Voici comment, dans la troisième partie du *Traité des sensations*, Condillac introduit la distinction idée/sensation :

> Si nous offrons à sa vue [*sc*. celle de la statue] une grande partie de l'horizon, la surface qu'elle verra sur ses yeux, pourra représenter une vaste campagne, variée par les couleurs et par les formes d'une multitude innombrable d'objets. La statue voit donc toutes ces choses : elle les voit, dis-je, mais elle n'en a point d'idée, et elle ne peut pas même en avoir d'aucune[1].

La rupture avec l'*Essai* est ainsi radicale : tandis que Condillac, en 1746, concédait qu'un aveugle à qui l'on rendrait l'usage de la vue ne verrait pas immédiatement les différentes parties d'un paysage, mais insistait sur le fait que l'application de la réflexion ne tarderait pas à lui en donner la vision, et par là même l'intellection, il dissocie désormais la sensation de l'idée et affirme que l'immédiateté de la vision, dont il fait une véritable exigence, ne doit pas être confondue avec celle de l'idée : quoique parfaitement déterminées les sensations qui marquent l'origine de nos connaissances ne donnent rien à connaître – excepté une certaine coloration affective. Si la statue qui accède à la vue voit des couleurs et des figures sans en avoir la moindre idée, elle ressent nécessairement, modifiée de la sorte, des plaisirs variés : « C'est sans doute par une succession de sentiments bien agréables pour

[1] *Ibid*., p. 206.

elle, qu'elle conduit ses yeux dans ce chaos de lumière et de couleurs[1] ». Cette variété, ou plutôt la variation des plaisirs relative à celle des sensibles joue un rôle décisif dans le passage des sensations aux idées – au point qu'elle constitue sinon l'origine, du moins le ressort des progrès de la raison : « […] nos connaissances […] sont l'effet des plaisirs et des peines qui accompagnent les impressions des sens[2] ».

Surtout, la rupture introduite ici concerne toute la tradition empiriste, au point que Condillac en vient à assigner un sens radicalement nouveau à la thèse par laquelle, depuis la parution de l'*Essay*, elle a pris l'habitude de se résumer. Qu'il nous soit permis de citer à nouveau ces quelques lignes :

> Il ne suffit pas de répéter, d'après Locke, que toutes nos connaissances viennent des sens : si je ne sais pas comment elles en viennent, je croirai qu'aussitôt que les objets font des impressions sur nous, nous avons toutes les idées que nos sensations peuvent renfermer, et je me tromperai. Voilà ce qui m'est arrivé, et ce *qui arrive encore à tous ceux qui écrivent sur cette question*[3].

Ne pas se contenter de dire que les connaissances viennent des sens, mais déterminer comment elles en émergent : voilà ce qui signale le véritable empirisme, initié par Locke dans l'*Essay* lorsqu'il a montré, à l'occasion du problème de Molyneux, comment les idées de figures en relief constituent les fruits d'une genèse. Cependant, Locke n'est pas allé assez loin, puisqu'il est parti d'une perception encore trop déterminée. Nous le savons, une sensation de figure plane est une sensation qui présuppose des jugements, et ne constitue donc pas l'origine tant recherchée. L'erreur de Locke repose ainsi sur la confusion de la sensation et de l'idée : l'auteur de l'*Essay* et tous ceux qui l'ont suivi ont cru qu'une sensation était aussi une idée, c'est-à-dire un contenu mental déterminé. Inversement, savoir *véritablement* comment les connaissances viennent des sens, écrit Condillac, implique de distinguer l'idée de la sensation : c'est uniquement lorsque la sensation n'est plus le lieu du connaître qu'elle peut en être l'origine, parce qu'elle associe alors la pleine détermination (du sensible), nécessaire à son statut de fondement, à la totale indétermination (de l'idée) requise au réductionnisme intégral. Tandis que Locke, Berkeley et Diderot pensent que le sensible est toujours pétri d'intelligible, les sensations d'idées, et stoppent en chemin l'analyse qu'ils entendent accomplir, Condillac remonte en deçà de l'idée, et montre comment de la sensibilité pure peut surgir l'intelligible.

Dans la première partie de cette étude, nous avons vu comment l'abbé s'attache à démontrer que la statue qui accède à la vision ne verra d'abord qu'un amas de couleurs indéterminées : d'après l'auteur du *Traité*, aucun besoin ne l'incitera à effectuer les jugements suffisants pour appréhender, dans ses sensations, l'idée de la figure la plus simple. Mais comment prouver qu'une telle statue ne

[1] *Ibid*., § 9, p. 210.
[2] *Ibid*., quatrième partie, chap. IX,§ 1, p. 306.
[3] *Ibid*, troisième partie, chapitre III, § 6, p. 207 (nous soulignons).

possédera d'emblée aucune des idées pourtant comprises dans ses sensations[1] ? Autrement dit, que l'idée est radicalement distincte de la sensation ? Pour réduire ainsi la sensation primitive à du subjectif pur, Condillac a eu recours, dans le chapitre XI de la première partie, à l'argument de la modification de l'âme : parce que les sensations se réduisent à des modes de la substance pensante, elles ne sauraient, par elles-mêmes, délivrer le moindre contenu de connaissance. L'abbé, dans le chapitre IX de la seconde partie, recourt à la comparaison du bâton pour justifier ce point :

> La manière, dont les mains jugent des objets par le moyen d'un bâton, de deux, ou d'un plus grand nombre, ressemble si fort à la manière, dont les yeux en jugent, par le moyen des rayons, que depuis Descartes on explique communément l'un de ces problèmes par l'autre[2].

Cette déclaration a véritablement de quoi surprendre. Loin d'être commune et acceptée de tous, la comparaison cartésienne de l'aveugle aux bâtons n'a cessé, depuis le début du siècle, d'être mise à mal en raison du rationalisme dont elle est porteuse : comme nous le savons, elle vient illustrer, dans la *Dioptrique* de Descartes, le dispositif même dont les empiristes s'attachent à se défaire – à tel point que la figure de l'aveugle aux bâtons fait l'objet, chez un Berkeley, d'un pur et simple rejet[3]. La façon dont Condillac introduit la comparaison cartésienne relève donc de l'argument d'autorité.

Cependant, la suite du texte va la doter d'une véritable puissance théorique. Car l'abbé, bien entendu, ne la mobilise pas du tout de la même manière que Descartes. Loin de lui l'intention d'établir que la sensation résulte d'un dispositif géométrique fondé sur la dissemblance : comme ses prédécesseurs, Condillac se fonde au contraire, nous l'avons vu, sur cela seul qui est observable, savoir l'image rétinienne, et réintroduit la ressemblance que l'auteur de la *Dioptrique* avait cherché à dissiper. Bien plutôt utilise-t-il la comparaison de l'aveugle aux bâtons pour justifier, contre Descartes, mais aussi contre ses prédécesseurs empiristes, le caractère non représentatif, c'est-à-dire non idéel des sensations. Ce qui suppose de considérer tout autrement l'aveugle aux bâtons que ne l'avait fait l'auteur de la *Dioptrique* : au lieu de faire de lui un expert des manipulations tactiles, nous devons l'envisager, conformément à la méthode génétique, tel qu'il se trouve au commencement de son apprentissage. Tel est le bénéfice de l'hypothèse de la statue. Or,

> La première fois que la statue saisit un bâton, elle n'a connaissance que de la partie qu'elle tient : c'est là qu'elle rapporte toutes les sensations qu'il fait sur elle[4].

Par conséquent, de façon analogue, la statue qui ouvre les yeux pour la première fois ne sent pas les objets qui se trouvent au bout des rayons lumineux qui la frappent, mais uniquement le terme

[1] Il faut aller plus loin que ce qui a été signalé dans la première partie de cette étude, à savoir : toute sensation déterminée l'est par un jugement d'expérience.
[2] *Ibid*., deuxième partie, chap. IX, § I, p. 173.
[3] NTV, *op. cit*., section 90, p. 248.
[4] *Traité des sensations*, *op. cit*., § 2, p. 174.

de ces rayons qui viennent buter sur sa rétine[1]. Elle n'a donc aucune idée des objets qui occasionnent sa sensation, mais se contente de s'appréhender diversement modifiée. Ainsi, bien loin que la figure de l'aveugle aux bâtons vienne justifier une théorie qui fasse de la représentation l'effet immédiat d'un codage divinement institué, elle devient, bien comprise, un argument en faveur de la dimension génétique de la sensation : celle-ci n'est pas instantanément représentative. Paradoxalement, la requalification de cette comparaison ne se fait pas d'abord à l'encontre de la conception cartésienne de la vision : ce sont avant tout ses prédécesseurs empiristes que l'abbé critique, en les accusant de ne pas être allés assez loin dans l'analyse génétique en supposant que les sensations apparaissent immédiatement à l'esprit comme des idées.

De là, Condillac est amené à considérer à nouveaux frais l'expérience de Cheselden. Loin d'estimer que les résultats obtenus par le chirurgien anglais signalent que les sensations visuelles requièrent d'être actualisées par le moyen de la réflexion, il soutient désormais qu'ils viennent confirmer sa thèse selon laquelle les sensations visuelles sont primitivement vécues comme de simples modifications de l'âme : « […] il [*sc.* le jeune homme opéré par Cheselden] prouva la vérité des observations que nous avons faites[2] ». Que cet aveugle-né ne distinguât d'abord aucun objet atteste ainsi, selon lui, que la vue ne délivre par elle-même aucune idée des corps. Cependant, il est remarquable que l'abbé quitte progressivement cette position pour une autre :

> Il n'est pas possible qu'il n'y ait des choses à désirer dans des observations qu'on fait pour la première fois sur des phénomènes, où il entre mille détails difficiles à saisir[3].

Sans s'expliquer davantage, Condillac en vient ainsi à refuser à l'expérience de Cheselden le statut de confirmation de sa thèse qu'il lui avait d'abord reconnu[4]. Et effectivement, rien ne dit que ce soit à l'aide du toucher que le jeune homme ait peu à peu appris à voir. Si l'expérience, à la rigueur, établit que les sensations acquièrent progressivement une dimension représentative, elle ne dit rien de *l'origine* d'une telle représentativité : celle-ci peut tout à fait constituer le seul effet du sens de la vue. Or, pour l'abbé, elle provient bien plutôt du sens du toucher. Aussi l'expérience de Cheselden est-elle finalement impuissante à prouver quoi que ce soit. D'où cet autre dispositif suggéré par Condillac, qui,

---

[1] *Ibid*., troisième partie, chap. III, § 2, p. 203 : « Nous avons vu qu'étant bornée au tact, elle [*sc.* la statue] ne pouvait pas juger des grandeurs, des situations et des distances, par le moyen de deux bâtons, dont elle ne connaissait ni la longueur, ni la direction. Or les rayons sont à ses yeux ce que les bâtons sont à ses mains ; et l'œil peut être regardé comme un organe, qui a en quelque sorte une infinité de mains, pour saisir une infinité de bâtons. S'il était capable de connaître par lui-même la longueur et la direction des rayons, il pourrait, comme la main, rapporter à une extrémité ce qu'il sentirait à l'autre ; et juger des grandeurs, des distances et des situations. Mais bien loin que le sentiment qu'il éprouve lui apprenne la longueur et la direction des rayons, il ne lui apprend pas seulement qu'il y en a. L'œil n'en sent l'impression, que comme la main sent celle du premier bâton qu'elle touche par l'un des bouts ».

[2] *Ibid*., troisième partie, chap. V, § 4, p. 237.

[3] *Ibid*., § 14, p. 242.

[4] Cf. J.-B. Mérian, *op. cit*., septième mémoire, p. 156 : « Les phénomènes observés par Cheselden s'ajustent à cette théorie aussi naturellement qu'à celle du docteur Berkeley : et M. de Condillac n'est plus réduit à des explications forcées, comme il l'a été dans son *Essai sur l'origine des connaissances humaines* ».

ainsi, ne cesse de considérer l'expérimentation comme susceptible de prouver une théorie philosophique :

> Un moyen bien sûr pour faire des expériences capables de dissiper tous les doutes, ce serait d'enfermer, dans une loge de glace, l'aveugle à qui on viendrait abattre les cataractes. Car, ou il verra les objets qui sont au-delà, et jugera de leur forme et de leur grandeur ; ou il n'apercevra que l'espace borné par les côtés de sa loge, et ne prendra tous ces objets que pour des surfaces différemment colorées qui lui paraîtront s'étendre, à mesure qu'il y portera la main. Dans le premier cas, ce sera une preuve que l'œil juge, sans avoir tiré aucun secours du tact ; et dans le second, qu'il ne juge qu'après l'avoir consulté[1].

Sans s'attarder sur le caractère par trop inhumain du dispositif, il est surprenant de voir Condillac considérer la fiction de la statue comme une expérience qui exige d'être corroborée par la pratique. Il semble ainsi considérer sa théorie philosophique comme une simple conjecture.

Quoi qu'il en soit, la distinction de la sensation et de l'idée permet de résoudre l'apparente contradiction à laquelle l'empirisme s'était heurté. D'un côté, la sensation originaire doit être instantanément actuelle, pleinement déterminée, sans quoi le jugement la précède et c'est l'échec de la genèse. Mais d'un autre côté, cette sensation ne peut être connue comme telle, puisqu'une telle connaissance signifierait que le jugement s'y est déjà appliqué[2]. Il faut donc que sensation et idée ne soient pas la même chose, et que l'application du jugement à la sensation ait précisément pour effet de transformer la sensation en idée – c'est-à-dire, en somme, de lui attribuer la dimension représentative dont elle est originellement privée. Ce sont les modalités de cette transformation que nous allons à présent examiner.

La genèse de la représentation

Comme Berkeley, l'abbé estime que seul le toucher est à même d'instruire le sens de la vue. Mais l'abbé n'élabore pas moins une théorie originale de l'éducation des sens : il ne s'agit pas pour lui, comme pour l'évêque de Cloyne, de concevoir un apprentissage *perceptif* . Pour Condillac, la genèse est proprement *sensorielle*, et ce, bien qu'elle ne concerne pas le *voir*, mais le seul *regarder*. Car « apprendre à regarder » ne consiste ni à faire signifier aux sensations visuelles d'autres sensations, en l'occurrence des sensations tactiles qui seront simplement imaginées à travers elles, ni uniquement à bien juger des apparences, mais à passer de l'intériorité des sensations à l'extériorité des

[1] *Traité des sensations*, *ibid*., chap. VI, § 3, p. 243.
[2] Ou, pire, cela impliquerait de la penser comme le fruit d'un dispositif inapparaissant.

idées, de telle sorte que ce qui était d'abord senti comme de simples modifications de l'âme en vient à l'être sous la forme de qualités objectives[1]. Autrement dit, pour Condillac, le toucher, qui est le seul sens qui permet d'accéder aux objets matériels[2], enseigne à la vue à répandre lumière et couleurs sur les choses, et à révéler ainsi les figures inscrites dans les sensations visuelles[3]. Par exemple, la sensation visuelle de cercle ne donnera pas lieu à une idée de cercle tant que la statue n'aura pas touché de sa main l'objet en question et fait de sa sensation une représentation. Par la suite, la statue sentira en dehors d'elle un objet qu'elle ne faisait auparavant que sentir en elle-même. L'idée, dans le *Traité des sensations*, ne fait donc pas signe vers d'autres idées (Berkeley), mais vers la substance matérielle qui l'a occasionnée. Pour le Condillac de 1754, les sensations forment donc l'objet même de la genèse empiriste, mais en un sens radicalement nouveau, qui permet de sortir des impasses rencontrées jusqu'alors.

Le toucher peut seul autoriser le passage de la sensation à l'idée[4]. Affirmer que la vue peut s'auto-éduquer, acquérir elle-même la représentativité caractéristique de l'idée, serait en effet présupposer que l'esprit a accès à ce qui manifestement lui échappe, à savoir la longueur des rayons lumineux qui viennent buter sur sa rétine, et, par conséquent, réintroduire le dispositif cartésien de l'institution de nature. Or, la figure de l'aveugle aux bâtons, qui, nous le savons, venait illustrer ce dispositif, montre bien plutôt, dès lors qu'elle est bien comprise, qu'un tel accès est parfaitement impossible. En effet, la statue qui débute dans le maniement de ses bâtons n'en connaît ni la longueur, ni la direction, et ne peut donc rien déterminer des objets qu'elle rencontre. Puisque les rayons lumineux peuvent être comparés à de tels bâtons, la statue dotée de la faculté de voir ne pourra, de la même façon, sentir aucun objet sans l'intervention du toucher, chargé de lui faire connaître ce qui échappera toujours à sa vue :

---

[1] Descartes, dans l'article 71 de la première partie des *Principes*, décrit, nous l'avons vu, la façon dont le jugement, pendant l'enfance, en vient à projeter au-dehors les qualités secondes des corps : le second Condillac, mais aussi Rousseau, hérite de cette idée d'extériorisation progressive des qualités. Cependant, loin d'en faire une projection indissociablement mentale et fautive, ces philosophes décrivent la façon dont le sensible lui-même s'extériorise et délivre une connaissance des corps – non pas au sens, bien entendu, où ils estimeraient que les qualités secondes sont inhérentes à la matière, mais au sens où ces qualités autorisent l'appréhension de l'étendue.

[2] Un homme borné au sens du toucher acquerra l'idée de l'étendue avec toutes ses dimensions lorsqu'il commencera à mouvoir son corps, afin de fuir une sensation désagréable – une sensation qui lui plaît aura plutôt tendance à l'immobiliser dans son plaisir : peut-être l'idée d'étendue a-t-elle cette particularité d'avoir la douleur, du moins la gêne pour cause, davantage que le plaisir – à moins que celui-ci soit assez intense pour occasionner un mouvement. La statue finira ainsi nécessairement par se toucher elle-même, et toucher les autres corps. Elle sentira alors de la solidité, et ceci non comme une simple modification de son être, comme c'était le cas pour les autres sensations, mais comme une qualité objective, dans la mesure où cette sensation est en même temps celle de deux choses qui s'excluent - sa main et une autre partie de son corps, ou sa main et un objet. Il est remarquable que Condillac précise que ce n'est pas à proprement parler la sensation de solidité qui permet à la statue de sortir d'elle-même, mais l'idée d'impénétrabilité : c'est elle qui montre les corps en dehors les uns des autres, tandis que la solidité désigne seulement la sensation que nous avons de la résistance des corps. Or, l' « impénétrabilité n'est pas une sensation » (deuxième partie, chap. V, § 3, p. 136) : on ne sent pas que les corps s'excluent réciproquement, on le juge d'après l'impression de solidité qu'ils font sur nos organes du tact.

[3] Pour Berkeley, c'est différent : l'usage concomitant des deux sens produit des appariements de leurs sensations respectives et ainsi l'établissement d'un langage par rapprochement de signifiés à signifiants.

[4] Sur ce point, le revirement par rapport à l'*Essai* est radical.

> L'œil a donc besoin des secours du tact, pour se faire une habitude des mouvements propres à la vision ; pour s'accoutumer à rapporter ses sensations à l'extrémité des rayons, ou à peu près ; et pour juger par là des distances, des grandeurs, des situations et des figures[1].

Il ne suffit donc pas de lire la *Dioptrique* de façon génétique, comme si ce que Descartes disait de la vision se réalisait en réalité dans le temps – comme si les sensations visuelles pouvaient acquérir d'elles-mêmes leur dimension représentative depuis leur première apparition dans l'esprit : une telle conception supposerait encore ce qu'il s'agit précisément de suspendre, à savoir la conscience de l'inapparaissant. C'est un paradigme radicalement neuf qu'il faut substituer à celui de Descartes. D'où cette conclusion de Condillac :

> Si, comme il est vrai, les principes de l'optique sont insuffisants, pour expliquer la vision ; ils ne sont à plus forte raison, pour nous apprendre à voir[2].

Faire du toucher le maître de la vue n'a donc rien d'une décision anodine : c'est à cette condition seulement que le versant progressif de la genèse ne consistera pas en une version déguisée des théories cartésiennes de la perception. Si c'est à l'aide du toucher seul, ou des expériences tactiles effectuées antérieurement, que les figures colorées se peuvent muer en idées, alors un œil animé, un être dépourvu de tous sens excepté de la vue, serait incapable d'accéder aux idées de la vue : il ne percevrait aucun objet, aucune entité signifiante, mais sentirait seulement son âme diversement modifiée. Plus généralement, un œil animé ne percevrait rien, pas même un « point mathématique[3] ». C'est donc paradoxalement, parce que nous sommes des corps, et non seulement des yeux doués d'une âme, que le monde se donne à voir. La perception visuelle, pour Condillac, est ainsi conditionnée par l'existence et la vie du corps propre, corps tactile, sans lequel tout nous apparaîtrait comme un chaos sensible, dépourvu de sens. Montrons donc en quoi l'usage concomitant du toucher et de la vue engage le passage de la sensation à l'idée.

Il n'est certes pas nécessaire d'user du sens du toucher pour connaître les couleurs :

> Il est vraisemblable qu'elle [*sc.* la statue] est par rapport à deux ou trois couleurs qui s'offrent à elle avec quantité d'autres, comme nous sommes nous-mêmes par rapport à un tableau un peu composé, et dont le sujet ne nous est pas familier. D'abord nous en apercevons les détails confusément. Ensuite nos yeux se fixent sur une figure, puis sur une autre ; et ce n'est qu'après les avoir remarquées successivement, que nous parvenons à juger de toutes ensemble[4].

[1] *Ibid*., troisième partie, chap. III, § 2, p. 204.
[2] *Ibid*., § 2, p. 203-204.
[3] Selon l'expression employée par Condillac pour désigner ce à quoi Berkeley réduit les qualités visuelles. *Essai*, première partie, section sixième, § 12, p. 182.
[4] *Traité des sensations*, première partie, chap. XI, § 4, p. 110.

Comme dans l'*Essai* de 1746, Condillac mobilise la comparaison du tableau pour rendre compte de l'éducation des sens. Cependant, il est tout à fait remarquable que la confusion qu'il attribue à l'appréhension des couleurs n'est plus celle de la sensation en tant que telle qui, par elle-même, est parfaitement distincte. Comme l'attestent ces lignes qu'il nous faut citer à nouveau, le passage dont il est question n'est plus celui d'une sensation confuse à une sensation distincte, mais d'une sensation parfaitement déterminée mais *confusément appréhendée* à une idée distincte :

> Alors, quoique d'autres couleurs se répandent distinctement sur sa rétine, et que par conséquent elle les voie ; elles sont aussi confuses à son égard que si elles se confondaient réellement[1].

Ainsi, tandis que dans l'*Essai* les idées pouvaient représenter des objets confus, et demeurer en elles-mêmes parfaitement claires et distinctes, elles sont ici, à l'inverse, des représentations confuses d'objets en eux-mêmes clairs et distincts. En somme, la distinction de l'idée et de la sensation permet à Condillac de revenir sur son précédent refus de reconnaître l'existence d'idées confuses : pour ne pas avoir à admettre l'existence impensable de sensations confuses, l'identification des deux termes l'avait contraint, en 1746, à soutenir que toutes les idées étaient claires et distinctes. Désormais, il lui est non seulement possible, mais imposé, de reconnaître que la confusion que l'on attribue aux idées est la leur, et non celle de leurs objets, et de penser les progrès de la raison comme une distinction progressive des idées :

> À la vérité les idées que je me forme des choses sensibles sont confuses ; je n'en marque les rapports qu'imparfaitement. Mais je n'ai qu'à faire quelques abstractions, pour avoir des idées distinctes, et pour apercevoir des rapports plus exacts[2].

Il semble cependant qu'une telle conception fasse nécessairement rejaillir sur les sens la tromperie que Condillac, dans l'*Essai*, s'était attaché à imputer aux seuls jugements : si les idées sont des représentations sensibles d'objets, et s'il leur arrive de délivrer des rapports erronés (ce qui est manifestement le cas : cette tour que je vois de loin n'est pas ronde mais carrée), comment éviter de considérer les sens comme trompeurs ? Là résidera l'une des objections de Rousseau à l'encontre du réductionnisme intégral.

En un sens, la comparaison du tableau est donc plus pertinente qu'elle ne l'était dans l'*Essai* : il ne s'agit plus, à présent, de faire passer une image de la confusion à la distinction, comme si la toile elle-même se modifiait, mais de rendre progressivement distincte l'idée que l'on se fait d'une peinture en elle-même parfaitement déterminée. Cependant, la comparaison picturale cesse de valoir dès lors qu'il s'agit de rendre compte de l'appréhension des *objets* proprement dits (et non plus des seules couleurs) : apprendre à regarder ne consiste pas, à la façon du spectateur, à distinguer les différentes

[1] *Ibid*., p. 111.
[2] *Ibid*., quatrième partie, chap. VIII, § 5, p. 305.

parties d'un tableau, mais, à la façon du peintre, à créer une représentation du monde[1]. C'est alors que le sens du toucher intervient.

D'abord, c'est en portant la main devant nos yeux que nous cessons de considérer les couleurs comme de simples modifications de notre âme, puisque ce geste nous fait sentir notre être comme subsistant sans elles :

> Soit hasard, soit douleur occasionnée par une lumière trop vive, la statue porte la main sur ses yeux ; à l'instant les couleurs disparaissent. Elle retire la main, les couleurs se reproduisent[2].

Les couleurs nous apparaissent alors au bout de nos yeux. Nous acquérons ensuite l'idée de distance en éloignant notre main de nos yeux, car nous jugeons alors que la surface colorée se situe au-delà d'elle :

> Par curiosité ou par habitude, la statue porte la main devant ses yeux : elle l'éloigne, elle l'approche ; et la surface qu'elle voit en est plus lumineuse ou plus obscure. Aussitôt elle juge que le mouvement de sa main est la cause de ces changements ; et comme elle sait qu'elle la meut à une certaine distance, elle soupçonne que cette surface n'est pas aussi près d'elle qu'elle l'a cru[3].

Dès lors, les couleurs ne sont plus senties au bout de nos yeux, mais en dehors de nous[4]. Pour qu'elles soient vécues comme des qualités objectives des objets, il faut encore que la main rencontre un corps et fixe sur lui la couleur que voit l'œil. Alors nous voyons les couleurs s'éloigner de nos yeux, et se porter sur les objets que nous touchons. La main apprend ainsi aux yeux à peindre des surfaces tactiles. Comme un pinceau, elle répand des couleurs en se remuant sur la toile :

> Elle [*sc.* la statue] accoutume peu à peu ses yeux à se fixer sur les objets qu'elle touche ; ils se font une habitude de certains mouvements ; et bientôt ils percent comme à travers un nuage, pour voir dans l'éloignement les objets que la main saisit, et sur lesquels elle semble répandre la lumière et les couleurs[5].

Puis, les idées de distances relatives s'acquièrent en approchant et éloignant tour à tour les objets du champ de vision : nous apprenons alors à associer à telle sensation visuelle tel degré d'éloignement, de telle sorte que les distances sont par la suite estimées ou jugées sans nécessiter la

---

[1] Il semblerait donc que Merleau-Ponty n'ait pas vu que la philosophie qu'il appelait de ses vœux, présente chez Descartes à l'état embryonnaire, était déjà celle du second Condillac : « Qu'est-ce que la profondeur, qu'est-ce que la lumière, […] – que sont-ils, non pas pour l'esprit qui se retranche du corps, mais pour celui dont Descartes a dit qu'il y était répandu […] ? Or, cette philosophie qui est à faire, c'est elle qui anime le peintre, non pas quand il exprime des opinions sur le monde, mais à l'instant où sa vision se fait geste, quand, dira Cézanne, il "pense en peinture" ». *L'Œil et l'Esprit*, *op. cit.*, p. 60.
[2] *Ibid.*, troisième partie, chap. III, § 3, p. 204.
[3] *Ibid.*, § 7, p. 209.
[4] Ainsi, lorsque Condillac soutient que nous n'apprenons pas à voir, il songe uniquement au type d'apprentissage sensoriel qui consiste dans le passage de la confusion à la distinction de la sensation. En revanche, il estime bel et bien que les sensations se modifient, en ceci qu'elles passent de l'intériorité du sujet à l'extériorité du monde.
[5] *Ibid.*, § 9, p. 210-211.

médiation du toucher. Enfin[1], nous apprenons à voir les objets en relief, et non plus comme des figures planes, en portant la main sur eux[2] et en associant les sensations tactiles qu'ils occasionnent avec celles que la vue nous transmet :

> La première fois qu'elle [*sc.* la statue] porte la vue sur un globe, l'impression qu'elle en reçoit, ne représente qu'un cercle plat, mêlé d'ombre et de lumière. Elle ne voit donc pas encore un globe : car son œil n'a pas appris à juger du relief sur une surface où l'ombre et la lumière sont distribuées dans une certaine proportion. Mais elle touche, et parce qu'elle apprend à porter avec la vue les mêmes jugements qu'elle porte avec le tact, ce corps prend sous ses yeux le relief qu'il a sous ses mains[3].

Condillac semble ici au plus près de Berkeley – à tel point qu'il soutient comme lui que la distinction des objets par la vue (pour ce qui nous occupe, celle d'un globe avec un cube), nécessite la médiation du toucher :

> […] elle contractera l'habitude de remarquer dans les différents degrés de lumière les mêmes angles et les mêmes faces ; et ce n'est qu'alors qu'elle discernera un globe d'un cube[4].

Mais l'évêque de Cloyne ne conçoit pas qu'une telle genèse puisse être celle de la sensation : selon lui, la sensibilité se contente de faire signe vers une idée qui, si elle est bien de l'ordre de l'image, n'est cependant pas une sensation, mais un produit de l'imagination. Pour Condillac au contraire[5], la sensation visuelle acquiert du relief en même temps qu'elle se dote d'une certaine profondeur de champ. En ce sens, le passage de la sensation à l'idée tel qu'il est décrit dans le *Traité* de 1754 ne doit pas être conçu comme celui du sensible à l'intelligible, ou, à tout le moins, à l'imaginable : l'idée obtenue par la médiation du tact n'est pas d'un autre ordre que la sensation, elle est cette sensation devenue représentative[6]. En somme, l'abbé affirme ici l'existence de ce dont Descartes s'attachait à nier l'existence : celui d'un progrès du sensible entendu comme passage de l'intériorité à l'extériorité du sentiment, rendu possible par les mouvements du corps. De la sorte, l'homme acquiert, dans le *Traité des sensations*, un statut que Descartes lui avait refusé : loin de subir

[1] Condillac distingue ces deux aspects qui, chez ses prédécesseurs, demeuraient liés.
[2] Nous trouvons chez Buffon une description analogue, mais nettement moins précise : lorsque l'homme qu'il imagine s'éveiller progressivement au monde se heurte à un palmier, voici ce qu'il écrit : « […] je connus pour la première fois qu'il y avait quelque chose hors de moi », *op. cit*., p. 307.
[3] *Traité des sensations*, *ibid*., § 11, p. 211.
[4] *Ibid*., § 12, p. 212.
[5] Nous ne saurions par conséquent souscrire à l'affirmation de Mérian, selon laquelle « […] il est manifeste que pour le fond de sa théorie, M. l'abbé de Condillac s'accorde, on ne peut pas mieux, avec le docteur Berkeley », *op. cit*., septième mémoire, p. 158.
[6] Pour le second Condillac, nos sensations actuelles sont des idées : « Toutes nos sensations nous paraissent les qualités des objets qui nous environnent : elles les représentent donc, elles sont des idées », *Extrait raisonné du traité des sensations*, *op. cit*., p. 32. Et toutes nos idées sont de l'ordre du sensible : « Ici les idées se divisent encore en deux espèces : j'appelle les unes sensibles, les autres intellectuelles. Les idées sensibles nous représentent les objets qui agissent actuellement sur nos sens ; les idées intellectuelles nous représentent ceux qui ont disparu après avoir fait leur impression : ces idées ne diffèrent les unes des autres, que comme le souvenir diffère de la sensation », *ibid*., p. 33-34.

un codage dont il se contente d'initier le processus, l'homme, d'après Condillac, élabore lui-même ses sensations – non pas librement, mais dans une histoire déterminée par les circonstances de sa vie[1].

Ainsi, tandis que pour Berkeley éduquer ses sens, c'est apprendre à circuler entre des sensations de différents genres, pour Condillac, c'est apprendre à passer de l'intériorité (de la sensation) à l'extériorité (de l'idée). Percevoir une sphère par la vue, c'est accéder à l'idée visuelle de sphère grâce à l'usage préalable du toucher et non pas, comme Berkeley le soutient, percevoir en imagination une sphère tactile au travers d'une apparence visible[2]. Or, outre le fait qu'une telle conception de l'éducation des sens est résolument matérialiste, en ceci qu'elle prétend atteindre des corps au travers des idées, elle est la seule à être conforme à l'idée de genèse empiriste : tandis que la théorie de l'apprentissage perceptif, par le rôle qu'elle accorde à l'imagination, pouvait encore être accusée de ne pas rendre compte du fait que nous *voyons* le monde en relief[3], la conception de l'apprentissage du regarder fait droit à ce sentiment, tout en ne conditionnant pas la sensation à l'effectuation d'une faculté irréductible au sens. Car les jugements qui accompagnent l'usage concomitant du tact et de la vue, loin d'être naturels, émergent des colorations affectives constitutives des premières sensations[4], et, surtout, ne participent pas à l'actualisation de celles-ci : déjà pleinement actualisées, les sensations visuelles, par le biais du jugement, acquièrent uniquement la dimension représentative, et par là même idéelle, qui leur fait originellement défaut.

Enfin, il est particulièrement remarquable qu'un tel apprentissage sensoriel réactive l'idée de géométrie perceptive introduite par Descartes dans la *Dioptrique*. En effet, la façon dont la statue, d'après l'abbé, fait usage du toucher pour jouer des rayons de lumière et apprendre à connaître les corps, de la même façon qu'elle usait de ses deux bâtons lorsqu'elle était bornée au sens du tact, ne laisse pas de reposer sur les principes de la géométrie. Ainsi, « la statue aux bâtons » apprend à sentir, d'après l'abbé, en se faisant une espèce de géométrie empirique, à tâtons, sans avoir aucune connaissance des théorèmes de cette science :

---

[1] Il faut donc aller plus loin qu'Ulrich Ricken, et dire que Dieu n'est pas même, chez Condillac (y compris dans ses œuvres les plus tardives), l'auteur des sensations de l'homme. Cf. U. Ricken, « Condillac et le soupçon de matérialisme, *op. cit*., p. 269 : « Condillac professe ainsi, dans sa Grammaire, la philosophie qui au cours de l'affaire de Prades lui avait valu précisément le reproche que, selon son système, les hommes ne devaient au Créateur que leurs qualités les plus viles, et que tout le reste serait leur propre ouvrage […] ».

[2] C'est la raison pour laquelle nous ne pouvons que souscrire à cette analyse de Chantal Jaquet : « Il est clair […] que le toucher est un maître qui instruit les autres sens sans les asservir ni leur nuire : son concours permet au contraire d'accroître et de stimuler leur activité. Grâce au toucher, la statue dispose de la possibilité de se procurer les objets de jouissance qu'ils soient odoriférants, visuels, sonores, ou gustatifs », *Philosophie de l'odorat*, *op. cit*., p. 404. Il est surtout particulièrement remarquable que pour Condillac, et à l'inverse de Berkeley, l'imagination intervient d'autant moins dans la perception que progresse l'apprentissage sensoriel : « Du même coup, l'activité de son [*sc.* à la statue] imagination diminue au profit de l'exercice des sens. En effet, sans le toucher, "elle ne pouvait se procurer la jouissance d'une odeur, d'un son, d'une saveur, qu'autant que son imagination agissait avec une force capable de les lui rendre présentes". Avec le toucher qui lui permet de se saisir des corps désirés, elle a moins besoin de recourir à l'imagination », *ibid*., p. 404-405.

[3] Nous ne nous contentons pas de l'imaginer tel.

[4] Buffon attribue au plaisir un rôle analogue : « Agité par toutes ces sensations, pressé par les plaisirs d'une si belle et si grande existence, je me levai tout d'un coup, et je me sentis transporté par une force inconnue », *op. cit*., p. 306.

> Pour déterminer l'intervalle que laissent entre elles les extrémités de deux bâtons qui se croisent, il suffit à un géomètre de déterminer la grandeur des angles et celle des côtés.
> La statue ne peut suivre une méthode, où il y ait autant de précision. Mais […] on imagine comment à force de tâtonner, elle se fera une *espèce de géométrie*, et jugera de la grandeur des corps à l'aide de deux bâtons[1].

Pareillement, la statue qui accède à la lumière apprend à voir la distance et le relief des objets par les mouvements de son corps, en calculant de façon tout empirique leur degré d'éloignement :

> En conduisant tour à tour sa main de ses yeux sur les corps, et des corps sur ses yeux, elle [*sc*. la statue] mesure les distances. Elle approche ensuite ces mêmes corps, et les éloigne alternativement. Elle étudie les différentes impressions que son œil reçoit à chaque fois ; et s'étant accoutumée à lier ces impressions avec les distances connues par le tact, elle voit les objets tantôt plus près, tantôt plus loin, parce qu'elle les voit où elle les touche[2].

En somme, si Descartes a eu raison de dire que la géométrie intervient dans la perception, il a cru à tort qu'une « géométrie naturelle » la conditionnait[3]. En réalité, les opérations géométriques ne précèdent pas la sensation ; c'est l'homme qui, depuis des sensations pleinement déterminées, constate certains rapports dans l'expérience, raisonne à partir d'eux et confèrent ainsi à ces sensations leur dimension représentative.

Condillac n'est pas le premier à procéder à une requalification de la « géométrie naturelle » de la *Dioptrique* : Diderot déjà[4], dans la *Lettre sur les aveugles*, avait montré comment la géométrie, loin de rendre compte de l'élaboration de la sensation, autorisait son intelligence en délivrant les propriétés communes aux différentes « séries sensibles ». Cependant, l'abbé va plus loin. Comme Descartes, il affirme que la géométrie participe à l'élaboration même de la sensation, tout en soutenant qu'elle est tout empirique – ce qui lui permet de l'attribuer à l'homme, mais, surtout, de dépasser l'objection de Malebranche et de Berkeley qui, à juste titre, ont souligné que nous ne possédions pas les rudiments de cette science nécessaire à la production du voir :

> C'est ainsi que sans aucune connaissance de la géométrie, elle [*sc.* la statue] se conduirait, en tâtonnant, d'après les principes de cette science ; et, pour dire encore plus, c'est ainsi que, dans le développement de nos facultés, il y a des principes qui nous échappent, au moment même qu'ils nous guident[5].

---

[1] *Traité des sensations*, deuxième partie, chap. IX, § 5, p. 170.
[2] *Ibid*., troisième partie, chap. III, § 10, p. 211.
[3] Nous avons vu que du point de vue de Descartes, il ne s'agit nullement de conditionner la perception à des idées innées d'ordre géométrique.
[4] Cf. également Buffon : « Les premières idées de la comparaison de grandeur entre les objets nous sont venues en mesurant, soit avec la main, soit avec le corps en marchant, la distance de ces objets relativement à nous et entre eux », *op. cit*., p. 273.
[5] *Ibid*., deuxième partie, chap. IX, § 5, p. 177.

Ces différents éléments (nouveau rôle attribué au toucher, requalification de la géométrie perceptive) traduisent l'originalité du *Traité des sensations*. Tandis que l'apprentissage du « voir » décrit par La Mettrie et Diderot, mais aussi par le Condillac de 1746, reposait, nous l'avons vu, sur la comparaison du tableau[1], l'apprentissage du « regarder », d'après les textes que nous avons commentés, repose sur une autre comparaison picturale : celle qui met en jeu le travail de l'artiste. Certes, le motif du tableau n'est pas absent du *Traité des sensations*. Nous avons déjà vu comment l'abbé y a recours pour donner à penser l'apprentissage des couleurs. Il le mobilise encore à propos de la perception des figures :

> Au premier coup d'œil qu'on jette sur un tableau, on le voit fort imparfaitement : mais on porte la vue d'une figure à l'autre, et même on n'en regarde pas une tout entière. Plus on la fixe, plus l'attention se borne à une de ses parties : on n'aperçoit, par exemple, que la bouche[2].

Mais il ne s'agit déjà plus de la même comparaison. Tandis que l'*Essai* se servait de ce trope pour justifier la thèse de l'apprentissage du voir, du passage du confus au distinct, le *Traité* le met au service d'une théorie radicalement neuve, celle de l'apprentissage du regarder. Il faut donc que la conception même de l'expérience esthétique ait changé : non plus distinguer des figures dans une confusion de couleurs, mais parcourir du regard une complexité d'ores et déjà distincte pour isoler, puis assembler ses éléments.

Cependant, là n'est pas l'essentiel de l'apprentissage du regarder, qui, bien plus nettement, réside dans ce passage que nous avons décrit de l'intérieur des sensations à l'extérieur des idées. Or, la comparaison qui intervient alors n'est pas celle du spectateur qui regarde un tableau, mais du peintre qui est en train de le créer[3] :

> C'est la main, qui, fixant successivement la vue sur les différentes parties d'une figure, les grave toutes dans la mémoire : *c'est elle qui conduit, pour ainsi dire, le pinceau* ; lorsque les yeux commencent à répandre au-dehors la lumière et les couleurs qu'ils ont d'abord senties en eux-mêmes[4].

L'homme qui apprend à regarder mime les gestes du peintre qui, progressivement, projette des couleurs et des figures sur sa toile et leur donne densité et relief. Apprendre à regarder consiste ainsi à

---

[1] Le passage de la confusion à la distinction des sensations était comparé au mouvement par lequel, face à un tableau, le spectateur promène son regard d'une partie à l'autre de la toile pour en révéler les différentes figures.
[2] *Ibid*., troisième partie, chap. III, § 14, p. 213.
[3] Sur ce point, voir la très belle analyse de René Démoris, « Condillac et la peinture », dans J. Sgard (dir.), *Condillac et les problèmes du langage*, Genève, Slatkine, 1982, p. 388 : « À imaginer la scène qu'a ici inventée Condillac, on s'aperçoit que se trouve inversé l'ordre traditionnel des opérations, comme dans un film qui passerait à l'envers. Dans le schéma habituel de l'imitation, l'œil du peintre reçoit la lumière venant du modèle, puis transmet les indications nécessaires à l'esprit qui, à son tour, commande à la main de déposer les couleurs au moyen du pinceau. Dans l'histoire de Condillac, la main est première : tout commence par le pinceau et il n'y a rien d'autre à voir que ce qu'il élabore. Quant au trajet de la lumière et des couleurs, il est également inversé : les yeux ne les reçoivent pas, ils les répandent ».
[4] *Ibid*., § 15, p. 214 (nous soulignons).

peindre le monde, bien plutôt qu'à l'observer, à le (re)constituer, bien plutôt qu'à le déchiffrer[1]. Sur ce point, Condillac est tout à fait explicite :

> Le tact décompose en quelque sorte la lumière ; il sépare les couleurs, les distribue sur les objets, démêle un espace éclairé, et dans cet espace des grandeurs et des figures, conduit mes yeux jusqu'à une certaine distance, leur ouvre le chemin par où ils doivent se porter au loin sur la terre, et s'élever jusqu'aux cieux : devant eux, en un mot, il déploie l'univers[2].

À l'opposé d'un Descartes qui le soumettait à l'empire de l'institution de nature, l'auteur du *Traité des sensations* fait de l'homme l'auteur des phénomènes, à tel point que la genèse perceptive, pour Condillac, se substitue littéralement à la cosmogenèse : « Au seul mouvement de ma paupière, je crée ou j'anéantis tout ce qui m'environne[3] ». Les sensations de l'homme sont devenues seules créatrices du « spectacle de la nature » :

> Tel est le sens de la vue : à peine instruit par le toucher, il dispense les trésors dans la nature ; il les prodigue pour décorer les lieux que son guide lui découvre ; et il fait des cieux et de la terre un spectacle enchanteur, qui n'a de magnificence que parce qu'il y répand ses propres sensations[4].

Ce texte paraît bien constituer une réécriture de ce passage du *Discours de la méthode* :

> Après cela, je montrai comment la plus grande part de la matière de ce chaos devait, en suite de ces lois [*sc.* celles que Dieu a créées et qui suffisent à faire un monde], se disposer et s'arranger d'une certaine façon qui la rendait semblable à nos cieux ; comment, cependant, quelques-unes de ses parties devaient composer une terre […][5].

Pour Condillac, le monde est ce qu'il est, beau et ordonné, parce que l'homme (et non pas Dieu) l'a créé et le crée encore à chaque instant. Certes, d'après l'abbé, le ciel et la terre existent

---

[1] « L'empirisme de la genèse » implique ainsi le surgissement d'idées complexes irréductibles à leurs éléments. C'est la raison pour laquelle Jacques Derrida conteste l'opposition, repérée par Michel Foucault dans l'œuvre de Condillac, entre genèse et calcul. Cf. M. Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963, p. 119 : « Condillac n'a jamais dégagé une logique universelle de l'élément – que cet élément soit perceptif, linguistique ou calculable ; il a hésité sans cesse entre deux logiques des opérations : celle de la genèse et celle du calcul ». Pour Derrida, la genèse condillacienne est indissociablement passive et active, sans que cette double dimension constitue une dualité : « Le concept de *génération* […] est lui-même un concept combinatoire : pourvu que la nouveauté y soit admise. C'est à cette nouveauté que les philosophes innéistes sont aveugles, qui croient devoir choisir entre la classification des idées innées et l'empirisme de la genèse », *L'Archéologie du frivole*, Paris, Denoël-Gonthier, 1973, p. 50-51. Cependant, notre lecture diffère de celle de Derrida en ceci que seul le *Traité des sensations* (mais non pas l'*Essai*) nous paraît mettre en œuvre une telle genèse créatrice d'idées.

[2] *Ibid*., quatrième partie, chap. VIII, § 3, p. 300.

[3] *Ibid*. Sur ce point, voir R. Démoris, *op. cit*., p. 381-382 : « Il y a donc bien, chez Condillac, rejet du modèle pictural, en tant que celui-ci dépend du modèle du *miroir*. En revanche, sa critique se trouve mettre en jeu des éléments indissociables de toute pratique picturale : la nécessité de la connaissance du réel pour produire l'imitation ou en juger […] ; mais plus encore la présence du peintre lui-même. Condillac rappelle en somme que s'il y a des objets peints dans l'esprit, rien ne prouve que ces objets existent ailleurs, mais qu'il a bien fallu que *quelqu'un* les peigne (premier endroit où le percevant, qui est aussi le peintre, prend, en quelque sorte, la place traditionnelle du Créateur…) ».

[4] *Ibid*., p. 302.

[5] *Discours de la méthode*, *op. cit*., cinquième partie, p. 43.

indépendamment de la perception que celui-ci en peut avoir. Cependant, ils ne sont ce qu'ils apparaissent qu'en fonction des lois de sa perception, tout comme chez Descartes, le ciel et la terre sont ce qu'ils apparaissent en vertu des lois que Dieu a imprimées à la matière. En somme, Condillac a très bien perçu que réécrire la Genèse et inscrire dans la durée ce que Dieu est censé avoir fait en un instant, c'était rendre possible la substitution de l'homme à Dieu dans sa fonction de créateur des apparences. Que ce texte du *Discours de la méthode* constitue la source directe de ce passage du *Traité des sensations* est encore manifeste à travers la métaphore picturale à laquelle Descartes a recours : non seulement Dieu, dans l'ouvrage de 1637, est présenté comme un artiste qui compose des espaces imaginaires[1], mais Descartes lui-même se présente sous les traits d'un peintre, celui qui peint un monde nouveau, destiné à susciter l'intelligibilité du nôtre :

> Mais, tout de même que les peintres, ne pouvant également bien représenter dans un tableau plat toutes les diverses faces d'un corps solide, en choisissent une des principales qu'ils mettent seule vers le jour, et ombrageant les autres, ne les font paraître, qu'en tant qu'on les peut voir en la regardant : ainsi, craignant de ne pouvoir mettre en mon discours tout ce que j'avais en la pensée, j'entrepris seulement d'y exposer bien amplement ce que je concevais de la lumière […][2].

Dès lors, il ne restait plus à Condillac qu'à penser que ce n'est peut-être pas seulement Descartes, mais tout un chacun qui peint ce monde que nous croyons avoir seulement « sous les yeux ». Aussi cette réécriture de ce texte du *Discours de la méthode* consiste-t-elle dans l'attribution d'un rôle inouï au sujet percevant, celui d'être, en lieu et place de Dieu, le créateur des apparences.

Poursuivons la lecture de cette nouvelle « fable du monde » que nous offre Condillac dans le *Traité des sensations*. Si deux couleurs simultanées n'étaient pas rapportées à des objets distincts, elles seraient vécues comme une seule et même sensation, et ce même si elles ne se fondaient pas et demeuraient contiguës – la figure de l'aveugle aux bâtons nous l'a appris. Or, comme l'atteste ses développements concernant le son, Condillac pense un tel rapport entre les sensibles du même genre à l'aide de la catégorie d'analogie :

> […] *les sons ont tant d'analogie* entre eux, qu'il y a lieu de présumer, que n'étant pas aidée par les jugements, qui accoutument à les rapporter à des corps différents, elle [*sc.* la statue] continuera encore à les confondre[3].

[1] *Ibid*., p. 42 : « […] je me résolus de laisser tout ce monde [*sc*. celui des préjugés] ici à leurs [*sc*. celles des doctes] disputes, et de parler seulement de ce qui arriverait dans un nouveau, si Dieu créait maintenant quelque part, dans les espaces imaginaires, assez de matière pour le composer, et qu'il agitât diversement et sans ordre les diverses parties de cette matière, en sorte qu'il en composât un chaos aussi confus que les poètes en puissent feindre ».
[2] *Ibid*., p. 41-42.
[3] *Traité des sensations*, première partie, chap. VIII, § 4, p. 96 (nous soulignons).

Un homme borné au sens de l'ouïe ne distinguera pas des sons entendus de manière simultanée, et ce, même s'il a appris à l'aide de la mémoire à les reconnaître séparément, parce que les sons entretiennent entre eux des rapports d'analogie. Aussi ne pourra-t-il distinguer le son d'un piano de celui d'un violon produits de manière simultanée, ces sensations n'étant vécues que comme une seule et même modification de son âme. À l'inverse, si nous parvenons aujourd'hui à faire la différence entre plusieurs sons, c'est que nous jugeons qu'ils proviennent d'instruments différents. Nous ne pouvons distinguer des sensations qu'en les rapportant à leur cause, mouvement dont seul le toucher, en tant que sens de l'extériorité, autorise l'effectuation.

De même, la statue parviendra à distinguer deux odeurs qu'elle sent ensemble, lorsqu'elle les rapportera à des corps différents, sans quoi celles-ci se fondront et seront vécues comme une seule et même sensation :

> […] c'est la connaissance des corps odoriférants [...] qui nous a appris à reconnaître deux odeurs dans une troisième[1].

Car les odeurs « […] paraissent se confondre à peu près comme des couleurs broyées ensemble ; elles se réunissent, et se mêlent si bien, qu'aucune d'elles ne reste ce qu'elle était ; et de plusieurs, il n'en résulte qu'une seule[2] ». De même, « parce que sa bouche est aux saveurs, ce que le nez est aux odeurs, et l'oreille au bruit ; plusieurs saveurs réunies lui paraîtront comme une seule, et elle ne les distinguera, qu'autant qu'elles se succèdent[3] ». L'analogie de proportionnalité permet ainsi à Condillac d'étendre son raisonnement aux saveurs et aux odeurs, sans retranscrire celui qu'il vient d'appliquer aux sons : l'analogie entre sensations et organes correspondants rend compte de l'analogie qui existe de fait entre les sensations de même genre. Ainsi, toutes les couleurs sont analogues entre elles, de même que les sons ou les odeurs, pour la simple raison que ces genres de sensations proviennent à chaque fois d'un seul et même organe sensoriel, relativement auquel elles se ressemblent toutes[4]. Mais il y a plus.

Non seulement nous ne pouvons distinguer ce que Condillac appelle des « sensations semblables », telles deux couleurs, ou deux odeurs entre elles, qu'en les rapportant aux objets qui les causent, mais nous ne parvenons à faire la différence entre des sensations de différents genres qu'en les rapportant aux organes qui les transmettent à l'âme. C'est le constat de l'analogie qui existe entre certains types de sensations, telles les odeurs avec les saveurs, qui a mis Condillac sur le chemin de cette thèse :

---

[1] *Ibid*., chap. II, § 42, p. 68.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid*., chap. X, § 1, p. 102.
[4] Il s'agit donc d'une analogie de proportion.

> Il est vrai qu'il ne lui [*sc.* à la statue] sera pas toujours aussi aisé de faire la différence d'une saveur à une odeur, que d'une saveur à un son. *L'odorat et le goût ont une si grande analogie*, que leurs sensations doivent quelques fois se confondre[1].

Ce ne sont donc pas uniquement les sensations qui proviennent d'un même organe sensoriel, telles les couleurs ou les odeurs, qui sont analogues entre elles ; celles qui sont issues d'organes qui entretiennent entre eux des rapports d'analogie, tels la bouche et le nez, le sont aussi. Le principe berkeleyen de l' « hétérogénéité des séries sensibles » est ainsi partiellement renversé : loin d'être spécifiquement différentes, irréductibles les une aux autres, les sensations se ressemblent au point de pouvoir se confondre. Certes, l'évêque de Cloyne estimait déjà que certaines sensations présentaient entre elles une certaine analogie. Tel est le cas, selon lui, des figures visibles, analogues aux figures tactiles. Mais un tel rapport analogique, outre d'être étroitement circonscrit, présente la particularité de porter, nous l'avons vu, sur la seule structure du sensible. Pour Condillac, au contraire, l'analogie concerne l'aspect proprement qualitatif de la sensation. Par conséquent, si l'abbé emploie le même outil que Berkeley, il n'en fait absolument pas le même usage.

En faisant jouer l'analogie entre les sensations elles-mêmes, plutôt qu'entre ces dernières et leurs objets, Condillac est cependant plus proche de l'évêque de Cloyne que de Diderot. Nous savons que l'auteur de la *Lettre sur les aveugles* soutient l'existence d'analogies entre les sensations et leurs causes matérielles dans le but de contrecarrer l'idéalisme de Berkeley, qu'il voit à l'œuvre jusque dans l'*Essai* de Condillac. Dans le *Traité des sensations*, celui-ci s'attache à montrer que le toucher nous apporte non seulement le sentiment, mais encore la preuve de l'extériorité : la sensation de solidité délivre l'idée d'impénétrabilité qui, parce qu'elle n'est pas de l'ordre du sensible, nous fait sortir de la sphère de la représentation et atteindre l'existence des choses matérielles. Que Condillac fasse jouer l'analogie entre les sensations elles-mêmes ne le condamne donc pas à l'idéalisme de Berkeley. Son concept d'impénétrabilité lui fournit non seulement une preuve de l'existence des corps, mais encore de la conformité de certaines de nos sensations aux propriétés qu'elles représentent : la certitude que l'on accède bien, *via* les sens, à des objets matériels, signifie du même coup que les sensations de figure issues du tact, puis de la vue une fois éduquée, sont conformes aux qualités vers lesquelles elles font signe. C'est donc parce que l'apprentissage perceptif consiste à peindre de formes et de couleurs les corps de la nature, et non à circuler de signes en signes, qu'est préservé le rapport à la matérialité.

Ainsi, l'abbé conteste la façon dont, depuis Descartes, les philosophes ont conçu le rôle de l'analogie en théorie de la perception, à savoir, précisément, aider à percevoir : pour l'auteur du *Traité des sensations*, apprendre à regarder ne consiste pas à établir des analogies, mais, au contraire, à défaire celles qui sont originellement constitutives des sensations. Ces analogies forment ainsi, selon

[1] *Ibid*., § 3, p. 103 (nous soulignons).

lui, un véritable obstacle à la connaissance. Fondement de la séparation primitive de la sensation et de l'idée, l'analogie doit être dépassée pour permettre le passage de l'une à l'autre : les couleurs, fondues ensemble en raison même des rapports analogiques qu'elles entretiennent, deviendront des idées lorsque le tact les aura distribuées en fonction de leurs objets respectifs.

Dans la mesure où Condillac, dans le sillage de Locke, de Berkeley et de Diderot, continue de penser l'idée comme « représentation », et, par conséquent, signe de ce qu'elle représente, il est difficile de soutenir, avec Olivier Bloch[1], que la fin du XVII^e^ siècle a initié le progressif abandon d'une conception : celle qui fait du monde un livre constitué de signes. Le XVIII^e^ siècle est au contraire celui où la métaphore linguistique s'est le plus amplement diffusée et a été le plus largement exploitée. Seulement, la lecture de Bloch n'en est pas moins d'une grande pertinence, en cela qu'elle donne à penser la façon dont le Siècle des lumières a rompu avec les philosophies de l'âge classique. Ainsi l'auteur souligne que chez Descartes, à la nature silencieuse, simple machine dont la finalité échappe à ceux qui l'observent, s'oppose la perception, ultime moyen par lequel Dieu s'adresse encore à l'homme : par le dispositif de l'union de l'âme et du corps, Dieu a fait de l'homme le lieu d'une traduction de signes, l'engageant ainsi à effectuer la traduction inverse, allant des signes aux mouvements physiques qui les signifient. Or, de fait, les empiristes ont entrepris la laïcisation de ce dispositif : par leur refus de considérer les mouvements cérébraux comme des signes déchiffrables et leur attribution aux sensations d'un véritable statut de signes, ils ont donné à l'homme le pouvoir d'élaborer lui-même son rapport au monde. Si, chez un Berkeley, une telle laïcisation reste bien limitée, dans la mesure où, selon lui, l'homme se contente de faire jouer les liens de signification prévus par Dieu de toute éternité, elle a pris chez ses contemporains un tour beaucoup plus radical. Le *Traité des sensations* l'atteste à lui tout seul. Il s'agit certes, pour Condillac, de faire en sorte que les idées en viennent à signifier les qualités des choses, mais de tels rapports de signification ne sont pas ceux d'un langage par lequel Dieu s'adresserait à l'homme. Les idées, d'une part, signifient les corps de la nature tout simplement parce qu'elles en sont issues, et, d'autre part, constituent les fruits d'une élaboration qui consiste à produire, en lieu et place de Dieu, le spectacle de la nature. Loin d'être le lieu d'un dialogue entre l'homme et son créateur, la perception devient, au Siècle des lumières, celui de son émancipation.

Un tel empirisme n'en a pas moins subi un certain nombre de critiques, dont les plus radicales ont été le fait d'un empiriste, à savoir Rousseau. Non pas que le philosophe de Genève refuse la conception condillacienne de l'analogie des sensations : bien au contraire hérite-t-il clairement, sur ce point, du *Traité des sensations*. Cependant, Rousseau s'oppose à Condillac sur un point crucial : selon

[1] Cf. O. Bloch, *La Philosophie de Gassendi, op. cit.,* p. 26 : « C'est bien d'une conception du monde qu'il s'agit : un monde visuel, un monde spectacle, c'est un monde sans signification, sans arrière-plan, un monde muet, qui s'oppose au monde ancien, celui de la religion et de la philosophie médiévales, celui encore du naturalisme de la Renaissance, monde qui parle parce qu'il est chargé de sens et d'intentions ».

lui, les idées ne sont pas des images des choses. Là réside selon nous la raison pour laquelle le plus grand théoricien de l'éducation des sens n'a pas répondu au problème de Molyneux.

Pourquoi Rousseau a ignoré le problème de Molyneux

Dans l'*Émile*, Jean-Jacques Rousseau se réapproprie le motif de « l'apprentissage du regarder » élaboré par Condillac dans le *Traité des sensations* : selon lui, les sensations sont d'abord strictement « affectives », vécues sur le mode de l'intériorité, avant de devenir « représentatives » en se projetant à l'extérieur du corps. De la sorte, est reconnue à la sensation le statut de véritable objet de la genèse, sans qu'il soit besoin de présupposer une antériorité du jugement sur le matériau sensible. Nous verrons d'ailleurs comment l'auteur de l'*Émile* parvient à concevoir le passage des « sensations affectives » aux « sensations représentatives » sans faire intervenir la moindre activité de l'esprit[1]. Cependant, d'après Rousseau, et à l'inverse de ce que soutient Condillac, les représentations qui constituent le terme de cette genèse ne sont pas encore des idées : elles ne délivrent aucune véritable connaissance, qui, d'après le philosophe de Genève, réside dans la prédication judicative. Autrement dit, nous avons des idées non pas lorsque nous recevons des images d'objets, mais lorsque nous formulons les rapports qui les déterminent. Par conséquent, si l'auteur de l'*Émile* s'accorde avec Condillac pour distinguer l'idée de la sensation, il accorde à cette distinction une signification radicalement nouvelle : selon lui, l'idée n'est pas de l'ordre de la sensation, et suppose l'intervention d'une force active, le jugement, qui ne saurait être dérivé du sensible. C'est pour cette raison, nous le verrons, qu'il n'a pas daigné répondre au problème de Molyneux.

Comme nous l'avons déjà souligné, c'est de Condillac que provient la thèse rousseauiste de l'éducation des sens. Mais il est particulièrement remarquable que l'auteur de l'*Émile* se réapproprie jusqu'aux détails des analyses condillaciennes :

> Supposons qu'un enfant eût à sa naissance la stature et la force d'un homme fait, qu'il sortît, pour ainsi dire, tout armé du sein de sa mère, comme Pallas sortit du cerveau de Jupiter ; cet homme-enfant serait un parfait imbécile, un automate, une statue immobile et presque insensible : il ne verrait rien, il n'entendrait rien, il ne connaîtrait personne, il ne saurait pas tourner les yeux vers ce qu'il aurait besoin de voir ; non seulement il n'apercevrait aucun objet hors de lui, il n'en rapporterait même aucun dans

[1] Ce qui, rappelons-le, n'est pas le cas de Condillac.

> l'organe du sens qui le lui ferait apercevoir ; les couleurs ne seraient point dans ses yeux, les sons ne seraient point dans ses oreilles, les corps qu'il toucherait ne seraient point sur le sien, il ne saurait pas même qu'il en a un ; le contact de ses mains serait dans son cerveau ; toutes ses sensations se réuniraient dans un seul point, il n'existerait que dans le commun *sensorium* ; il n'aurait qu'une seule idée, savoir celle du moi, à laquelle il rapporterait toutes ses sensations ; et cette idée, ou plutôt ce sentiment, serait la seule chose qu'il aurait de plus qu'un enfant ordinaire[1].

Pour l'auteur de l'*Émile* comme pour le Condillac du *Traité*, ce n'est que peu à peu que l'enfant apprend à sentir en dehors de lui les qualités des corps, et à les fixer sur les objets :

> Il [*sc.* l'enfant au commencement de sa vie] veut tout toucher, tout manier : ne vous opposez point à cette inquiétude ; elle lui suggère un apprentissage très nécessaire. C'est ainsi qu'il apprend à sentir la chaleur, le froid, la dureté, la mollesse, la pesanteur, la légèreté des corps, à juger de leur grandeur, de leur figure, et de toutes leurs qualités sensibles, en regardant, en palpant, écoutant, surtout en comparant la vue au toucher, en estimant à l'œil la sensation qu'ils feraient sous ses doigts[2].

À l'opposé de ce qu'affirmait Descartes dans les *Principes*, Rousseau soutient que ce n'est pas le jugement qui inscrit les qualités sensibles dans la matière, mais les sensations elles-mêmes qui, d'intérieures à l'esprit, en viennent à s'extérioriser et à se projeter en dehors du corps. Le philosophe de Genève thématise ce passage du dedans au dehors comme celui des « sensations affectives » aux « sensations représentatives » :

> Les premières sensations des enfants sont purement affectives ; ils n'aperçoivent que le plaisir et la douleur. Ne pouvant ni marcher ni saisir, ils ont besoin de beaucoup de temps pour se former peu à peu les sensations représentatives qui leur montrent les objets hors d'eux-mêmes ; mais, en attendant que ces objets s'étendent, s'éloignent pour ainsi dire de leurs yeux, et prennent pour eux des dimensions et des figures, le retour des sensations affectives commence à les soumettre à l'empire de l'habitude ; on voit leurs yeux se tourner sans cesse vers la lumière […][3].

Ainsi, Rousseau envisage ici un type d'apprentissage sensoriel dont nous n'avons rencontré aucun exemple, excepté chez le Condillac du *Traité des sensations* : une genèse qui consiste en un passage non pas de la confusion à la distinction[4], mais de l'intériorité à l'extériorité des sensations. Or, si l'auteur de l'*Émile*, en s'attachant à réduire *a minima* la seconde strate de l'apprentissage sensoriel, ne parvient pas, et d'ailleurs ne cherche pas, nous l'avons vu, à abstraire de la sensation toute opération intellectuelle, une telle abstraction, nous le verrons, est en revanche à l'œuvre pour ce qui concerne cette première phase de la genèse.

[1] *Émile*, *op. cit*., livre premier, p. 82.
[2] *Ibid.*, p. 86-87.
[3] *Ibid*., p. 84.
[4] Quoique, nous le verrons dans un instant, il reconnaisse aussi l'existence d'un tel passage.

Apprendre à sentir la chaleur et le froid : voilà qui nous était d'abord apparu pour le moins impossible. Mais entendons-nous bien : il ne s'agit pas de dire que ces qualités secondes ne sont pas senties sitôt l'esprit informé des impressions tactiles correspondantes. Seulement, puisque ces sentiments ne sont que des modifications de l'âme, ils sont d'abord vécus sur le mode de l'intériorité pure, avant de s'étendre à la partie du corps qui a reçu l'impression de l'objet, et enfin à cet objet lui-même. Apprendre à sentir la chaleur et le froid signifie donc apprendre à les appréhender par le tact (et non, comme le soutient Descartes, à les juger seulement) comme des qualités objectives. Ainsi, le processus que l'auteur des *Principes* décrivait comme une chute dans le préjugé est désormais conçu comme celui-là même de l'éducation.

Mais ce qui nous intéresse ici particulièrement est la façon dont s'effectue le passage des sensations affectives aux sensations représentatives : au travers des mouvements du corps, et « en comparant la vue au toucher », écrit Rousseau. Le rôle du mouvement corporel est absolument crucial : conditionné par la nécessité de faire jouer de concert la vue et le toucher, un tel mouvement n'est pas celui qui, chez Descartes, initie le décodage des traces cérébrales en sentiments, ni celui qui, chez Berkeley, détermine l'association de sensations toutes faites, mais celui qui participe à leur élaboration : par les mouvements de son corps, l'homme se donne à lui-même ses sensations[1]. Son rôle de sujet est, sur ce point, tout aussi déterminant qu'il l'était chez Condillac. Rousseau précise que ce mouvement est lui-même motivé par une émotion bien précise, l'inquiétude, dont André Charrak a souligné la dimension infra-rationnelle :

> Dans le contexte empiriste qui caractérise ces pages du livre I [*sc.* de l'*Émile*], la mention de l'inquiétude est de grande importance pour désigner la raison des premiers mouvements de l'homme – elle désigne en effet un motif interne qui, toutefois, ne présuppose pas une volonté expresse encore muette en Émile[2].

Grâce à l'inquiétude, Rousseau parvient ainsi à rendre compte du mouvement sans attribuer à l'homme la volonté et l'entendement qui, en Dieu, contribuent toujours solidairement à sa mise en œuvre.

Cependant, à ces mouvements doivent s'associer certaines comparaisons, qui pourraient laisser penser que le passage de l'intériorité à l'extériorité des sensations repose sur l'intervention d'une faculté intellectuelle, à savoir le jugement. Car, pour Rousseau, comparer et juger sont une seule et même chose : « Apercevoir, c'est sentir ; comparer, c'est juger ; juger et sentir ne sont pas la même

[1] Cf. *ibid*., p. 87 : « Ce n'est que par le mouvement que nous apprenons qu'il y a des choses qui ne sont pas nous : et ce n'est que par notre propre mouvement que nous acquérons l'idée de l'étendue. C'est parce que l'enfant n'a point cette idée, qu'il tend indifféremment la main pour saisir l'objet qui le touche, ou l'objet qui est à cent pas de lui. Cet effort qu'il fait vous paraît un signe d'empire, un ordre qu'il donne à l'objet de s'approcher, ou à vous de le lui apporter ; et point du tout, c'est seulement que les mêmes objets qu'il voyait d'abord dans son cerveau, puis sur ses yeux, il les voit maintenant au bout de ses bras, et n'imagine d'étendue que celle où il peut atteindre ».
[2] *Ibid*., note 10, p. 707.

chose[1] », écrit-il dans l'*Émile*, à l'encontre d'Helvétius[2], mais aussi, nous le verrons, du Condillac du *Traité des sensations*. Si comparer c'est juger, et si juger, ce n'est pas sentir, qui est une affection passive, comment le passage des sensations affectives aux sensations représentatives pourrait-il ne pas être l'effet d'une faculté de l'âme ?

Tout simplement parce que les comparaisons qui sont à l'œuvre au cours des premières années de la vie, et qui, grâce aux mouvements du corps et à l'usage concomitant de la vue et du tact, autorise le passage des sensations affectives aux sensations représentatives, ne sont pas de celles qui engagent le jugement. Il existe en effet aussi des comparaisons passives, dont l'appellation de « jugements » doit dès lors s'entendre en un sens dérivé. Aussi Rousseau insiste-t-il sur le fait que ce qui acquiert ainsi un caractère représentatif est toujours de l'ordre de la sensation, et non pas de l'idée qui, seule et à proprement parler, est l'effet du jugement : « Nos sensations sont purement passives, au lieu que toutes nos perceptions ou idées naissent d'un principe actif qui juge[3] ».

Que cette première strate de la genèse sensorielle puisse se concevoir beaucoup plus aisément que la seconde, sans recourir à la moindre opération de l'esprit, se comprend aisément. Ce qui, dans le passage de la confusion à la distinction du sensible, requiert une activité de l'âme, c'est la détermination des rapports qui le caractérise : apprendre à sentir consiste alors à aiguiser la sensation, et, dans le cas de la vue en particulier, à déterminer des figures dans un amas confus de couleurs. Or, une telle mise en rapports (telle ligne avec telle ligne) est difficilement pensable, abstraction faite d'une activité de l'esprit. Mais le passage de l'intériorité à l'extériorité du sensible est tout autre : pour Rousseau, ce n'est pas celui qui fait apparaître des figures, mais celui qui, sous l'impulsion du toucher, projette progressivement les sensations en dehors du corps propre. Le rouge qu'Émile sentait d'abord en lui est ensuite senti dans ses yeux, puis enfin dans le feu : aucune détermination de rapports n'intervient, mais les seuls mouvements de son corps, ainsi que deux genres de sensations, visuelles et tactiles, dont la comparaison se réduit à leur réception simultanée et strictement passive.

Un tel apprentissage sensoriel peut donc prendre beaucoup de temps, il n'attestera jamais, selon Rousseau, l'intervention d'une force active :

> Ne pouvant ni marcher ni saisir, ils [*sc.* les jeunes enfants] ont besoin de beaucoup de temps pour se former peu à peu les sensations représentatives qui leur montrent les objets hors d'eux-mêmes […][4].

Seulement, et c'est là qu'intervient le point de rupture avec Condillac, les sensations représentatives, pour Rousseau, ne constituent pas encore des idées.

---

[1] *Ibid*., livre quatrième, p. 388.
[2] Dans son ouvrage *De l'esprit*, Helvétius, dans le sillage de Condillac, s'attache à réduire les opérations de l'âme à la seule sensation. Cf. *De l'esprit*, Paris, Durand, 1758.
[3] *Émile*, livre deuxième, p. 149-150.
[4] *Ibid*., livre premier, p. 84.

Pour l'auteur de l'*Émile*, et ce dans une opposition frontale à l'ensemble de ses prédécesseurs empiristes, une idée n'est jamais de l'ordre de la sensation – ce qu'il exprime en écrivant que l'idée, contrairement à la sensation, n'est pas une image :

> Avant l'âge de raison l'enfant ne reçoit pas des idées, mais des images ; et il y a cette différence entre les unes et les autres, que les images ne sont que des peintures absolues des objets sensibles, et que les idées sont des notions des objets, déterminées par des rapports[1].

La source de cette distinction peut être trouvée chez Descartes, qui, comme nous l'avons vu, établit une distinction similaire dans ses *Méditations métaphysiques* avant de la reprendre dans ses *Réponses aux objections* : l'idée authentique, selon Descartes, n'est pas la sensation, mais celle qui, loin d'être une image (trompeuse) des choses[2], est une notion qui en indique les véritables déterminations. Mais ainsi qu'André Charrak le souligne dans son annotation de l'*Émile*[3], la source de Rousseau sur ce point précis est sans doute davantage *La Logique de Port-Royal,* dont les auteurs, Arnauld et Nicole, s'inspirent certes de Descartes lorsqu'ils opposent idée et sensation, mais dont la critique effectuée par Condillac et connue de Rousseau signale que c'est plutôt à ces deux philosophes que le philosophe de Genève se réfère, *via* le *Traité des systèmes*.

Les sensations, même représentatives, ne sont pas des idées : elles exhibent des différences, mais ne délivrent aucun rapport ; or, connaître revient toujours à appréhender des rapports. Par exemple, la sensation (représentative) d'un bâton plongé dans l'eau[4] ne dit rien de son rapport à la réalité des choses, seule son idée (le bâton paraît brisé mais ne l'est pas réellement) délivre une connaissance. Par conséquent l'idée, en tant que lieu de la connaissance, se situera toujours au-delà du sensible. Pour Rousseau, s'il est légitime de parler d'une « raison sensitive[5] », antérieure à l'émergence de la « raison intellectuelle », cela ne signifie pas, comme pour ses prédécesseurs, que la genèse des idées est, originairement, celle-là même des sensations : bien au contraire la raison est-elle

---

[1] *Ibid*., livre deuxième, p. 149.

[2] Selon Descartes, nous l'avons vu, les idées constituent des images en ceci seul qu'elles sont pourvues d'une dimension représentative.

[3] Cf. note 14, p. 726.

[4] *Émile*, livre troisième, p. 295 : « La première fois qu'un enfant voit un bâton à moitié plongé dans l'eau, il voit un bâton brisé : la sensation est vraie ; et elle ne laisserait pas de l'être, quand même nous ne saurions point la raison de cette apparence. Si donc vous lui demandez ce qu'il voit, il dit : *Un bâton brisé*, et il dit vrai, car il est très sûr qu'il a la sensation d'un bâton brisé. Mais quand, trompé par son jugement, il va plus loin, et qu'après avoir affirmé qu'il voit un bâton brisé, il affirme encore que ce qu'il voit est en effet un bâton brisé, alors il dit faux. Pourquoi cela ? parce qu'alors il devient actif, et qu'il ne juge plus par inspection, mais par induction, en affirmant ce qu'il ne sent pas, à savoir que le jugement qu'il reçoit par un sens serait confirmé par un autre ». Contre Descartes, Rousseau soutient que l'erreur provient de la négligence des sens au profit de l'entendement.

[5] *Ibid*., livre deuxième, p. 176-177 : « Comme tout ce qui entre dans l'entendement humain y vient par les sens, la première raison de l'homme est une raison sensitive ; c'est elle qui sert de base à la raison intellectuelle : nos premiers maîtres de philosophie sont nos pieds, nos mains, nos yeux. Substituer des livres à tout cela, ce n'est pas nous apprendre à raisonner, c'est nous apprendre à nous servir de la raison d'autrui ; c'est nous apprendre à beaucoup croire, et à ne jamais rien savoir. Pour exercer un art, il faut commencer par s'en procurer les instruments, et, pour pouvoir employer utilement ces instruments, il faut les faire assez solides pour résister à leur usage. Pour apprendre à penser, il faut donc exercer nos membres, nos sens, nos organes, qui sont les instruments de notre intelligence ; et pour tirer tout le parti possible de ces instruments, il faut que le corps, qui les fournit, soit robuste et sain. Ainsi, loin que la véritable raison de l'homme se forme indépendamment du corps, c'est la bonne constitution du corps qui rend les opérations de l'esprit faciles et sûres ».

« sensitive » dans l'exacte mesure où le sensible n'est pas raison. La façon dont Condillac et Rousseau distinguent la sensation de l'idée n'est donc absolument pas la même – à tel point que l'auteur de l'*Émile* introduit sa distinction comme une opposition frontale à celle du *Traité des sensations*[1]. Tandis que l'abbé entend montrer par là que la sensation n'est pas immédiatement intelligente, Rousseau souhaite établir qu'elle ne l'est jamais véritablement. Dans ce cadre, la genèse sensorielle, loin d'être celle-là même de la connaissance, constitue seulement son préalable. Mais la critique rousseauiste n'en est ici qu'à ses débuts.

Si les idées, selon Rousseau, sont ainsi des « notions des objets » qui sont « déterminées par des rapports », alors le jugement, dont le passage des sensations affectives aux sensations représentatives s'est fort bien passé, devient ici instamment requis. Rappelons le fondement métaphysique de cette thèse, donné dans la *Profession de foi du vicaire savoyard* : seule une faculté active est à même de déterminer des rapports, c'est-à-dire de comparer entre elles des figures, ou de comparer leur représentation à la réalité des choses. Ainsi :

> Dans la perception ou idée, le jugement est actif ; il rapproche, il compare, il détermine des rapports que le sens ne détermine pas[2].

C'est ainsi que la connaissance (ou l'idée) de la rectitude du bâton plongé dans l'eau n'est pas de l'ordre de la sensation, mais du jugement qui a su corriger la sensation de la vue par la sensation du toucher. Le fait même que l'enfant se trompe généralement en pareille circonstance atteste que la sensation n'est pas le lieu de l'idée – à moins d'admettre que nos sens soient en eux-mêmes trompeurs[3]. L'argument est décisif : en faisant de l'idée une sensation intelligente, Condillac s'est privé du moyen d'expliquer l'erreur. Or, n'est-ce pas précisément à cela que se reconnaît une bonne théorie de la connaissance ?

Ainsi, l'émergence de l'idée n'est pas seulement le fait, d'après Rousseau, d'un processus déterminé par le besoin : si l'homme constitue, pour Condillac, l'*auteur* de ses idées, il en est, pour le philosophe de Genève, le véritable *sujet*, en ceci qu'il les forge tout à fait librement, contrairement aux sensations, qu'il ne choisit pas de recevoir :

> Qu'on donne tel ou tel nom à cette force de mon esprit qui rapproche et compare mes sensations ; qu'on l'appelle attention, méditation, réflexion, ou comme on voudra ; toujours est-il vrai qu'elle est en moi et non dans les choses, que c'est moi qui la produis, quoique je ne la produise qu'à l'occasion de

[1] Et ainsi indirectement à Helvétius.
[2] *Émile,* livre troisième, p. 294.
[3] Cf. *ibid*., livre quatrième, p. 389 : « Quand les deux sensations à comparer sont aperçues, leur impression est faite, chaque objet est senti, les deux sont sentis, mais leur rapport n'est pas senti pour cela. Si le jugement de ce rapport n'était qu'une sensation, et me venait uniquement de l'objet, mes jugements ne me tromperaient jamais, puisqu'il n'est jamais faux que je sente ce que je sens ».

> l'impression que font sur moi les objets. Sans être maître de sentir ou de ne pas sentir, je le suis d'examiner plus ou moins ce que je sens[1].

Or, selon Rousseau, le sentiment de cette maîtrise atteste l'existence en l'homme d'une entité irréductible à la matière :

> Je cherche en vain dans l'être purement sensitif cette force intelligente qui superpose et puis qui prononce ; je ne saurais la voir dans sa nature[2].

Qu'est-ce qui témoigne de l'existence en nous d'une substance pensante ? Certainement pas le *cogito* cartésien, dont le caractère abstrait ne montre pas la réflexion à l'œuvre. Au contraire, celle-ci sera visible dans l'activité qui la caractérise en propre, à savoir le jugement qui s'applique aux sensations. Tel est l'enjeu, selon Rousseau, de la théorie de la perception : montrer que celle-ci atteste l'irréductibilité de la pensée à la matérialité.

La réfutation rousseauiste du matérialisme – auquel, dans cette perspective, conduit donc directement le *Traité des sensations* – signe-t-elle pour autant celle de l'empirisme ? Il est de fait que l'auteur de L'*Émile*, en soutenant l'irréductibilité du jugement à la sensation, refuse le projet réductionniste du sensualisme : pour lui, il n'est pas question de dériver l'ensemble des facultés d'une sensation originaire, mais, au contraire, de prouver qu'une telle genèse est condamnée à l'échec. Est-ce à dire que Rousseau n'est pas un empiriste ? La définition de l'empirisme qui se fait jour au travers du problème de Molyneux nous interdit de le penser[3] : la genèse régressive qu'il entreprend pour remonter aussi loin que possible jusqu'à atteindre, par le moyen de la fiction, une sensation « à l'état de nature », ainsi que l'éducation sensorielle qu'il thématise dans l'*Émile* font de lui un véritable empiriste. En somme, s'il est vrai que Rousseau soutiendra toujours, contre Descartes, que le jugement en charge de « déterminer quelque chose » à propos des sensations tire son matériau du sensible et non des « raisons de la géométrie », cette « solidarité entre le matériau de nos connaissances et les opérations qui s'y appliquent[4] » n'est pas, selon nous, ce qui fait de lui l'un des plus éminents représentants de l'empirisme. Certes, une telle solidarité est le fait de cette posture philosophique. Mais comme l'atteste, d'une part, la description de la « voie empirique » par Leibniz, et, d'autre part, la façon dont cette voie fut caractérisée et mise en œuvre par Condillac, elle n'est pas ce qui la définit : l'empirisme ne réside pas, selon eux, dans cette thèse selon laquelle les opérations de l'esprit n'ont de réalité que dans leur application à leur matériau, mais dans cette tentative d'élucider l'historicité de la perception. Si, comme l'a montré André Charrak, Rousseau effectue une « critique *interne* de

[1] *Ibid*., p. 390.
[2] *Ibid*., p. 388.
[3] Nous ne suivrons donc pas Robert Derathé, qui, quant à lui, insiste sur la dimension rationaliste de la pensée de Rousseau. Cf. R. Derathé, *Le Rationalisme de J.-J. Rousseau*, Paris, PUF, 1948.
[4] A. Charrak, *Empirisme et métaphysique*, *op. cit*., p. 10.

l'empirisme[1] », ce n'est donc pas, selon nous, en tant qu'il maintient la solidarité du matériau et des opérations qui s'y appliquent, mais parce qu'il désolidarise la genèse des facultés de celle de la perception sensible.

Nous sommes désormais en mesure de comprendre pourquoi l'auteur de l'*Émile* ignore le problème de Molyneux[2], alors qu'il ne pouvait manquer de le connaître. Cette ignorance, selon nous parfaitement délibérée, tient précisément à la distinction qu'il effectue entre l'idée et la sensation – ou au fait que les premières sensations, loin de délivrer immédiatement les idées des corps, sont vécues, selon lui, comme de pures modifications de l'âme, dépourvues de toute réalité objective. Mais c'est là, pourrait-on objecter, ce que Rousseau hérite de Condillac, qui, cependant, consacra un ouvrage entier à la question du savant irlandais. Certes. Mais lorsque l'abbé, dans le *Traité des sensations*, distingue la sensation de l'idée pour soutenir que nous n'avons originellement aucune connaissance des corps qui nous affectent, il énonce une thèse radicalement neuve, qu'aucun philosophe n'avait osé soutenir jusque-là. Berkeley lui-même, nous le savons, ne retire pas aux sensations de la vue le pouvoir d'appréhender certaines figures, et il ne fait pas de doute que d'après lui, les couleurs sont connues sitôt qu'elles sont senties. Or, dans le but d'attester son caractère absolument inouï, une telle mutation conceptuelle exigeait de reprendre le problème de Molyneux à nouveaux frais. Un aveugle-né qui recouvre la vue ne se contente pas de percevoir des figures différentes de celles qu'il possédait jusqu'alors : il n'a tout simplement pas la moindre idée des objets qui l'affectent.

Lorsque Rousseau, au contraire, énonce qu'un enfant, au premier regard qu'il porte sur le monde, n'a d'autre connaissance que celle de son moi diversement modifié, il se contente de reprendre la thèse condillacienne du *Traité des sensations*. Bien qu'il critique Condillac et soutienne que ce que l'abbé considère comme une idée n'est encore qu'une « sensation représentative », il s'accorde avec lui pour épurer les premiers vécus sensoriels de toute réalité objective. Désormais, la sensation est considérée comme privée de contenu de connaissance avant que le sujet, d'une façon ou d'une autre, la travaille et la transforme. Aussi la réponse au problème de Molyneux va-t-elle de soi : un aveugle-né qui retrouverait la vue ne verrait strictement rien, mais sentirait seulement son moi diversement

[1] *De l'empirisme comme épreuve*, *op. cit*., p. 16 (nous soulignons).

[2] Rousseau fait uniquement mention du chirurgien William Cheselden. Cf. *Correspondance générale*, collationnée sur les originaux, annotée et commentée par Th. Dufour, publiée par P.-P. Plan, Paris, A. Colin, 20 t., 1924-1934, lettre morale à Sophie d'Houdetot n° 3, p. 355 : « Vous avez ouï parler de la fameuse opération de l'aveugle-né à qui non pas un saint mais un chirurgien ayant rendu la vue il lui fallut beaucoup de temps pour apprendre à s'en servir. Selon lui tout ce qu'il voyait était dans son œil ; en regardant les corps inégaux dans l'éloignement il n'avait nulle idée ni des grandeurs ni des distances, et quand il commença à discerner les objets il ne pouvait encore distinguer un portrait d'un original ; on oublia de s'assurer s'il voyait les objets renversés ». Il est ici manifeste que Rousseau envisage les résultats de cette opération comme une confirmation de la thèse de l'apprentissage sensoriel. Mais quand on sait que les « lettres morales » adressées à Sophie d'Houdetot n'ont jamais été expédiées et ont servi de matériaux pour la rédaction de l'*Émile*, il est permis de penser que l'opération du chirurgien anglais joua plutôt pour Rousseau, comme auparavant pour la Mettrie, Condillac et Diderot, un rôle moteur dans l'élaboration de cette thèse.

modifié. Une fois établie la distinction idée/sensation, la question du savant irlandais n'a donc plus la moindre pertinence. S'il s'agissait bien, jusqu'à présent, d'isoler une sensation épurée de tout jugement, celle-ci fut toujours considérée comme pourvue d'un contenu idéel minimum, dès lors susceptible de correspondre à celui des impressions tactiles. La question de savoir si un aveugle-né allait ou non reconnaître par la vue un cube et une sphère demeurait pertinente, parce qu'il n'était pas évident qu'un tel contenu soit homogène à celui des sensations tactiles – toute la difficulté étant d'en déterminer la nature. Mais dès lors que la sensation se voit privée d'un tel contenu, il devient évident qu'un tel aveugle sera incapable de reconnaître les figures en question[1] : le problème de Molyneux n'en est plus un.

Il est ainsi frappant de constater que la seule allusion de Rousseau à la question du savant irlandais présuppose une réponse négative fondée sur le caractère non immédiatement représentatif de la sensation – réponse qu'il ne prend pas la peine de fournir, tant elle va de soi :

> Ajoutez à cela une réflexion qui vous frappera, je m'assure, quand vous y aurez pensé ; c'est que, si nous étions purement passifs dans l'usage de nos sens, il n'y aurait entre eux aucune communication ; il nous serait impossible de connaître que le corps que nous touchons et l'objet que nous voyons sont le même. […][2].

À l'opposé exact d'un Lucrèce qui, nous l'avons vu, présuppose l'identité des sensations visuelles et des sensations tactiles, l'auteur de l'*Émile* considère comme un fait leur irréductible différence. Si, pour le philosophe de l'Antiquité, l'homogénéité des sensibles allait de soi, au point de servir de principe à la preuve de l'existence des simulacres, c'est au contraire leur foncière hétérogénéité qui, selon Rousseau, est de l'ordre de l'évidence principielle : primitivement, les sensations sont vécues comme des modifications de l'âme parfaitement irréductibles les unes aux autres : seule l'intervention du jugement permet de les unifier. Une telle « hétérogénéité des séries sensibles » dépasse ainsi radicalement celle qu'avait pu concevoir Berkeley : loin que les sensations visuelles soient hétérogènes à celles du tact en ceci que les figures qu'elles contiennent entretiennent avec les figures tactiles un rapport de pure analogie, elles leur sont hétérogènes en ceci qu'elles sont primitivement vécues comme un pur chaos de couleurs et de lumières, privé de toute forme.

Contrairement à Condillac, Rousseau n'avance aucune preuve en faveur d'une telle hétérogénéité, mais la considère comme un « fait » dont la fiction de l'enfant sorti « tout armé du sein de sa mère » constitue davantage la mise en scène que l'expérience de pensée : pour l'auteur de l'*Émile*, la dimension purement subjective des sensations n'est pas tant ce qu'il faut établir que le

[1] Rappelons que, pour Rousseau, le jugement n'a pour matériau que les seules données des sens.
[2] *Émile*, livre quatrième, p. 390.

point de départ de la théorie. Nous comprenons dès lors que la capacité ou non, pour un aveugle-né, à reconnaître un globe et un cube placés devant lui ne soit guère problématique, et la question de Molyneux indigne d'être traitée.

La « critique interne de l'empirisme » à laquelle procède Rousseau est-elle véritablement convaincante ? D'après lui, jamais la passivité de la sensation ne pourra rendre compte de l'activité du jugement. Mais il est tout à fait possible d'admettre l'argument, sans faire du jugement une faculté irréductible au sens. C'est ce que fait Condillac lui-même, en attribuant une « force[1] » à sa statue, qui n'est autre que cette inquiétude dont le philosophe de Genève reconnaît le caractère infra-rationnel : la statue n'est pas pure passivité, mais possède une tendance naturelle au mouvement[2], qui lui permet de s'orienter dans le chaos premier de ses sensations. Sans une telle tendance, la statue ne pourrait diriger son attention vers les sensations qui lui procurent du plaisir, ni fuir celles qui suscitent en elle de la douleur, ou à tout le moins de la gêne. Elle ne pourrait mouvoir son corps pour atteindre différents objets et entreprendre de les comparer, c'est-à-dire de juger. En somme, Rousseau n'a pas vu que l'inquiétude, qu'il considère pourtant comme un motif d'action, suffit à rendre compte du passage de la passivité de la sensation à l'activité du jugement – laquelle, dès lors, ne peut plus valoir comme objection à l'encontre de l'empirisme. Certes, là n'est pas le seul argument que le philosophe de Genève oppose à Condillac.

Le plus décisif est sans nul doute celui de l'erreur : faire du jugement le simple décalque des rapports contenus dans la sensation ne permet pas de comprendre comment il lui arrive d'être fautif, puisque l'apparence, en tant que telle, est toujours vraie. L'objection peut cependant être déjouée. Si Condillac ne le fait pas directement, Helvétius[3] s'en est chargé, en montrant comment l'erreur provient d'une expérience réalisée mal à propos : la tour carrée qui de loin paraît ronde induit un jugement fautif quand les conditions de la vision ne sont pas prises en compte – et non lorsque l'acte de juger dépasse les données des sens. Helvétius, cependant, commet l'erreur inverse à celle de Locke : s'il s'attache à dériver les facultés de la simple sensation, il ne retrace pas la genèse des idées, demeurant ainsi en deçà des exigences de l'empirisme. C'est pourquoi il nous paraît légitime de dire que la philosophie empiriste du XVIII^e^ siècle s'accomplit dans le *Traité des sensations* de Condillac qui, à l'aide de sa distinction de l'idée et de la sensation, parvient à faire de l'émergence des idées et des facultés une seule et même genèse : aveugle lors de son surgissement dans l'esprit, la sensation n'en demeure pas moins parfaitement déterminée, de façon à pouvoir constituer à la fois le matériau des

[1] Cf. *Traité des sensations*, première partie, chap. II, § 11, note 1, p. 49 : « Il y a en nous un principe de nos actions, que nous sentons, mais que nous ne pouvons définir, on l'appelle *force* ».
[2] Cette allusion à cette « force », dont il faut bien dire qu'elle demeure sous-déterminée conceptuellement, a été l'occasion, pour les commentateurs, de marquer l'échec de l'empirisme condillacien. Cf. notamment H. Aarsleff, *From Locke to Saussure : Essays on The Study of Language And Intellectual History*, London, Athlone, 1982. Selon nous au contraire, la naturalité de cette force, ou, admettons, son innéité, est loin de faire de Condillac un rationaliste : sorte de puissance désirante, celle-ci constitue bien plutôt l'origine grâce à laquelle tant les idées que les facultés et les perceptions peuvent ne pas être présupposées, et se déployer progressivement avec les circonstances.
[3] Cf. *De l'esprit*, *op. cit*., discours premier, chap. III.

idées et la matière des opérations de l'esprit. Cette thèse radicalement neuve exigeait de reprendre à nouveaux frais le problème de Molyneux qui, dans l'*Essai* de 1746, avait donné lieu au motif de l'apprentissage du voir, dont l'urgence de la dissolution était devenue criante. Considérée comme un acquis, la distinction de l'idée et de la sensation, *a fortiori* lorsqu'elle est radicalisée par un Rousseau, vient cependant résorber la dimension problématique de la question de Molyneux. Mais tandis que le refus du philosophe de Genève de lui attribuer un intérêt philosophique opère de façon tacite, implicite, il prend l'aspect, chez Thomas Reid, d'une véritable dissolution. C'est ce qu'il nous faut à présent envisager, afin de montrer comment la radicalisation de la distinction sensation/idée est à l'origine, à la fin du XVIII^{e} siècle, de la disparition du problème *philosophique* posé par William Molyneux.

Chapitre V : La disparition du problème de Molyneux à la fin du XVIII^{e} siècle

Thomas Reid est le dernier philosophe des Lumières à apporter une réponse au problème de Molyneux : si l'on essaie encore, après 1764, de le résoudre au moyen de l'expérience, la philosophie ne s'y intéresse plus directement. La réponse du philosophe écossais est-elle pour quelque chose dans cette disparition ? Si l'on estime, avec Patrick Chézaud[1], que la philosophie de Reid, parallèlement à celle de Kant, fait rupture en ce qu'elle prend acte des échecs du sensualisme et dessine une voie nouvelle, il est permis de supposer que cette rupture a entraîné avec elle la disparition du problème de Molyneux.

Ainsi, peut-être l'absence de toute référence explicite à Molyneux dans les *Recherches* témoigne-t-elle, non pas tant de la renommée du problème de Molyneux, que du défaut de pertinence philosophique que Thomas Reid lui accorde. En somme, il se pourrait que le penseur écossais réponde à Molyneux dans le seul but d'indiquer qu'il n'y avait là aucun problème à résoudre ; sa disparition de la scène philosophique au profit de celle de la science attestant sa dissolution en tant que *problème* de philosophie.

Nous verrons cependant que seul le criticisme kantien constitue un cadre de pensée véritablement original, au point de ne pas même faire une place à une dissolution en forme du problème de Molyneux : Kant, pas davantage que Thomas Reid, n'évoque le nom du savant irlandais, mais, parce qu'il construit une théorie de la connaissance qui n'a rien à faire avec elle, ne prend pas même la peine de répondre à sa fameuse question. Mais loin de là que le problème de Molyneux disparaisse totalement sous les assauts du kantisme : simplement, il se réduit alors à un problème scientifique, au traitement purement expérimental, dont les différentes résolutions prétendent trancher ou bien l'alternative de l'empirisme et du rationalisme, ou bien celle, propre au XIX^{e} siècle, des psychologies « empiristiques » et « nativistiques »[2].

Thomas Reid et la disqualification du problème de Molyneux

Jusqu'à présent, l'idée de genèse du sensible, dont l'émergence est strictement relative au problème de Molyneux, nous est apparue comme le propre de l'empirisme. Parce qu'il consacre une partie non-négligeable de son œuvre phare à faire sienne et à expliciter la notion d'apprentissage

[1] Cf. P. Chézaud, *op. cit*., introduction.
[2] Il s'agit des termes qui, à cette époque, sont communément employés pour désigner ces deux courants de pensées.

perceptif, le philosophe écossais s'immiscerait donc en terrain empiriste. Or, c'est bien plutôt le qualificatif de « rationaliste » qui, de son vivant déjà, s'attache à la réputation de Thomas Reid. Puisqu'il n'est pas prudent de contester ce dont l'histoire de la réception nous instruit, et, surtout, que le rationalisme de Reid s'est vu confirmé par l'examen du versant régressif de son analyse génétique, il ne nous reste qu'à formuler cette hypothèse : le versant progressif de la genèse mise en œuvre par Thomas Reid se distingue tout autant de celui des empiristes, que le versant régressif étudié dans le premier temps de cette étude. Ainsi, ce ne serait pas tant l'idée de genèse perceptive qui ferait le partage entre le rationalisme et l'empirisme – comme si l'un ignorait délibérément ce que l'autre revendiquait – qu'une certaine conception de cette genèse.

Or, c'est bien de cela que les *Recherches* de 1764 nous instruisent. D'accord avec les empiristes pour soutenir que le cartésianisme n'a pas été capable de produire une théorie satisfaisante de la perception, Thomas Reid n'en conteste pas moins le fait que les qualités premières demeurent d'une certaine façon accessibles à la sensibilité[1]. D'après lui, ce n'est nullement le cas. Le philosophe écossais conçoit ainsi un apprentissage qui, tout en étant d'ordre perceptif, n'a strictement rien de sensible. Or, c'est là, nous le verrons, que s'inscrit la dissolution reidienne du problème de Molyneux.

L'héritage empiriste : l'idée d'apprentissage perceptif

Il est tout à fait remarquable que Thomas Reid ancre sa théorie de l'apprentissage perceptif, dont l'une des principales conséquences réside dans la position d'une ontologie matérialiste conforme à celle du « sens commun », dans des thèses d'origine berkeleyenne dont le philosophe écossais s'inspire et se revendique[2].

Au premier chef, sa thèse selon laquelle nous apprenons à percevoir repose, comme chez Berkeley, sur l'existence d'un écart entre ce qui est proprement senti – une « apparence visible » dont le relief est exclu – et ce qui est perçu – une sphère, un cube, etc. – et sur l'impossibilité, pour la sensation, de venir combler cet écart qui la sépare de la perception ; Thomas Reid, dans le sillage de Berkeley, estime que la distance sera à tout jamais invisible, et qu'ainsi personne ne voit le monde en trois dimensions : « Pour un homme qui commencerait à voir, l'apparence visible des objets serait ce

[1] Qu'une telle distinction sous-tende l'immatérialisme ne constitue pas, pour le philosophe écossais, la moindre de ses insuffisances.

[2] Cf. *Recherches*, *op. cit*., chap. VI, section 22, p. 336 : « Les auteurs qui ont écrit sur l'optique ont depuis longtemps observé ces [*sc*. celles que fournissent les microscopes et les télescopes] étranges apparences ; ils se sont mis à la torture pour les expliquer par les principes de la science ; mais leurs efforts ont été vains ; elles ne peuvent l'être que par les perceptions acquises qui nous viennent de l'habitude, mais qu'il est aisé de prendre pour des perceptions naturelles. L'évêque de Cloyne est le premier qui ait trouvé la clef de ces apparences mystérieuses […] ».

qu'elle est pour nous-mêmes […][1] ». Le philosophe écossais rejette ainsi clairement l'idée d'apprentissage *sensoriel*.

Mais comment justifier une thèse aussi massive ? Ce n'est pas l'opération de Cheselden qui, sur ce point, pourra prouver quoi que ce soit, puisque les sensations visuelles de l'aveugle-né sont précisément vierges de toute expérience : si cette opération montre que la distance n'est pas un objet immédiat de la vue, elle ne permet pas de dire si celle-ci peut néanmoins faire l'objet d'une genèse – de déterminer, en somme, si la distance est un objet propre de la vue, quoique non médiat.

Thomas Reid justifie de la façon suivante l'inexistence de l'apprentissage sensoriel : « L'expérience nous assure […] qu'il n'y a point de vision sans images peintes sur la rétine ; que telles sont ces images sur la rétine, telle est l'apparence des objets […][2] ». Ainsi, pour le philosophe écossais, la découverte de l'image rétinienne ne suffit pas à établir le caractère invisible de la distance[3], mais permet de prouver sa dimension *définitivement* invisible. En somme, s'il pense que l'image rétinienne n'est pas *numériquement* identique à l'apparence visible, il la considère cependant comme lui étant *spécifiquement* identique. Pour lui, voir consiste donc à reproduire, sous forme de sensations ou perceptions[4] de l'âme, l'image de l'objet qui s'est inscrite sur la rétine – ce qui était déjà la thèse de Locke[5]. Et, à l'instar du philosophe anglais, Reid en fait un rapport indépassable : jamais nous ne verrons le monde qu'en deux dimensions. À l'instar de celui de Locke et de Berkeley, le versant progressif de la genèse mise en œuvre par Thomas Reid retracera donc un apprentissage d'ordre perceptif, et non pas sensoriel.

Le seul apprentissage proprement sensoriel admis par le philosophe écossais, à l'instar de Berkeley, est celui qui consiste à retrouver, sous la perception, l'apparence visible demeurée intacte. Un tel exercice est d'ailleurs le préalable à la compréhension de la philosophie reidienne :

> Je ne puis donc espérer d'être compris de ceux de mes lecteurs qui n'auront pas acquis l'habitude difficile de distinguer l'apparence que ces objets présentent à l'œil, du jugement qu'à l'aide de ces apparences l'intelligence porte sur leur couleur, leur distance, leur grandeur et leur figure[6].

Cet exercice est rendu possible par le caractère inaltérable des sensations. Tout ce que peut l'esprit, c'est parvenir à percevoir un monde où il n'y a ni sphère ni cube, mais seulement des plains

---

[1] *Ibid*., chap. VI, section 3, p. 153.
[2] *Ibid*., chap. VI, section 12, p. 218.
[3] Rappelons que, pour Reid, ce qui se peint sur la rétine ne constitue pas l'*objet* de la vision.
[4] Nous exposerons ci-après le sens de cette distinction dans la philosophie de Reid.
[5] Ce qui, rappelons-le, n'est pas le cas de Descartes, qui, dans la *Dioptrique*, insiste au contraire sur le fait que le dispositif de l'institution de nature ne donne pas à voir ce qui s'imprime sur la rétine : « Et il est manifeste aussi que la figure se juge par la connaissance, ou opinion, qu'on a de la situation des diverses parties des objets, et non par la ressemblance des peintures qui sont dans l'œil : car ces peintures ne contiennent que des ovales et des losanges, lorsqu'elles nous font voir des cercles et des carrés » (discours sixième, p. 140). Quant à Berkeley, ce que l'on voit la première fois que l'on ouvre les yeux ne correspond pas non plus pour lui à l'image qui se peint sur la rétine, mais, nous l'avons vu, pour des raisons qui n'ont rien de cartésiennes.
[6] *Recherches*, *ibid*.

d'ombres et de couleurs. Tel est le monde, d'après Reid, auquel les peintres sont naturellement attentifs, puisque c'est lui qu'ils peignent sur leurs toiles :

> La seule profession dans la vie, où il soit indispensable de ne point confondre ces deux choses, est celle du peintre. Le peintre est obligé d'opérer autant que possible l'abstraction que nous exigeons ici, et c'est là certainement la partie la plus difficile de son art. […] L'art de la perspective et la distribution des ombres et des couleurs consiste uniquement dans la reproduction de l'apparence que les objets offrent à l'œil qui les contemple[1].

Ainsi, pour le philosophe écossais et à la différence de Berkeley, ce n'est pas le problème de Molyneux qui permet d'accéder aux objets propres et immédiats de la vue, mais une expérience de pensée qui s'appuie sur la pratique de la peinture. Dans la continuité de Condillac, la référence picturale joue donc du point de vue non pas du spectateur, mais du peintre. Cependant, tandis que l'abbé considère les œuvres peintes comme des analogues de nos perceptions éduquées, Thomas Reid voit en elles des analogues de nos perceptions originaires. Un tel écart, nous le verrons, est tout à fait significatif de celui qui sépare leur conception de l'historicité perceptive.

Reste à savoir à présent comment la distance, tout en étant proprement invisible, en vient à être perçue par la vue. Car il n'en demeure pas moins indéniable que la distance est perçue, et même évaluée à vue d'œil. À la section 2 du chapitre VI, Thomas Reid donne une illustration de la manière dont nous percevons les distances par la vue, à l'aide de l'exemple bien connu[2] de l'homme qui s'éloigne :

> Lorsque je vois un homme à dix pas de moi, et que je le vois ensuite à la distance de cent pas, l'apparence visible de la grandeur, de la grosseur, et de toutes les dimensions de son corps, est beaucoup plus petite dans le dernier cas que dans le premier ; cependant cette diminution de ses dimensions visibles n'altère en rien l'idée que je me fais de ses dimensions réelles […][3].

Dans ce cas, nous ne percevons pas un homme qui rapetisse mais une distance qui s'accroît, alors même que la sensation visuelle, en adéquation avec l'image rétinienne, représente un homme plus petit et non pas une distance plus grande. Contrairement à Condillac qui soutient que la sensation ne montre pas un homme qui rapetisse mais un homme qui s'éloigne[4], Thomas Reid maintient que l'on

---

[1] *Ibid*., p. 149-150.
[2] Cf. notamment Malebranche, *De la recherche de la vérité*, livre I, chap. VII, § 4, p. 97 : « Lors, par exemple, que je regarde un homme qui marche, il est certain qu'à proportion qu'il s'approche de moi, l'image ou l'impression qui se trace de sa hauteur dans le fond de mes yeux augmente toujours, et devient enfin double, lors qu'étant à dix pas il n'est plus qu'à cinq. Mais parce que l'impression de la distance diminue dans la même proportion que l'autre augmente, je le vois toujours de la même grandeur ». Cf. aussi Condillac, *Essai*, première partie, section sixième, § 8, p. 150 : « Qu'un homme qui n'était qu'à quatre pas de moi s'éloigne jusqu'à huit, l'image qui s'en trace au fond de mes yeux en sera la moitié plus petite. Pourquoi donc continuai-je à le voir à peu près de la même grandeur ? ».
[3] *Recherches*, *ibid*., p. 147.
[4] *Essai*, *ibid*.

voit l'homme en question plus petit, mais affirme en même temps qu'on ne le *perçoit* pas comme tel[1]. Cela s'explique par le fait que le changement dans la grandeur apparente de l'homme est progressivement devenu le *signe* de son éloignement, de telle sorte que la perception du signifié, c'est-à-dire de la distance, en est venue à masquer celle du signifiant, désormais inaperçu, tout en étant le seul paramètre authentiquement vu. Ainsi, non seulement Thomas Reid constate comme Berkeley que la distance, ou le relief des corps, est invisible et néanmoins perçue, mais il adopte encore, pour rendre compte d'un tel écart entre la sensation et la perception, le même dispositif que son prédécesseur : une conception sémiotique de la perception.

Dans la section 22 du chapitre VI**,** consacré à la vision, Thomas Reid énumère ainsi, à la façon de Berkeley, les différents moyens que nous avons de percevoir les distances par la vue. Tous reposent sur des contractions de muscles oculaires, auxquelles nous procédons involontairement lorsque nous observons des objets diversement éloignés. Bien que cette contraction ait lieu de manière inaperçue, nous dit Thomas Reid au plus près du texte de Berkeley, elle peut tenir lieu de *signe* de la distance, dans la mesure où elle est accompagnée de la conscience, *ou* d'un effort oculaire, *ou* d'une sensation de la vue[2]. Le philosophe écossais énumère : la forme des yeux, l'inclinaison des axes optiques, la couleur plus ou moins pâle des objets, les objets intermédiaires, et enfin, la diminution de la grandeur visible des objets.

Le second moyen cité ne doit pas nous tromper : Reid ne revient pas, par-delà Berkeley, à la liste que Descartes propose dans sa *Dioptrique*, dans laquelle apparaît, en seconde position, la fameuse « géométrie naturelle » : pour le philosophe écossais, l'inclinaison des axes optiques n'est pas la cause prochaine de la perception des distances, mais celle de certaines sensations de l'âme, qui vont jouer le rôle de signes dans l'évaluation des distances. Nous le savons, le philosophe écossais refuse de faire de la perception des distances le fruit du mécanisme corporel qui l'accompagne. Il n'y a là nulle originalité de sa part, puisqu'un tel refus était déjà le fait de Berkeley. C'est, au demeurant, la raison pour laquelle Thomas Reid ne prend pas la peine de réfuter en bonne et due forme la conception qui fait de la vision des distances le résultat d'un dispositif géométrique, et se contente d'invoquer l'autorité de l'évêque de Cloyne.

Ainsi, lorsque Reid reprend l'énumération cartésienne des moyens que nous avons de percevoir la distance, il ne se contente pas d'en soustraire la « géométrie naturelle » : à l'instar de Berkeley, il réinterprète cette liste dans le sens d'une théorie sémiotique de la perception[3]. De

[1] Puisqu'une telle perception est le fruit de l'expérience, on peut imaginer qu'un tout jeune enfant percevrait dans ce cas un homme qui rapetisse.

[2] Cf. *Recherches*, chap. VI, section 12, p. 323 : « Cet effort, dont nous avons conscience, ou la sensation obscure qui résulte du mouvement produit, s'associant avec la distance de l'objet qui a occasionné l'un et l'autre, deviennent ainsi des signes de cette distance ».

[3] Cf. *ibid*., chap. VI, section 23, p. 337, où Reid décrit précisément la manière dont nous en venons à percevoir les distances par la vue : « Ainsi, quand je regarde un globe qui est devant moi je ne perçois naturellement qu'une forme circulaire diversement colorée ; la distance de l'objet, sa convexité, son épaisseur m'échappent ; sa longueur et sa largeur même, ne sauraient être évaluées en pieds et en pouces, ni appréciées par aucune autre mesure linéaire. Mais lorsque j'ai

Descartes à Thomas Reid *via* Berkeley, nous passons ainsi d'une conception sémiotique de la perception dans laquelle les signes – les modifications cérébrales – sont corporels et inconscients, à une conception sémiotique de la perception dont les signes sont mentaux – des sensations de l'âme – et conscients. Une telle transposition de l'institution de nature repose sur un triple amendement de l'énumération cartésienne : une exclusion de la distance du dispositif de l'institution de nature, un refus de la géométrie naturelle, et, enfin, la requalification de ce qui constitue chez Descartes le dernier moyen de percevoir les distances, à savoir la perception préalable de la grandeur, de la figure et de la couleur de l'objet – ce que Reid nomme son « apparence visible ». Il s'agit du seul cas où, pour Descartes, la distance n'est pas vue, mais « imaginée », c'est-à-dire rigoureusement représentée dans l'imagination. Ainsi, la conception sémiotique du sensible était déjà présente chez Descartes, non seulement au niveau des mouvements corporels, *mais aussi au niveau des faits de conscience*[1]*,* et l'originalité des philosophes des Lumières consiste à l'appliquer à *la perception* proprement dite – au lieu de la restreindre à *l'imagination* de la distance.

Donc, bien que Thomas Reid, lorsqu'il répond au premier problème de Molyneux, laisse entendre que la distance est l'objet d'un « jugement »[2], il n'estime pas pour autant que la perception visuelle renferme un raisonnement[3]. D'ailleurs préfère-t-il en général le terme de « croyance » (*belief*) à celui de « jugement » (*judgment*) pour qualifier l'acte de l'esprit qui accompagne toute perception visuelle. C'est ainsi qu'il écrit, à propos de l'erreur qui lui a fait prendre une mouette dans un épais brouillard pour un homme à cheval :

> L'illusion est si prompte, dans ces sortes d'occasions, et sa rectification si soudaine, qu'on ne sait pas si on doit les considérer comme des jugements ou comme de simples perceptions.
>
> Ce n'est point ici le lieu d'agiter cette question de mots ; mais il est évident que ma première et ma seconde persuasion furent produites plutôt par des signes que par des arguments, et que mon esprit, dans les deux cas, tira la conclusion plutôt par habitude que par raisonnement[4].

---

appris à percevoir la distance de chaque partie de l'objet, cette perception me donne à la fois la convexité, la figure sphérique et la troisième dimension ».

[1] Il faudrait peut-être nuancer cette dernière affirmation, au motif que Descartes, dans la *Dioptrique*, laisse indéterminée la nature du rapport entre les moyens de percevoir la distance et la distance telle qu'elle est perçue. On ne voit pas bien s'il s'agit d'un rapport de cause à effet ou de signe à signifié. Cf. discours sixième, p. 140 : « Enfin, quand nous imaginons déjà d'ailleurs la grandeur d'un objet, ou sa situation, ou la distinction de sa figure et de ses couleurs, ou seulement la force de la lumière qui vient de lui, cela peut nous servir, non pas proprement à voir, mais à imaginer sa distance. Comme, regardant de loin quelque corps, que nous avons accoutumés de voir de près, nous en jugeons bien mieux l'éloignement, que nous ne ferions si sa grandeur nous était moins connue. Et regardant une montagne exposée au soleil, au-delà d'une forêt couverte d'ombre, ce n'est que la situation de cette forêt, qui nous la fait juger plus proche ». Berkeley et Reid font de l'énumération cartésienne des moyens de percevoir la distance un ensemble de *signes* ; Descartes, quant à lui, n'emploie pas un tel vocabulaire.

[2] Jugement que l'aveugle qui a recouvré la vue, faute d'avoir pu expérimenter la connexion entre les moyens énumérés ci-dessus et les différentes distances appréciables tactilement, ne peut pas effectuer.

[3] Cf. *Recherches*, chap. VI, section 20, p. 312 : « Primitive ou acquise, la perception n'implique pas l'exercice de la raison ; elle est commune aux hommes, aux enfants, aux idiots et aux animaux ». Ou encore, p. 311 : « On doit distinguer la perception non seulement de la sensation, mais encore de la connaissance des objets sensibles que le raisonnement nous donne. Il n'y a point de raisonnement dans la perception, ainsi que nous l'avons observé : la croyance qu'elle nous inspire est l'effet de l'instinct […] ».

[4] *Ibid*., section 22, p. 330.

Le processus qui a conduit à l'erreur d'appréciation se réduit à une succession de mauvaises traductions, dans lesquelles, à la manière d'une version latine, les faux-sens s'enchaînent les uns les autres. C'est ainsi que l'épais brouillard qui rendait indistincts les traits de l'oiseau, fut d'abord pour Thomas Reid le signe d'une certaine distance qui, jointe à la grandeur visible de l'objet, constitua le signe d'une certaine grandeur, dès lors perçue comme supérieure à ce qu'elle était en fait, et qui lui rappela celle d'un homme à cheval. Mais dès qu'on lui dit qu'il s'agissait d'une mouette, la traduction s'effectua aussitôt en sens inverse et automatiquement, sans le moindre calcul de sa part : la connaissance de la taille réelle de l'oiseau, jointe à la perception de sa grandeur visible, devint le signe de la distance à laquelle se trouvait la mouette ; l'indistinction de la figure, au lieu d'être le signe d'une grande distance, fut attribuée à l'épais brouillard ambiant, et le cavalier se changea alors en mouette. Et pourtant, l'apparence visible de l'objet n'a jamais changé. Thomas Reid montre ici comment une erreur dans l'appréciation de la distance peut modifier radicalement la perception visuelle. Les différents paramètres visuels, telle la couleur, la distance, la grandeur ou encore la figure, ne sont pas donnés ensemble dans l'instantanéité d'une photographie[1] ; ils s'engendrent et se conditionnent réciproquement, de telle sorte que la perception finale constitue l'effet d'une chaîne de traductions (« *chain of signs*[2] »), dans laquelle chaque signe devient tour à tour signifié et signifiant. Percevoir les distances, ce n'est donc pas seulement prendre du recul sur les choses, ou encore conférer à de fines pellicules l'épaisseur des objets du monde, c'est aussi et avant tout percevoir leurs figures, les identifier et pouvoir les nommer. Aussi Thomas Reid fait-il de la distance la plus remarquable des perceptions acquises : en percevant les distances, c'est tout un monde qui se façonne et prend sens devant nous, devient connaissable, et par là même habitable. Et quand on a ainsi compris que percevoir, ce n'est ni déduire, ni calculer, ni recevoir passivement des images d'objets, mais rapporter des signifiants à des signifiés, il est devenu indifférent de qualifier de « croyance » ou de « jugement » un tel acte de l'esprit.

Cette conception sémiotique de la perception rend compte du caractère résolument négatif de la première réponse que Reid apporte au problème de Molyneux :

> En un mot, ses yeux, quoique aussi parfaits que possible, ne pourraient lui donner d'abord aucune notion des objets visibles qui remplissent l'univers. Ils lui offriraient cependant les mêmes apparences qu'ils nous montrent à nous-mêmes, et lui parleraient le même langage ; mais ce langage lui étant inconnu, il ne l'entendrait point du tout, et son attention se concentrerait sur les signes, parce qu'il n'en connaîtrait point la signification. Nous, au contraire, pour qui ce langage est parfaitement familier, nous ne prenons plus garde aux signes, et toute notre attention se concentre sur les choses qu'ils expriment[3].

[1] Au demeurant, personne n'a jamais soutenu une telle thèse.
[2] *An Inquiry Into The Human Mind on The Principles of Common Sense*, *op. cit*., chap. VI, section 22, p. 184.
[3] *Recherches*, chap. VI, section 3, p. 153-154.

L'aveugle en question ne percevra ni sphère ni cube, parce qu'il n'aura pas expérimenté le lien régulier qui existe entre les perceptions visuelles et les perceptions tactiles, expérience nécessaire à l'instauration d'un rapport de signification entre ces deux termes. Il accédera bien au signe que constitue l'apparence visible, mais ne lui attribuera aucune signification, ni même le statut de signe, à moins qu'on ne l'informe de l'existence de rapports de signification entre les perceptions visuelles et les perceptions tactiles[1]. À l'instar de l'aveugle-né de Berkeley, il se trouvera dans une situation analogue à celui à qui l'on demanderait la signification de deux mots provenant d'une langue qu'il ignore.

Aussi Thomas Reid adopte-t-il, à la manière des empiristes, une théorie génétique de la perception, qu'il conçoit de surcroît comme une *sémiotique*, selon un héritage berkeleyen qui, loin d'être dissimulé, est au contraire nettement revendiqué. Si l'empirisme des Lumières se démarque du rationalisme dix-septièmiste par son application de la méthode génétique à la perception, ce n'est donc pas ainsi qu'il peut se distinguer des formes plus tardives prises par cette posture philosophique – d'autant plus que la genèse perceptive mise en œuvre par Thomas Reid attribue également au sujet percevant des prérogatives restées ignorées du rationalisme classique.

Une telle attribution est particulièrement visible dans la façon dont le philosophe écossais distingue entre « perceptions originaires » et « perceptions acquises »[2]. Les premières, dont les figures tactiles et visibles font parties, sont les effets instantanés soit de sensations (dans le cas des figures tactiles) soit de mouvements cérébraux (dans le cas des figures visibles). La traduction s'effectue par la seule vertu des principes de la nature humaine, d'une manière qui dépassera toujours notre pouvoir de connaître. Ainsi, les mouvements cérébraux, d'après Reid, signifient certaines figures visibles, sans la médiation des sensations de lumières et de couleurs qui, chez Locke, mais aussi chez Descartes, servent à les construire ou qui, chez Berkeley, les contiennent naturellement : le cercle perçu par la vue ne constitue par pour Reid le fruit d'une construction, il est donné à l'homme *via* l'institution divine. Les perceptions acquises relèvent quant à elles d'un processus d'apprentissage fondé sur l'expérience : le dispositif inné de signification ne suffit pas à nous donner toutes les perceptions dont nous sommes capables, mais outre cela il est besoin que nous expérimentions nous-mêmes certains

[1] Cf. *ibid*., chap. VI, section 9, p. 106, à propos de l'œil animé : « Admettons donc pour un moment l'existence d'un tel être, tout imaginaire qu'il soit, et essayons de découvrir quelles notions il aurait des objets visibles, et quelles conséquences il en tirerait. Nous ne devons pas nous le représenter opérant comme nous, ni naturellement disposé, comme nous le sommes, à considérer l'apparence visible comme un signe de quelque autre chose : elle n'est pas un signe pour lui, parce qu'elle ne peut rien lui apprendre, ni rien lui désigner ; nous devons le supposer, au contraire, porté en vertu de sa constitution naturelle à faire attention à l'étendue et à la figure visible des corps, comme nous le sommes à donner toute la nôtre à l'étendue et à la figure tangibles ».

[2] Cf. *ibid*., chap. VI, section 20, p. 309 : « Nos perceptions sont de deux sortes : les unes sont naturelles et primitives, les autres acquises par l'expérience. Lorsque je perçois que tel goût est celui du vin ; telle odeur, celle d'une pêche ou d'une orange ; tel bruit, celui du tonnerre ; tel son, celui d'une cloche ; telle voix, celle d'un ami, etc. toutes ces perceptions et autres semblables sont acquises et non primitives et naturelles. Mais celles que j'ai, par le toucher, de la dureté des corps, de leur étendue, de leur figure, de leur mouvement, etc. ne sont point acquises, mais naturelles et primitives ».

rapports – par exemple, que nous relions tel bruit déterminé avec la figure que nous nommons « voiture ». Thomas Reid justifie l'existence de ce second type de perceptions, où l'on pourrait voir une insuffisance de la nature, et en dernière instance de Dieu lui-même, incapable qu'il serait de pourvoir à la totalité du dispositif nécessaire à la conservation de soi, en invoquant la « frugalité » des lois naturelles – en somme, l'économie des moyens divins[1]. Ainsi les hommes, en construisant leurs perceptions, concourent eux-mêmes à leur survie. Dans le sillage de Locke qui, dès 1690, attribuait aux facultés humaines le pouvoir d'engendrer elles-mêmes les idées qui feront la matière de la connaissance, Thomas Reid participe ainsi du procès d'émancipation de l'homme caractéristique du Siècle des lumières : pour le philosophe écossais, la plupart de nos perceptions sont les fruits de notre expérience.

Mais que signifie exactement le fait que la distance, grâce à l'expérience concomitante de la vue et du toucher, devienne visuellement perceptible ? Est-ce à dire que la distance constitue, pour Reid, une sensation tactile imaginée à l'occasion des sensations de la vue, ainsi que le prétend Berkeley ? À l'aide d'une distinction inouïe entre les concepts de sensation et de perception, qui doit se lire comme un dépassement de la distinction empiriste de la sensation et de l'idée, Reid refuse une telle option et élabore une théorie de l'apprentissage perceptif radicalement originale.

La distinction reidienne sensation/perception

Pour Reid, la distance, et plus généralement toutes les qualités premières, ne sont pas vues, mais simplement perçues – c'est-à-dire qu'elles constituent des objets que l'esprit rencontre non pas *dans* la sensation, mais *par le moyen* d'une sensation ou de plusieurs sensations. Qu'est-ce à dire exactement ?

Rien de ce que les philosophes empiristes avaient pu entendre par là. Car pour le philosophe écossais, nous percevons les qualités premières des corps de la même façon que les mots nous font accéder à des notions qui par elles-mêmes sont parfaitement *insensibles* :

> Dans le témoignage de la nature donné par les sens, comme dans le témoignage des hommes donné par le langage, les choses nous sont manifestées par des signes ; et, dans l'un comme dans l'autre, l'esprit, en vertu d'un principe naturel ou par l'effet de l'habitude, passe du signe à la conception et à la croyance de la chose signifiée[2].

[1] Sur ce point, voir *Recherches*, chap. VI, section 21.
[2] *Ibid*., section 24, p. 341.

En somme, d'après lui, et contrairement à ce que soutient Berkeley, les qualités que nous percevons sont *insensibles non seulement à la vue, mais à l'ensemble des sens, y compris au toucher*. La distinction mise en place par Thomas Reid entre la sensation et la perception peut donc être lue comme un dépassement de celle que Condillac a introduite entre la sensation et l'idée. Pour le philosophe du sens commun, la sensation ne possède aucun contenu idéel et se réduit à une simple modification de l'âme. Mais loin d'en faire le propre des sensations originaires (Condillac), Thomas Reid considère cette réduction comme tout à fait indépassable : selon lui, jamais les sensations ne seront représentatives des qualités des corps. Par là, le philosophe écossais distingue nettement la représentation de la signification : les sensations pourront signifier des substances matérielles, mais non les représenter comme pourraient le faire des images.

Pour Thomas Reid, il est ainsi définitivement impossible d'avoir, par quelque sens que ce soit, la moindre sensation de figure – tout comme de n'importe quel mode de l'étendue. Il s'agit là d'une thèse absolument originale dans toute l'histoire de la philosophie. Nous voudrions en souligner le caractère à la fois radical et conséquent, eu égard aux doctrines de l'âge classique et des Lumières[1]. D'ores et déjà, soulignons qu'elle est la conséquence d'une première thèse, que Reid cherche à établir dès les premiers chapitres de son ouvrage, suivant laquelle aucune sensation ne ressemble à un objet matériel, ou à l'une de ses propriétés. Nous savons que c'est Descartes qui initia cette doctrine, et qu'elle fut ensuite réaménagée par John Locke, qui, dans son *Essay,* en restreint la portée aux idées de qualités secondes – les idées de qualités premières étant quant à elles de parfaits reflets des propriétés matérielles qui les ont occasionnées. Le travail entrepris ensuite par Berkeley consista à montrer qu'aucune sorte de sensations ne saurait ressembler à une chose matérielle, au sens où celles-là, qu'elles soient de qualités secondes ou de qualités premières, ne sont en rien représentatives. C'est ici que le raisonnement de Thomas Reid va s'insérer : si aucune sensation ne porte en elle la ressemblance de la chose que l'on conçoit d'ordinaire comme étant sa cause, il est alors impossible de sentir l'un quelconque des modes de l'étendue. Prétendre l'inverse reviendrait en effet à contredire la proposition initiale : si l'on soutient par exemple que la figure est un sensible, autrement dit que l'on peut voir ou toucher des objets figurés, alors la sensation de figure ressemble nécessairement à la figure dont elle est le signe. Autrement dit, la sensation de figure et l'objet matériel ont alors au moins en commun d'être figurés, serait-ce d'une façon différente. Qu'un cercle m'apparaisse sous la sensation d'un ovale en vertu de ma position à son égard, cette sensation ressemble bien au cercle en question, puisqu'elle a pour objet une figure. Pour le philosophe écossais, la non-ressemblance entre la sensation et sa cause repose sur la thèse selon laquelle une chose spirituelle ne saurait ressembler à une chose matérielle, et donc, en dernière instance, sur le dualisme ontologique :

[1] Elle constitue par ailleurs, ainsi que nous allons tenter de le montrer, le fondement de la philosophie reidienne du sens commun.

> Il serait évidemment absurde de supposer que cette sensation [*sc*. celle de l'odeur de rose] eût une figure, une couleur, une étendue, ou quelque autre qualité corporelle ; il [*sc*. un homme qui aurait été privé d'odorat jusqu'à ce qu'il sente, tout à coup, une odeur de rose] ne peut pas plus lui attribuer une place qu'à la joie ou à la tristesse ; enfin il ne peut supposer qu'elle continue d'exister lorsqu'elle cesse d'être sentie. Elle n'est donc pour lui qu'une affection simple et spéciale de son esprit, qu'il ne peut ni expliquer, ni rapporter à sa cause. Il lui paraît impossible, en effet, que cette affection existe dans un corps ; c'est une sensation, et une sensation ne peut exister que dans un sujet sentant[1].

La supposition d'un homme acquérant soudainement le sens de l'odorat ainsi que l'exemple de l'odeur de rose et le propos d'ensemble font immédiatement songer aux premières pages du *Traité des sensations*[2], où Condillac soutient, comme Thomas Reid, que la statue, dans une telle circonstance, serait incapable d'attribuer une cause matérielle à son sentiment. Pour les deux philosophes, les sensations olfactives sont donc parfaitement reconductibles à des sentiments tels que la joie ou la peine[3]. Mais ces lignes entremêlent aussi des considérations plus proprement berkeleyennes : pour l'évêque de Cloyne[4] comme pour le philosophe du sens commun, la sensation, en tant qu'elle est une affection de l'esprit, ne saurait être un mode de la substance matérielle. C'est dans une telle perspective que Berkeley se plaît à répéter « qu'une idée ne peut ressembler qu'à une idée[5] » – et nous trouvons chez Reid la même thèse, mais appliquée à la sensation[6]. Thomas Reid, à la suite de Berkeley, prétend donc qu'aucune sensation ne ressemble à une substance matérielle, pour la raison que la relation de ressemblance ne peut avoir lieu qu'entre des choses de même nature. Un tableau peut encore ressembler à son modèle, parce que l'un et l'autre appartiennent au domaine du matériel, mais une sensation est d'une tout autre nature que la chose qui l'a occasionnée. Mais là s'arrête le point d'accord entre les deux philosophes.

Si Berkeley accepterait sans aucun doute qu'une odeur de rose ne possède ni figure, ni couleur, ni étendue, au motif que selon lui, les cinq séries de sensations sont totalement hétérogènes les unes aux autres, il refuserait en revanche la généralisation d'une telle description à l'ensemble des

---

[1] *Ibid*., chap. II, section 2, p. 42.
[2] Cf. *Traité des sensations*, première partie, chap. 1, § 3, p. 45 : « Que les philosophes à qui il paraît si évident que tout est matériel se mettent pour un moment à sa place, et qu'ils imaginent comment ils pourraient soupçonner qu'il existe quelque chose qui ressemble à ce que nous appelons *matière* ».
[3] Il demeure cependant une différence de taille entre ces deux auteurs sur ce point : tandis que Condillac estime que la statue bornée aux sensations olfactives n'aurait l'idée d'aucune chose extérieure à l'esprit et qu'il lui faudra attendre d'accéder aux sensations tactiles pour rencontrer l'extériorité, Thomas Reid considère, ainsi que nous l'avons vu, que toute sensation enveloppe un jugement d'existence. Simplement, dans le cas de l'odorat, ce jugement d'existence laisse indéterminée la *nature* de la cause. En distinguant radicalement la sensation de la perception, Reid résout la difficulté majeure du *Traité des sensations*, difficulté que l'on peut formuler comme suit : pourquoi les sensations tactiles nous feraient-elles davantage accéder à une objectivité, puisqu'en tant que telles elles ne sont autre chose que des modifications de l'âme ? Il revient à Berkeley d'avoir posé qu'aucune sorte de sensations ne possédait une telle prérogative ontologique : dans la sensation, je n'accède jamais à du non-senti.
[4] Cf. *Traité des principes de la connaissance humaine*, *op. cit*., première partie, section 3, p. 320.
[5] *Ibid*., section 8, p. 323.
[6] Cette différence s'explique par le fait que le philosophe écossais refuse l'existence des idées, au motif justement qu'une idée, c'est une image des choses, et que rien de mental ne saurait ressembler à une chose. Mais nous voyons que la querelle ici n'est que terminologique, dans la mesure où Berkeley n'a jamais considéré les idées comme des images des choses.

cinq sens. Autrement dit, selon l'évêque de Cloyne, il existe au moins[1] une sorte de sensations qui possède figure et étendue, à savoir les sensations tactiles[2]. Pour Thomas Reid au contraire, aucune sensation quelle qu'elle soit ne saurait être étendue ou figurée.

Une posture d'esprit très particulière, qui consiste en une sorte de réduction[3] de l'attention à ce qui est authentiquement senti, permet d'accéder, selon Thomas Reid, à cette distinction des modes de l'étendue avec les sensations de l'âme[4] :

> Lorsque je tiens une bille dans ma main, je sens à la fois qu'elle a de la dureté, de la figure, et de l'étendue ; la sensation est fort simple, et n'a pas la moindre ressemblance avec une seule des qualités du corps ; cependant elle nous suggère trois qualités premières aussi parfaitement distinctes l'une de l'autre, qu'elles sont différentes de la sensation elle-même[5].

Si je porte mon attention sur la sensation qui survient en mon esprit lorsque je serre une bille, c'est-à-dire sur la manière dont mon âme est modifiée en ce moment précis, je constaterai que cette sensation est absolument simple, inanalysable, et par suite indéfinissable. Si je reviens à présent à l'objet de ma perception, je dirai que je tiens une chose solide, sphérique et étendue. Thomas Reid donne ainsi à son lecteur le moyen d'éprouver la dissociation sensation/perception : si l'on peut distinguer entre la solidité et la figure d'une chose par le moyen d'une sensation qui, elle, est indécomposable, c'est que ce n'est pas la sensation qui est étendue et figurée, mais bien la chose elle-même.

Ainsi, Berkeley et Thomas Reid tirent de la thèse de la non-ressemblance entre la sensation et la chose des conclusions opposées : tandis que le premier conclut de là que la substance matérielle, quant elle existerait, serait à tout jamais cachée par son idée, le second en vient à dire que les modes de l'étendue sont par nature insensibles. Sentir une figure consisterait en effet en une rencontre directe entre une substance spirituelle et une substance matérielle, rencontre que, depuis Descartes, nous savons impossible. Tout se passe donc, dans les *Recherches sur l'entendement humain*, comme si Thomas Reid reprochait à Berkeley[6] de ne pas avoir pris toute la mesure de la thèse de la non-

[1] Nous avons vu que Berkeley reconnaît également l'existence d'une étendue visible.
[2] Cf. NTV, section 45, p. 223 : « […] ayant fait, depuis longtemps, l'expérience que certaines idées perceptibles par le toucher, telles que la distance, la figure tangible et la solidité […] ».
[3] Si nous utilisons ce terme, c'est que nous pensons assister, avec Berkeley et Reid, à la naissance d'une sorte de phénoménologie de la perception : pour la première fois, des philosophes nous invitent à faire de nos sensations l'objet de notre attention et de notre réflexion philosophique.
[4] Berkeley aurait ainsi mal interprété la thèse pourtant exacte de la non-ressemblance entre la sensation et son objet, en omettant d'interroger le caractère sensible de l'étendue. Il aurait eu, selon Reid, une intuition juste qu'il aurait hélas interprétée à l'envers.
[5] *Recherches*, chap. V, section 5, p. 112.
[6] Cf. *ibid*., chap. VI, section 11, p. 216 : « Dans sa théorie de la vision, il [*sc.* Berkeley] semble accorder, à la vérité, qu'il y a un monde extérieur ; mais il croit que ce monde extérieur est purement tangible et point du tout visible ; selon lui le monde visible, qui est l'objet propre de la vue, n'a point d'existence hors de nous ; il n'en a que dans notre esprit. Si on admet cette supposition, celui qui affirme voir les objets droits et non pas renversés, affirme qu'il y a dans l'esprit un haut et un bas, un

ressemblance : si une sensation ne peut ressembler qu'à une sensation, alors une sensation qui a pour objet un mode de l'étendue ressemble à une substance matérielle, et n'est dès lors qu'une pure et simple contradiction dans les termes.

Quand Berkeley écrit que les sensations, qu'elles soient idées de qualités premières ou idées de qualités secondes, ne ressemblent pas à des prétendues propriétés matérielles, il ne songe pas un instant à qualifier d'inétendues de telles sensations de l'âme : lorsqu'il montre, dans le premier des trois dialogues, que nos idées de qualités premières ne reflètent pas l'essence des choses au motif qu'elles varient en fonction des individus, il n'en conclut pas que l'étendue n'est pas sentie, mais cherche à montrer que toute étendue ne peut être que sentie[1]. C'est un tel raisonnement que refuse Thomas Reid : tout en étant d'accord avec Berkeley pour dire que les notions signifiées par des mots ne sont pas sensibles et que seuls les mots le sont, il souligne que les mots ne laissent pas de nous faire entendre ce qu'ils signifient[2] : en somme, les sens délivrent bien à l'esprit autre chose que de l'immédiatement sensible. Certes, les sens ne font pas d'inférence, et Thomas Reid est le premier à l'admettre, mais cela ne signifie pas qu'ils ne suggèrent rien, autrement dit qu'ils ne renvoient pas aux substances matérielles – tout en ne leur ressemblant pas, comme les mots signifient les notions auxquelles ils renvoient d'une manière exclusivement arbitraire. Ainsi, Thomas Reid transfère la théorie berkeleyenne de l'hétérogénéité des sensations entre elles au rapport sensations/choses.

Il est à présent possible de comprendre le sens de la distinction reidienne de la sensation et de la perception :

> Quoique d'une nature entièrement différente, le fait de la sensation et celui de la perception des objets extérieurs par les sens ont été généralement considérés comme un seul et même fait[3].

La sensation est l'acte de l'esprit sentant, et à ce titre n'a d'existence que subjective : lorsque je dis que je ressens de la douleur, celle-ci n'est pas distincte de ma sensation, malgré la forme grammaticale de l'expression, qui incite à la considérer comme un objet indépendant de mon sentiment. La perception, au contraire, vise autre chose qu'elle-même. Elle est toujours perception *de quelque chose*, pourrions-nous dire en plagiant l'énoncé fameux de la phénoménologie. Autrement dit, l'objet de la perception est distinct de l'acte de percevoir et ne se réduit pas à l'une de ses modifications. Lorsque je dis « je vois un arbre », cela signifie que je perçois un objet radicalement distinct de l'opération par laquelle je le perçois, et ce en dépit du verbe « voir », qui peut laisser

---

côté droit et un côté gauche. Or, j'avoue que je ne suis pas assez au fait de la topographie de l'esprit, pour être en état d'attacher un sens à ces mots, lorsqu'on les lui applique ».

[1] Cf. *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*, *op. cit*., premier dialogue, p. 35 : « *Hylas*. - Il semble alors que vous entendiez par *choses sensibles* uniquement les choses qui peuvent être perçues immédiatement par le sens. *Philonous*. - Tout juste ».

[2] Cf. *Recherches*, chap. II, section 9, p. 75 : « Les sensations de l'odorat, du goût, de l'ouïe, de la vue, sont beaucoup moins importantes en elles-mêmes que comme signes représentatifs ; elles sont en cela comme les mots d'une langue, au son desquels on fait moins d'attention qu'au sens qu'ils présentent ».

[3] *Ibid*., chap. VI, section 20, p. 302.

penser qu'il s'agit d'une simple sensation[1]. Dans ce cadre, on comprend que la distance puisse être perçue, mais non pas sentie, y compris par le tact : puisqu'elle n'est autre chose que l'espace qui me sépare des différents points de l'objet que je perçois, elle n'a rien d'une pure modification de mon âme, mais elle est bien plutôt ce par quoi je perçois le monde comme extérieur à moi. Thomas Reid résout ainsi la contradiction entre l'évidence intellectuelle de l'invisibilité de la distance et l'évidence sensible de sa perceptibilité en distinguant *radicalement* la perception de la simple sensation : la distance ne sera jamais *sentie* ; en revanche elle sera progressivement *perçue*, de sorte qu'un apprentissage a bien lieu, mais il est d'ordre perceptif, et ne concerne en rien la sensation. Il est cependant loisible de douter que cette conception, pour ingénieuse qu'elle soit, résolve véritablement la difficulté. Car, en retirant à la perception toute dimension sensible – en cela que ce qui est perçu n'est accessible à aucun sens –, Thomas Reid heurte notre vécu perceptif, lequel nous présente la distance, la figure et la grandeur des corps comme des qualités qui affectent nos sens, et non pas seulement notre esprit. Quoi qu'il en soit, l'essentiel ici est que par cette distinction, Reid rompt radicalement avec les thèses empiristes. Eu égard au statut de l'idée, les conséquences d'une telle rupture sont énormes.

Autant les théories empiristes de l'apprentissage perceptif faisaient fond sur une définition de l'idée comme image, autant celle de Thomas Reid, qui implique *a contrario* que le perçu soit tout autre chose qu'une image, repose sur un refus d'une telle conception de l'idée : si, pour le philosophe écossais, la perception nous met en contact avec de véritables choses, il faut en conclure que les idées n'existent pas[2]. Toute la « *way of ideas* », philosophie qui, selon Reid, a inventé les idées et nous a séparé du monde, est ainsi récusée. Bien qu'il voie en Descartes l'initiateur de cette pensée funeste, Reid opère par là un certain retour au cartésianisme, qu'il radicalise, en faisant de la perception une rencontre de la chose même, et non seulement de la chose en tant qu'elle est pensée.

Pour Thomas Reid, la distance, mais aussi la figure, la grandeur, et toutes les qualités premières ne sont donc senties par aucun sens et constituent seulement des qualités de la matière auxquelles nous accédons parce que nos sensations nous les signifient. Les substances matérielles ne se donnent donc pas *dans* la sensation, mais *par* le sens *dans* une conception de l'esprit. S'il est toujours à l'oeuvre, le modèle sémiotique est ainsi totalement requalifié : bien plutôt qu'une

[1] Nous remarquons, au cours du Siècle des lumières, la présence d'une critique du langage de plus en plus aiguë, qui anticipe celle de Nietzsche à la fin du siècle suivant : tandis que Locke mettait en garde, dans son *Essay*, contre les abus du langage qui consistent à employer des mots sans avoir en l'esprit les idées correspondantes, et que Berkeley signale, dans l'introduction de son *Traité*, que le langage incline au matérialisme, Reid indique ici clairement qu'il déforme la réalité.

[2] Cf. *Recherches*, chap. VII, p. 389 : « J'avais dessein d'examiner avec plus de détail cette doctrine de l'existence des idées ou images des choses dans l'esprit, aussi bien que celle qui en découle et qui attribue tout jugement et toute croyance à la perception de la convenance ou de la disconvenance de nos idées ; mais ayant montré dans le cours de ces recherches que les opérations de l'esprit que j'ai examinées, loin de confirmer ces deux doctrines, les contredisent à plusieurs égards, j'ai pensé que je ferais bien d'abandonner cette partie de mon dessein ». Par là même, et comme le souligne Patrick Chézaud (*op. cit.*), le philosophe écossais réinstaure l'expérience comme mode d'accès au monde, là où les empiristes, paradoxalement, lui avaient (selon lui) refusé une telle fonction.

circulation entre des signes, la perception consiste, selon Reid, en un dépassement du sensible vers la réalité des choses. De la sorte, son sémiotisme peut apparaître bien plus structuré que celui de ses prédécesseurs[1]. Thomas Reid établit en effet un strict parallélisme entre le langage perceptif et le langage articulé, parallélisme qui se manifeste à deux niveaux. D'abord, de même qu'il existe un langage par lequel les hommes, à l'aide de cris, de gestes et de diverses expressions, se communiquent les uns les autres leurs pensées, sans que cette communication ne requière le moindre apprentissage, de même existe-t-il un langage naturel, par lequel Dieu, à l'aide de sensations visuelles et tactiles, enseigne aux hommes la présence et la nature de certaines substances corporelles, de façon tout à fait instantanée. C'est ainsi qu'en serrant une bille avec la main, je perçois aussitôt un objet matériel de forme sphérique, exactement de la même façon que je perçois la joie d'autrui dès que je le vois rire[2]. Ensuite, de même qu'il existe un langage humain institué, par lequel les hommes, à l'aide de mots, apprennent progressivement à désigner des choses, de même existe-t-il un langage naturel dont les signes sont des sensations, mais dont Dieu a laissé aux hommes la tâche de leur faire signifier des substances corporelles. C'est ainsi qu'un son deviendra progressivement pour moi le signe d'une voiture, exactement de la même façon que le mot « voiture » en viendra à signifier telle chose matérielle déterminée. En somme, nous pouvons dire que Thomas Reid porte jusqu'à ses ultimes conséquences la comparaison entre le langage que constituent les sensations par lequel Dieu parle aux hommes, et le langage par lequel les hommes se parlent entre eux[3].

Ce n'est donc pas le sémiotisme en tant que tel, qui, selon Reid, constitue la racine tant de l'immatérialisme que du scepticisme, mais sa mécompréhension, dont le philosophe du sens commun situe l'origine dans la croyance illusoire en l'existence des idées – lesquelles, prétendument depuis Descartes[4], sont conçues comme des *images* des objets du monde séparant l'esprit de la réalité, de façon à faire croire que la connaissance chemine de signes en signes, quand elle atteint directement ce qui est signifié. En somme, le philosophe écossais entend amender les théories de ses devanciers de façon à ce qu'elles ne conduisent plus au scepticisme, tout en conservant leur trait le plus caractéristique, à savoir la conception sémiotique de la sensation[5].

---

[1] Patrick Chézaud voit même dans la « théorie sémiotique » de Reid « la plus élaborée et la plus proprement philosophique de toutes [*sc*. celles du philosophe écossais] », *op. cit*., p. 113. D'après Chézaud en effet, elle seule permet de sortir de l'impasse d'une perception à la fois immédiate (nous accédons aux choses et non à leurs seules idées) et médiate (la sensation s'insère entre l'esprit et la chose). Dès lors que la sensation, pour faire bref, est conçue comme un signe de la perception, elle devient une médiation qui cesse de faire écran.

[2] Nous savons que des philosophes comme Berkeley et Voltaire contestent une telle immédiateté dans la compréhension des passions.

[3] Laissons Patrick Chézaud préciser : « Les principes du sens commun accompagnés de la croyance irrésistible qu'ils inspirent sont les règles universelles de ce langage », *op. cit*., p. 166.

[4] Nous avons vu que Descartes ne fait pas sienne une telle conception de l'idée.

[5] En dépit de leur usage récurrent de la comparaison entre le langage naturel que constituent les sensations et le langage institué par les hommes, les prédécesseurs de Thomas Reid ont tous considéré qu'une absence de ressemblance entre la sensation et la substance matérielle signifiait l'impossibilité pour celle-ci de nous faire accéder à celle-là, alors qu'il n'y a pas que des images qui donnent à penser, comme l'attestent les mots forgés par les hommes, qui signifient des choses tout en ne leur ressemblant pas. Certes, Descartes avant lui avait déjà fait sienne une telle remarque, mais dans le seul but de saper le fondement de la thèse scolastique selon laquelle la perception visuelle est rendue possible par la réception de *species* ou d'images se détachant des objets pour venir affecter notre intellect. C'est dire que Thomas Reid a transposé la critique cartésienne de la nécessité de la ressemblance, de la relation image rétinienne/sensation au rapport sensation/objet. Tout se

Les genèses mises en œuvre par les empiristes demeurent ainsi résolument distinctes de celles que l'on peut trouver du côté rationaliste : le processus perceptif que Thomas Reid élabore ne donne lieu à aucune perception sensible. Entendre une voiture qui passe dans la rue ne consiste pas pour lui, comme pour Berkeley, à anticiper en imagination les sensations tactiles de la voiture, mais à concevoir, à l'aide du bruit, la voiture elle-même, qui, selon Reid, est une substance insensible précisément parce qu'elle est matérielle. Une telle distinction de la sensation et de la perception conduit finalement le philosophe écossais à répondre par l'affirmative au problème de Molyneux.

L'ultime réponse à Molyneux

La réponse positive que Thomas Reid apporte au problème de Molyneux est à la fois la dernière de ses *Recherches sur l'entendement humain*, et l'ultime résolution proprement philosophique de tout le XVIII^{e} siècle :

> Si donc l'on avait donné la vue au docteur Saunderson, et qu'il eût regardé attentivement les figures du premier livre d'Euclide, il aurait pu, par la seule pensée et sans les toucher, reconnaître que ces figures visibles étaient les mêmes que celles qui lui ont été révélées auparavant par le toucher[1].

Cette réponse positive au problème de Molyneux ne contredit pas la précédente, dans la mesure où Thomas Reid suppose ici que le sujet de l'expérience est le fameux mathématicien aveugle Saunderson, et non plus un aveugle-né quelconque, dépourvu de notions géométriques. Peut-on dire que les connaissances mathématiques de Saunderson sont venues suppléer son ignorance du langage universel de la nature ?

Le caractère affirmatif de cette troisième réponse à Molyneux repose sur l'existence d'une ressemblance entre les figures visibles et les figures tangibles. Il ne s'agit pas, pour Thomas Reid, de revenir à la doctrine lockéenne des sensibles communs et de soutenir que la figure est une idée commune à la vue et au toucher, mais de reconnaître l'existence d'un rapport nécessaire entre deux *objets*, dont on sait qu'ils constituent les causes de nos sensations :

> Il existe certainement une ressemblance et une connexion nécessaire entre la figure et la grandeur visibles d'un corps, et sa figure et sa grandeur réelles[1].

---

passe donc comme s'il était le seul à prendre toute la mesure du dispositif cartésien : à partir de Locke, les philosophes ont estimé que les idées devaient ressembler aux choses pour les faire connaître, alors même qu'ils se réappropriaient la doctrine cartésienne de l'institution de nature – doctrine qui montre au contraire qu'une ressemblance parfaite entre le signifiant et le signifié n'est pas nécessaire ; Thomas Reid au contraire a compris qu'un signe signifie d'autant mieux qu'il ne ressemble pas.

[1] *Ibid*., chap. VI, section 11, p. 215.

Le lien entre la figure visible et la figure tangible n'est pas arbitraire. Il y a des raisons à ce que la seconde apparaisse à la vue sous les traits de la première, et non sous d'autres traits[2] :

> […] nous pouvons parfaitement dire pourquoi un cercle placé obliquement devant notre œil, doit nous apparaître sous la forme d'une ellipse[3].

En effet, puisque la figure visible se définit comme la position des différentes parties d'un objet à l'égard de l'œil[4], et puisqu'elle correspond à celle qui s'imprime sur cette toile bidimensionnelle qu'est la rétine[5], elle correspond tout aussi bien à la projection géométrique produite par la figure tactile sur un plan. Il est ainsi possible de déterminer, à l'aide des lois de la géométrie, la figure visible qui sera occasionnée par telle ou telle substance matérielle, dont la figure « réelle » est connue *via* les sensations tactiles :

> La grandeur, la figure et la position visibles peuvent se déduire, par un raisonnement mathématique, de la grandeur, de la figure et de la position réelles ; et l'on peut démontrer que tout œil qui voit parfaitement et distinctement les objets doit, dans la même situation, apercevoir ce cercle sous cette forme et non sous une autre[6].

Un aveugle-né peut donc savoir qu'un cube engendrera la perception visuelle d'un carré : une fois recouvré l'usage de la vue, le mathématicien aveugle percevra en face de lui les figures qu'il avait mentalement construites à partir de ses sensations tactiles[7]. Souligner en quoi la dernière réponse du philosophe écossais au problème de Molyneux diffère radicalement de celle de Diderot, alors même qu'elle consiste aussi à dire que seul un géomètre aveugle pourra reconnaître le cube et la sphère, permettra de montrer que c'est la teneur ontologique que Reid attribue à ces figures qui s'avère ici déterminante.

---

[1] *Ibid*., chap. VI, section 7, p. 172.
[2] L'on pourrait objecter à cette thèse le fait que Berkeley admet, tout comme Reid, l'existence d'un rapport non arbitraire entre les figures visibles et les figures tangibles. Pour l'auteur de la NTV, il n'est pas indifférent que le carré visible signifie le cube tangible, et le cercle visible la sphère tangible, mais les signes entretiennent avec leurs signifiés un lien qui, sans être iconique, n'est pas pour autant arbitraire : si une figure visible est qualitativement hétérogène à une figure tangible, elle entretient cependant avec elle une analogie de structure, au sens où elle contient le même nombre de parties qu'elle. Il y a donc, chez Berkeley aussi, une forme de ressemblance entre ces deux objets de perception. Cependant, une déduction de l'un à l'autre demeure chez lui impensable, pour la raison que ces figures constituent des sensibles, et par là même totalement hétérogènes entre elles : la figure tangible n'est pas une substance matérielle signifiée par les sensations visibles, mais une sensation tactile de laquelle il est impossible d'abstraire la figure pour en déduire la figure visible.
[3] *Ibid*., p. 174.
[4] *Ibid*., chap. VI, section 8, p. 98.
[5] Cf. *ibid*., chap. VI, section 7, p. 173 : « […] cette esquisse [*sc*. l'image d'un corps projeté sur la surface d'une sphère creuse dont l'œil est le centre] est la figure visible demandée ; car c'est la figure même qui est projetée sur la rétine dans la vision ».
[6] *Ibid*., p. 172.
[7] Une telle construction mentale, préalable ou concomitante à l'expérience de Molyneux, est une condition nécessaire au succès de celle-ci ; la déduction inverse, c'est-à-dire de la figure visible à la figure tangible, étant géométriquement impossible à réaliser.

Certes, Thomas Reid, à la suite du Philosophe[1], refuse les conceptions géométriques de la vision, et fait intervenir la géométrie « après coup », au niveau des faits de conscience. De surcroît, leur dessein est le même : réfuter l'idéalisme de Berkeley. Mais si, pour Diderot, seul un mathématicien aveugle serait capable de répondre positivement au problème qui nous occupe, c'est qu'il aurait expérimenté l'identité des figures qu'il manipulait tactilement à l'aide de son abaque avec celles que ses étudiants avaient dans le même temps sous les yeux – non parce qu'il aurait procédé, préalablement à l'expérience imaginée par Molyneux, à une projection mentale de la sphère sur une surface plane. Dans la perspective de Diderot, une telle projection n'aurait pas été suffisante à l'identification des figures : d'une part, celle-ci n'aurait pu supprimer les scrupules métaphysiques évoqués par l'auteur, et, d'autre part, elle serait restée prisonnière du sens commun de l'aveugle, dont le propre est de se représenter les figures comme des ensembles de points palpables : la figure projetée serait en somme demeurée *stricto sensu* « tactile », et donc hétérogène à la figure visible qui serait apparue à Saunderson. Pour Thomas Reid, au contraire, une telle projection suffit à la reconnaissance des figures, parce que le cercle perçu par la vue et celui projeté depuis la perception tactile sont parfaitement insensibles et, par là même, strictement identiques. De plus, puisque, d'après Reid, la figure tactile, dont la figure visible constitue la projection, n'est autre que le cube ou la sphère appréhendés dans leur matérialité, point n'est besoin d'en passer par l'expérience intersubjective pour s'assurer de sa réalité : Saunderson n'aurait jamais été professeur, qu'il aurait cependant résolu le problème de Molyneux.

Ainsi, la principale différence entre Diderot et Thomas Reid réside dans le statut qu'ils attribuent l'un l'autre aux figures en question : alors que le premier considère le cercle et le carré comme des sensibles, et se voit contraint de conditionner sa réponse au problème à l'effectuation d'une abstraction[2], le second les conçoit comme d'authentiques *objets*[3], c'est-à-dire comme des entités indépendantes du sujet percevant[4]. Ce qui signifie que le Saunderson de Thomas Reid perçoit les figures visibles tout aussi bien que les clairvoyants, quand celui de Diderot demeure fondamentalement dépendant de leur témoignage.

[1] À notre connaissance, Reid n'a jamais lu les œuvres de Diderot.
[2] La projection d'une sphère constitue pour l'aveugle diderotien une sensation tactile de cercle qu'il ne pourra apparier au cercle visible sans les abstraire l'un et l'autre de leur ancrage sensible. Pour Thomas Reid au contraire, le cercle tel qu'il est perçu par la vue est d'emblée identique à la projection de la sphère tangible, parce que ces deux objets ne sont pas sentis, mais conçus par l'esprit. Ils sont donc spécifiquement et rigoureusement identiques.
[3] Selon Reid, les figures mathématiques ne sont pas forgées par l'entendement, ni abstraites de sensations plus ou moins confuses, mais signifiées *via* l'institution de nature. En cela, c'est la sémiotique perceptive qui rend possible la science géométrique – au point que chaque genre de perceptions donnera lieu à une géométrie autonome : puisque les figures visibles constituent, en tant que *perceptions*, des objets tout aussi extérieurs à l'esprit que les figures tangibles, loin d'être réduites à des reflets changeants, elles pourront être conçues comme des entités géométrisables. D'où la « géométrie des visibles » élaborée par Thomas Reid, qui forme, semble-t-il, la première géométrie non-euclidienne de l'histoire des mathématiques.
[4] La conception reidienne de la fonction perceptive de la géométrie implique ainsi la possibilité de faire de l'optique une science *a priori*.

Certes, il ne voit pas les couleurs qui leur sont associées et ne peut en avoir aucune conception. Mais il peut concevoir leurs rapports en recourant à l'analogie[1] :

> Pour ce qui regarde l'apparence des couleurs, un homme né aveugle doit y être plus embarrassé, parce qu'il n'a point de perception qui ressemble à celle-là. Cependant par une sorte d'analogie il peut en partie suppléer à ce défaut. Pour ceux qui voient, la couleur écarlate signifie une qualité inconnue dans les corps, qui présente à l'œil une apparence qu'ils ont souvent observée et qu'ils connaissent parfaitement. Pour un homme né aveugle cette couleur signifie une qualité inconnue qui offre à l'œil une apparence qu'il ne connaît point. Mais il peut concevoir que l'œil est affecté par des couleurs différentes, comme le nez l'est par des odeurs différentes et l'oreille par des sons différents. Il peut donc concevoir que l'écarlate diffère du bleu, comme le son d'une trompette diffère de celui d'un tambour, ou comme l'odeur d'une orange diffère de celle d'une pomme[2].

Tout en admettant qu'un aveugle ignorera toujours la manière dont les couleurs paraissent à la vue, Thomas Reid soutient que ce défaut ne saurait le priver de la connaissance des rapports qui les déterminent. Car il est possible, selon lui, d'établir une série d'analogies permettant d'y accéder : si les couleurs (au sens d'apparences) sont entre elles comme les odeurs ou les sons entre eux (première série d'analogies), alors l'écarlate est au bleu ce que le son de la trompette est à celui du tambour, ou ce qu'est l'odeur d'une orange à celle d'une pomme (seconde série d'analogies, fondée sur la première). La connaissance des rapports suppléerait même à celle des apparences, puisqu'il n'est pas possible de savoir si deux personnes, dans ce qu'elles nomment « écarlate »[3], perçoivent la même apparence, et si les apparences qu'elles perçoivent ne diffèrent pas autant l'une de l'autre qu'une couleur diffère d'un son. Autrement dit, ce dont l'aveugle est privé, c'est d'une apparence produite par la qualité nommée « couleur », mais non pas d'une apparence *déterminée*, puisqu'on ignore ce qu'elle est : il se peut très bien que ce qu'on appelle « noir » soit perçu de façon tout à fait différente par deux personnes distinctes, sans que ni l'une ni l'autre ne s'en aperçoive jamais[4]. Ce qui signifie que les clairvoyants ne peuvent rien faire d'autre, pour parler des couleurs, que d'établir, comme l'aveugle, des séries d'analogies par lesquelles ils tenteront de faire comprendre à autrui les rapports qu'ils perçoivent entre telle et telle. D'où la conclusion paradoxale de Thomas Reid :

---

[1] À première vue, il semblerait que Thomas Reid ne puisse faire autrement que de retirer à l'analogie toute valeur heuristique : puisque selon lui, les sensations n'entretiennent de rapport de ressemblance, ni entre elles, ni avec les objets qui les causent, on ne voit pas très bien quel rôle celle-ci pourrait encore jouer dans l'apprentissage perceptif. C'est donc contre toute attente que le penseur écossais recourt à l'analogie pour penser la perception.

[2] *Ibid*., chap. VI, section 2, p. 144.

[3] Il s'agit là d'une thèse très classique que l'on trouve déjà chez Descartes. Cependant, là encore Thomas Reid va plus loin que ses prédécesseurs, puisqu'il soutient non seulement que nous n'avons aucun moyen de savoir si nous percevons les mêmes couleurs que les autres hommes, mais aussi qu'il est tout à fait possible que nous ne percevions pas le même *genre* de sensations.

[4] C'est pourquoi nous disons que l'aveugle est privé d'une apparence *indéterminée*, et non pas de *telle* apparence qui serait la couleur « noire ».

> Il suit de là évidemment qu'un aveugle de naissance peut parler assez pertinemment des couleurs, et répondre d'une manière assez satisfaisante à toutes les questions qu'on pourrait lui faire touchant leur nature, leur composition, leurs nuances, leur éclat, pour faire oublier qu'il manque de l'organe qui donne aux autres toutes ces connaissances[1].

Ces considérations sur les couleurs héritent de Descartes le privilège qu'elles accordent aux rapports entre les couleurs sur leur dimension proprement sensible. Nous savons que l'auteur des *Regulae* pensait produire l'intelligibilité des couleurs par leur reconduction au concept de figure :

> Quel inconvénient en résultera-t-il donc, si, en nous gardant d'admettre inutilement ou de former à la légère quelque nouvel être, nous ne nions pas certes de la couleur ce que les autres auront trouvé bon d'en penser, mais si, faisant abstraction seulement en elle de tout le reste, sauf de ce qui constitue une figure, nous concevons la différence qui existe entre le blanc, le bleu, le rouge, etc. comme celle qui existe entre les figures ci-contre ou d'autres semblables, etc.[2] ?

Les couleurs, qui, dans leur dimension qualitative propre, échappent à la *mathesis*, peuvent y être reconduites lorsqu'on envisage leurs rapports, qui, quant à eux, sont parfaitement déterminables. Cependant, Thomas Reid a retenu la leçon des empiristes. Tandis que Descartes estime que les rapports entre les couleurs peuvent être représentés à l'aide de figures variées, c'est-à-dire géométriquement, le philosophe écossais les conçoit à l'aide des relations qui existent entre les autres sensibles d'un même genre ; selon lui, ce que l'écarlate est au bleu, le son de la trompette l'est au son du tambour – et non telle figure à telle autre figure. L'écart est décisif quant à leur conception respective de la perception : si Reid admet, à la suite de Descartes, qu'il est possible de penser et de parler des couleurs avant même d'en avoir vu, soulignant ainsi le peu de cas que l'on doit faire du sensible en tant que tel, la place de la géométrie dans la perception n'est pas du tout la même pour l'un et pour l'autre. Alors que Descartes entend faire de la géométrisation la condition de l'intelligibilité du sensible, Thomas Reid lui refuse un tel rôle, en raison de l'irréductibilité de celui-ci à toute figuration géométrique : ce qui distingue une couleur d'une autre, c'est la même chose que ce qui distingue un son d'un autre, à savoir un certain ton ou une certaine nuance, dont le philosophe écossais nie le caractère géométrisable[3].

Héritier de Locke sur ce point[4], Reid n'en prend pas moins ses distances avec la posture qui refuse d'accorder la moindre connaissance des couleurs à celui qui n'a jamais vu, et même à celui qui ne voit plus depuis seulement quelque temps[5]. Nous savons que pour Locke, les couleurs constituent

---

[1] *Ibid*.
[2] *Règles pour la direction de l'esprit*, *op. cit.*, règle XII, p. 74.
[3] Pour préciser l'écart entre ces deux doctrines, nous dirons que, pour Descartes, un pur esprit, une âme sans corps pourrait encore parler des couleurs, mais non pas pour Thomas Reid, pour qui il est besoin de jouir d'au moins d'un autre sens.
[4] Contrairement à celle de Diderot, Reid connaît bien l'œuvre de Locke.
[5] Cf. *Essay*, livre III, chap. IV, § 11, p. 341 : « Un homme aveugle qui aimait l'étude, s'étant fort tourmenté la tête sur le sujet des objets visibles, et ayant consulté ses livres et ses amis pour pouvoir comprendre les mots de lumière et de couleur qu'il

des idées simples qui, en tant que telles, échappent à toute définition possible[1]. C'est une telle simplicité qui prive celui qui n'a jamais reçu une telle idée d'en prendre connaissance par le discours[2]. Nous le savons, la seule manière de connaître le goût de l'ananas, c'est d'en manger[3]. Dans ce cadre, il est évident qu'un aveugle qui prétendrait savoir ce que c'est que l'écarlate en la comparant au son d'une trompette se fourvoierait complètement : si ces deux idées sont simples, elles ne peuvent avoir aucun trait en commun.

Or, si l'on revient au texte de Reid, nous y lisons la manière dont le philosophe écossais corrige la conception lockéenne : Locke, certes, a raison de dire que les couleurs, en tant qu'apparences, sont inaccessibles à l'aveugle, et que l'expérience est nécessaire pour les connaître. Mais il a tort de conclure au caractère définitivement inconnaissable du système des couleurs. Il est vrai que l'écarlate n'a rien à voir avec le son d'une trompette, puisqu'une couleur est qualitativement différente d'un son et ne peut ressembler qu'à une autre couleur. Cependant, il est légitime de dire que l'écarlate est au bleu ce que le son d'une trompette est au son d'un tambour : la spécificité des couleurs comme sensibles est préservée, et leurs rapports deviennent pensables, grâce à l'analogie de proportionnalité. Dans ce texte, Reid dépasse donc à la fois Descartes et Locke en leur donnant raison et tort à tous les deux : Descartes s'est fourvoyé en comparant les rapports entre les sensibles à des rapports géométriques, mais il a eu raison contre Locke en affirmant l'intelligibilité des rapports entre les sensibles d'un même genre.

Paradoxalement, l'analogie dont Reid montre l'existence contribue à minimiser le rôle généralement attribué aux sensations dans l'apprentissage perceptif – l'idée qui sous-tend nombre d'analyses de son ouvrage de 1764 étant qu'un tel apprentissage n'est qu'en partie seulement conditionné par les données des sens. Non seulement les sensations occasionnées par l'organe de la vue ne sont pas nécessaires à la perception visuelle des figures, qui, nous l'avons vu, sont perçues directement depuis les mouvements cérébraux, mais elles ne sont pas même nécessaires à la connaissance de ce qui, en elles, est seul déterminant, à savoir les rapports entre couleurs. L'analogie de proportionnalité rend donc possible l'apprentissage perceptif en l'absence même des sensations qui, croyait-on jusqu'alors, le conditionnait totalement.

En cela, l'analogie joue, chez Thomas Reid, un rôle tout à fait distinct de celui que lui assignent les empiristes : loin d'être l'instrument d'une raison qui s'éprouve au contact du sensible, elle est celle d'une raison qui peut connaître les sensations sans avoir à les appréhender. Celles-ci ne désignent plus le lieu de la connaissance, mais son médiat contingent, et finalement superflu.

---

rencontrait souvent dans son chemin, dit un jour avec une extrême confiance, qu'il comprenait enfin ce que signifiait l'écarlate. Sur quoi son ami lui ayant demandé ce que c'était que l'écarlate, c'est, répondit-il, quelque chose se semblable au son de la trompette. Quiconque prétendra découvrir ce qu'emporte le nom de quelque autre idée simple par le seul moyen d'une définition, ou par d'autres termes qu'on peut employer pour l'expliquer, se trouvera justement dans le cas de cet aveugle. » Il est manifeste que Thomas Reid avait ce texte en tête, sinon sous les yeux, lorsqu'il écrivait son chapitre sur les couleurs.

[1] *Ibid*., § 7, p. 338.

[2] Réciproquement, on peut transmettre une idée grâce au discours lorsqu'il est possible de la décomposer et de mettre des mots sur ses éléments connus.

[3] Il serait fécond de retracer l'histoire de ce fameux exemple, depuis Locke jusqu'à Reid en passant par David Hume.

Ainsi, eu égard au voyant, l'aveugle-né n'est privé de rien, excepté des sensations de couleurs, qui n'ont peut-être rien de constant ni d'uniforme. Le handicap de l'aveugle ne constitue donc nullement une privation :

> Il paraît donc qu'on peut communiquer à un aveugle intelligent, par le moyen du langage, presque toutes les connaissances que nous devons au sens de la vue[1].

Diderot le soutenait déjà, mais dans un sens très différent : tandis que l'auteur de la *Lettre sur les aveugles* estimait le « défaut » que constitue la cécité amplement compensé – et donc au final supprimé – par le perfectionnement des autres sens, Thomas Reid pense qu'il n'y a rien à compenser, parce que l'aveugle ne perd quasiment rien. S'il est un tant soit peu mathématicien[2], il percevra les mêmes figures que n'importe quel voyant, à cette différence – peu signifiante – près qu'elles ne seront pas associées à des sensations de couleurs, mais à des sensations tactiles.

Attribuer à la figure de l'aveugle un tel statut, ou plutôt une telle absence de statut, revient à contester la pertinence de l'expérience de pensée imaginée par Molyneux : s'il ne fait défaut à l'aveugle que les apparences des couleurs, ce qu'il gagnera en ouvrant les yeux ne sera rien que ces apparences mêmes, qui ne présentent guère d'intérêt, puisqu'elles ne sont pas même à l'origine de la vision des figures. Certes, une telle expérience de pensée présente toujours l'intérêt de donner à concevoir ce qu'est une perception, abstraction faite de toute scorie judicative ou coutumière. Mais ce qui change par rapport à des auteurs comme Locke et Berkeley, c'est que cette expérience n'a plus rien de décisif, puisqu'on peut lui substituer ou bien un raisonnement mathématique, ou bien ce travail de l'attention qui, quant à lui, permet d'atteindre l'apparence visible dans sa totalité, couleurs comprises. Il est vrai que Diderot, bien avant Thomas Reid, avait déjà contesté la pertinence de la supposition de Molyneux : pour l'auteur de la *Lettre sur les aveugles*, nul n'est besoin, pour déterminer ce que peut la vue, de rendre la vue à des aveugles-nés, puisqu'il suffit de s'apercevoir qu'ils sont capables d'identifier des figures à même leur peau et ainsi, d'apprendre à voir. Mais avec Thomas Reid, c'en est fini de dire que la cécité donne à penser ce que c'est que voir. Nous l'avons vu, c'est l'image rétinienne, et non l'expérience de Cheselden, qui, en dernier ressort, instruit la nature

[1] *Ibid*., chap. VI, section 2, p. 145.
[2] Et point n'est besoin de l'être beaucoup pour effectuer des projections de figures solides sur des plans. Cf. *ibid*., chap. VI, section 7, p. 173 : « Il sera très aisé de lui faire concevoir que l'apparence visible n'a point d'épaisseur, pas plus que la projection de la sphère, ou que le trait d'une perspective. On pourra lui apprendre que l'œil, tant qu'il n'est pas instruit par l'expérience, ne saurait représenter un objet comme plus rapproché ou plus éloigné qu'un autre. Peut-être que de lui-même il formerait cette conjecture, et qu'il inclinerait à penser que les rayons de la lumière doivent faire la même impression sur l'œil, soit qu'ils viennent d'une plus grande ou d'une moindre distance. Voilà tous les principes dont nous supposons pourvu notre mathématicien aveugle ; et il peut certainement les acquérir, ou par la réflexion, ou par les informations qu'on lui donnera ».

essentiellement bidimensionnelle de l'apparence visible. Dans ce cadre, le recours à la fiction est ainsi superflu à l'enquête philosophique.

Dès lors, c'est la question de Molyneux *en tant que telle* qui cesse d'être problématique – non pas seulement le dispositif imaginé par le savant irlandais, mais le problème qui consiste à déterminer si les sensations visuelles sont homogènes ou non aux sensations tactiles. Car un tel problème suppose que les objets de la vue diffèrent de ceux du toucher tout en leur ressemblant *a minima* : qu'ils en diffèrent, pour que la question posée ne soit pas tautologique[1], tout en ne cessant de leur ressembler, pour qu'un problème vienne se nouer. Or, Thomas Reid considère que les sensations sont *par nature*, et non seulement pour un temps, privées de contenu objectif : celles-ci ne deviendront jamais « représentatives », et demeureront de simples modifications de l'âme – ce qui ne les empêche nullement de nous ménager un accès aux choses. C'est pourquoi un aveugle qui recouvre la vue accède, d'après Reid, aux mêmes objets visuels que les clairvoyants, et peut y reconnaître les formes projetées de ses perceptions tactiles. Dans ce contexte, l'apprentissage perceptif est purement intellectuel : c'est là, tout simplement, la conséquence de la radicalisation de la distinction sensation/idée. Quand la sensation est privée de toute idée, et ce qui est perçu, nécessairement insensible, le progrès cognitif cesse d'être un progrès du sensible, pour se limiter à la sphère intelligible. En cela, Thomas Reid rompt avec tout le XVIII^{e} siècle empiriste, y compris avec ceux qui, tels Locke et Berkeley, refusaient déjà l'idée d'apprentissage sensoriel.

S'il est fort possible que l'absence de toute mention du savant irlandais dans les *Recherches sur l'entendement humain* ait un lien avec la célébrité acquise par son problème en cette seconde moitié du XVIII^{e} siècle, celle-ci ne saurait donc constituer l'unique raison du silence de Thomas Reid. D'abord, le philosophe écossais n'a pas l'habitude de taire le nom de ses interlocuteurs pour le simple motif de leur renommée, mais surtout, la résolution qu'il propose de la question de Molyneux équivaut à une dissolution du problème qu'elle recelait. Aussi n'est-il pas surprenant qu'elle soit la dernière du Siècle des lumières.

Seulement, si elle consiste davantage en une dissolution qu'en un véritable traitement du problème de Molyneux, la place qu'elle occupe au sein de l'ouvrage de 1764 atteste l'intérêt que celui-ci possède encore aux yeux de Reid. De fait lui permet-il de montrer comment sa théorie de la perception diffère autant de l'empirisme que du cartésianisme[2]. Mais, pour traiter d'un même problème, encore faut-il partager avec ses adversaires une sorte de fonds théorique commun. Ce soubassement conceptuel n'est autre que la conception selon laquelle connaître consiste à tenter d'appréhender les objets tels qu'ils sont, c'est-à-dire à régler sur eux notre pouvoir de connaissance.

[1] Sur ce point, voir le premier chapitre de la première partie de cette étude.
[2] Cf. J.-C. Piché, « La critique et sa métaphysique », dans *La Métaphysique : son histoire, sa critique, ses enjeux*, dans J-M. Narbonne et L. Langlois (éd.), Paris, Vrin, Québec, Presses de l'Université de Laval, 1999, p. 178 : « La critique de Reid, réveillé par Hume de son sommeil « idéaliste », renvoie dos à dos la psychologie empirique et le rationalisme traditionnel. Car la psychologie rationnelle ne trouve pas grâce à ses yeux, puisqu'elle repose, tout autant que la psychologie empirique, sur une fausse conception des « idées et des opérations de l'esprit ».

Nous allons voir que lorsque ce sont les objets qui se règlent sur les concepts dont nous disposons, la question de Molyneux finit de perdre le peu d'intérêt que Reid lui accordait encore.

Le problème de Molyneux après Thomas Reid : un problème « scientifique »

Thomas Reid traite encore du problème de Molyneux parce que son positionnement théorique consiste davantage en une synthèse de l'empirisme et du rationalisme classiques, qu'en un dépassement pur et simple de leur cadre de pensée. Kant, au contraire, est celui qui instaure un nouveau paradigme pour la pensée : c'est à ce titre qu'il met définitivement fin, nous le verrons, aux résolutions spéculatives, proprement philosophiques, du problème de Molyneux. Nous constaterons alors quelque chose de tout à fait remarquable : si le criticisme dépasse à la fois l'empirisme des Lumières et le rationalisme classique, si, par conséquent, ces deux postures théoriques disparaissent avec le problème de Molyneux, il n'en demeure pas moins que c'est l'empirisme qui, aux yeux de Kant, s'éprouve au travers de la question du savant irlandais.

De fait, à partir de la *Critique de la raison pure*, les résolutions du problème de Molyneux sont exclusivement expérimentales. C'est en cela que nous disons que celui-ci devient alors un « problème scientifique », avec ceci de particulier qu'il lui incombe alors de prouver des thèses philosophiques – désormais réduites au statut d'hypothèses[1]. Ce nouveau statut lui est assigné, au XIX^{e} siècle, par deux courants de pensée totalement distincts l'un de l'autre. En tant que dispositif expérimental, le problème de Molyneux subsiste d'abord dans le cadre d'une persistance de l'empirisme des Lumières : loin de le faire brutalement disparaître, le kantisme l'a laissé subsister à ses côtés, comme l'attestent, notamment, les comptes-rendus chirurgicaux de l'époque. Le problème de Molyneux se retrouve ensuite dans ce que l'on nomme la querelle de l'empirisme et du nativisme – querelle radicalement distincte de celle qui a mis aux prises les philosophes de l'âge classique.

Kant et le problème de Molyneux

Nulle part dans son œuvre, Kant ne traite du problème de Molyneux. Il ne lui fournit aucune réponse, et jamais ne mentionne le nom du savant irlandais. Il ne fait allusion qu'au chirurgien

[1] Rappelons que nous entendons quant à nous établir qu'il constitue aujourd'hui un problème épistémologique, c'est-à-dire un problème qui se pose dans le cadre de la science, mais dont le traitement requiert de recourir à des concepts philosophiques.

Cheselden[1], et ce une seule fois dans son œuvre publiée[2], de surcroît de façon elliptique. Cependant, que cette mention se situe dans la préface de la *Critique de la raison pratique*, à l'occasion d'un retour sur la réfutation de l'empirisme, n'est aucunement anodin :

> Or, quand la mathématique entre en conflit avec la raison, qui n'admet que des principes empiriques, comme cela est inévitable dans l'antinomie où la mathématique prouve, de manière irréfutable, la divisibilité de l'espace, alors que l'empirisme ne peut l'accorder, la démonstration la plus évidente possible est en contradiction manifeste avec les prétendues conclusions des principes de l'expérience, et on en est réduit à demander comme l'aveugle de *Cheselden* : "Qu'est-ce qui me trompe, la vue ou le toucher ?" (Car l'empirisme se fonde sur une nécessité *sentie*, le rationalisme sur une nécessité *comprise*)[3].

Pour Kant, critiquer le « problème de l'aveugle » équivaut à critiquer l'empirisme – ce qui atteste, cette fois de façon négative, que le problème de Molyneux est celui-là même de l'empirisme des Lumières.

L'empirisme : la raison d'un échec

Nous savons que la principale objection que Kant adresse à l'empirisme, consiste à signaler l'impossibilité de tirer la nécessité de l'expérience : dériver tous les concepts de la sensation interdit la formulation de jugements universels et nécessaires, dans la mesure où l'expérience ne délivre que des particularités, qui condamnent toute généralisation à être abusive[4]. Dans la préface de la seconde critique, le philosophe de Königsberg réitère l'objection :

> D'un principe d'expérience vouloir tirer de la nécessité *(ex punice aquam[5]),* et vouloir par là conférer à un jugement la véritable universalité (sans laquelle il n'y a pas de raisonnement, donc pas non plus de raisonnement par analogie, l'analogie impliquant une universalité du moins présumée et une nécessité objective, de sorte qu'elle les suppose toujours déjà), c'est tout simplement une contradiction[6].

Cette impossibilité d'obtenir des jugements nécessaires, c'est-à-dire des énoncés vrais à partir de l'expérience, a déjà été établie par David Hume, qui, ainsi, a tiré Kant de son « sommeil

[1] D'après Ferdinand Alquié (cf. *Critique de la raison pratique*, Ferdinand Alquié (éd.), L. Ferry et H. Wizmann (trad.), Paris, Gallimard, Folio Essais, 1985, note 1, p 220), Kant connaissait certainement le compte-rendu de Cheselden paru dans les *Philosophical Transactions* par l'intermédiaire de l'ouvrage de Robert Smith, *Vollständiger Lehrbegriff Der Optik* (1755).
[2] Comme nous le verrons dans un instant, nous trouvons une autre référence à l'opération de la cataracte dans les notes de cours prises par ses étudiants.
[3] *Critique de la raison pratique*, dans *Œuvres philosophiques*, *op. cit*., vol. II, préface, p. 621 (Ak V, 13).
[4] Voir notamment la *Critique de la raison pure*, *op. cit*., introduction à la seconde édition, p. 759 (Ak III, 28-29).
[5] Littéralement : « (tirer) de l'eau une pierre ponce ».
[6] *Critique de la raison pratique*, *op. cit*., p. 619 (Ak V, 12).

dogmatique[1] ». Mais tandis que Hume déduit de cette impossibilité la valeur exclusivement subjective des jugements scientifiques, le philosophe de Königsberg en fait le point de départ d'une refondation de la métaphysique. Tout cela est bien connu. Ce qui nous intéresse dans ces quelques lignes, c'est surtout la façon dont elles incluent le raisonnement par analogie, dont nous avons vu l'importance dans les théories de la perception antérieures à celles de Kant[2], parmi les modes de pensée disqualifiés par leur absence d'universalité : la démonstration n'est pas la seule forme discursive à requérir des jugements universels et nécessaires ; l'analogie elle-même, dès lors qu'elle prétend constituer un mode du connaître, doit pouvoir donner lieu à des énoncés vrais. Mais dans la mesure où jamais la nécessité n'émergera de l'expérience, il est vain de vouloir substituer le raisonnement analogique à la démonstration proprement dite. En somme, les tentatives empiristes de tirer de l'expérience des jugements objectifs en recourant à l'analogie (Berkeley, Condillac, Diderot) sont tout autant vouées à l'échec que celles qui ont consisté à généraliser sans médiation les données sensibles (Locke). Puisque Kant connaissait relativement bien les théories berkeleyenne et lockéenne de la perception[3], il est permis de considérer cette parenthèse comme une référence implicite à l'empirisme des Lumières : quelle que soit sa façon de procéder, jamais celui-ci ne parviendra à produire des jugements de connaissance.

Dans la préface de la seconde critique, le philosophe de Königsberg qualifie d'« universel[4] » cet empirisme qui prétend dériver tous les concepts de l'expérience sensible. Mais d'après lui la philosophie de Hume n'en fait pas partie : l'empirisme humien n'est pas universel, parce qu'il conçoit les mathématiques comme étant constituées de jugements analytiques[5] et par là même nécessaires. Ainsi, la cible de Kant dans ce texte n'est pas tant David Hume que tous ceux qui ont voulu mettre en œuvre un réductionnisme intégral et qui doivent, de ce fait, être considérés comme les seuls véritables empiristes. Incapable de fonder la nécessité des jugements de connaissance, l'empirisme universel mène au scepticisme – posture qui signe à elle seule l'échec de la théorie qui la sous-tend : au lieu de rendre compte de la connaissance, l'empirisme génère sa dissolution. Hume n'est donc pas un véritable sceptique[6] : s'il a révélé le scepticisme latent des véritables empiristes en réduisant la science

[1] *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, dans *Œuvres philosophiques*, *op. cit*., vol. II, p. 23 (Ak IV, 260).
[2] Nous préférons cette formule, un peu longue sans doute, à celle de théories « pré-critiques », qui indique implicitement que celles-ci ne sont pas seulement antérieures, mais inférieures au criticisme kantien, et qu'elles n'ont eu d'autre rôle que de le préparer.
[3] Nous avons indiqué le rôle de la théorie lockéenne dans l' « Amphibologie des concepts de la réflexion ». Quant à Berkeley, nous savons que Kant s'attache à différencier son idéalisme transcendantal de l'idéalisme dogmatique de l'évêque de Cloyne. Sur ce point, voir *Critique de la raison pure*, *op. cit*., seconde édition, Esthétique transcendantale, parties III et IV, réfutation de l'idéalisme, B 274-279.
[4] *Critique de la raison pratique*, *op. cit*., p. 620 (Ak V, 13).
[5] *Ibid.* : « Mais *Hume* lui-même n'a pas rendu l'empirisme universel au point d'y comprendre aussi la mathématique. Il en tenait les propositions pour analytiques […] » (c'est-à-dire dont les prédicats ne sont pas issus de l'expérience, mais tirés par simple analyse des sujets auxquels ils se rapportent).
[6] *Ibid.*, p. 621 (Ak V, 13) : « Ainsi l'empirisme universel se révèle comme le véritable *scepticisme*, que l'on a eu tort d'attribuer à *Hume* dans un sens aussi général […] ». Il se peut tout à fait que ce « on » désigne au premier chef Thomas Reid.

à un ensemble de jugements fondés sur l'habitude, il a préservé, du côté des mathématiques, l'existence d'énoncés universels et nécessaires[1].

Lorsqu'il refuse de faire de Hume un sceptique, pour la raison que son empirisme n'est pas « universel », Kant répond implicitement aux philosophes écossais du sens commun, peut-être même à Thomas Reid en particulier[2] : celui-ci, nous l'avons vu, dénonce le scepticisme humien, et lui oppose une pensée conforme au réalisme du sens commun. En même temps qu'il refuse de ranger Hume parmi les sceptiques, Kant identifie empirisme universel et scepticisme : en somme, dans ce texte, et à la différence de Thomas Reid, le philosophe de Königsberg ne conçoit pas le scepticisme comme une conséquence nécessaire de la « *way of ideas* ». D'après lui, il est tout à fait possible de faire des idées le lieu de la connaissance, et d'échapper (au moins partiellement) au scepticisme : la philosophie de Hume est là pour l'attester. Et s'il considère Descartes comme le représentant de l' « idéalisme problématique[3] », ou idéalisme sceptique, c'est que l'auteur des *Méditations métaphysiques* doute de l'existence des objets dans l'espace en dehors de nous, non de notre capacité à connaître. Il faut donc distinguer chez Kant entre un scepticisme ontologique, piège dans lequel Descartes lui-même est tombé, et un scepticisme épistémologique, propre à l'empirisme. Ainsi, le philosophe de Königsberg revient sur la conception reidienne de l'histoire de la philosophie, et confère à l'empirisme une singularité que celle-ci lui avait retirée : si les empiristes comme les rationalistes se rattachent à la « *way of ideas* », les premiers sont les seuls à élaborer une théorie qui, d'après Kant, conduit tout droit au scepticisme, tant ontologique qu'épistémologique.

Or, lorsqu'il mentionne l'empirisme, nous savons que l'auteur de la première critique premièrement le distingue du rationalisme de Leibniz, deuxièmement l'associe au nom de Locke :

> En un mot, *Leibniz intellectualisait* les phénomènes, de même que *Locke*, avec son système de *noogonie* (s'il m'est permis de me servir de ces expressions), avait *sensualisé* tous les concepts de l'entendement, c'est-à-dire qu'il les avait donnés comme n'étant rien que des concepts de réflexion empiriques ou abstraits[4].

[1] Kant, comme on sait, renverse la perspective humienne, puisqu'il part de la réussite de la science pour repenser la théorie de la connaissance, qui deviendra ainsi la véritable métaphysique.
[2] L'*Inquiry* de Reid, traduit en français et imprimé à Amsterdam en 1768, est ensuite traduit en allemand en 1782. Il est manifeste que Kant, au moment d'écrire la seconde critique, avait connaissance de l'ouvrage. Cf. *Prolégomènes à toute métaphysique future*, *op. cit*., p. 21 (Ak IV, 258) : « L'on ne peut voir, sans en éprouver quelque peine, comment ses [*sc*. ceux de Hume] adversaires, *Reid*, *Oswald*, *Beattie* et enfin *Priestley* manquèrent si complètement le point du problème qu'il posait, et comment, admettant toujours comme accordé ce dont justement il doutait, prouvant en revanche avec véhémence, et souvent avec une grande immodestie, ce dont il ne lui était jamais venu à l'esprit de douter, ils méconnurent tellement son invite à s'amender que tout resta en l'état ancien, comme s'il ne s'était rien passé ». Selon Kant, Reid n'a pas perçu que Hume ne remettait pas en question l'utilité du concept de cause, mais uniquement son caractère empirique. Or, le propos de Thomas Reid consiste bel et bien à montrer, contre Hume, que ce concept constitue un principe du sens commun – autrement dit, un *a priori*. Tout se passe donc comme si Kant désirait taire ce qu'il doit à cet auteur.
[3] *Critique de la raison pure*, *op. cit*., I, deuxième division, livre II, chapitre I, p. 1059 (Ak III, 273).
[4] *Ibid*., I, première division, livre II, chap. III, appendice : « De l'amphibologie des concepts de la réflexion », p. 996 (Ak III, 221).

Ainsi l'empirisme véritable, tel qu'il est ici défini par Kant, correspond finalement d'assez près à celui que nous avons progressivement identifié : ne sont empiristes au sens strict ni Aristote, ni Hobbes ou Gassendi, ni même Hume, mais les philosophes qui, à l'instar de Locke et de ses successeurs, ont pensé la connaissance comme résultant entièrement d'une *genèse* ancrée dans l'expérience. Or, c'est au travers du problème de Molyneux que ces philosophes ont déployé un tel réductionnisme. Kant, qui l'a bien perçu, soutient de là que la question du savant irlandais exprime à elle seule l'échec programmé de l'empirisme. De la sorte, le philosophe de Königsberg dépasse la caractérisation leibnizienne de la « voie empirique » : tandis que Leibniz désignait par là cette façon de penser le progrès du connaître qui consiste à généraliser des faits d'observation, Kant restreint explicitement l'empirisme au réductionnisme *intégral*. Cependant, il ne signale pas ce qui, selon nous, caractérise au mieux la posture empiriste, à savoir, l'idée de genèse de la perception, et non des seules idées ou facultés.

Le problème de Molyneux : une métonymie de l'empirisme

Si l'on se réfère au passage dans lequel il mentionne « l'aveugle de Cheselden », l'on s'aperçoit que Kant considère le problème de Molyneux comme l'expression même du caractère contradictoire de l'empirisme – plus précisément de l'antinomie qui traduit le mieux cette contradiction, à savoir celle qui porte sur la divisibilité de l'étendue. Arrêtons-nous sur cette antinomie, que le philosophe de Königsberg a exposée dans la *Critique de la raison pure*[1].

La thèse soutient que « toute substance composée dans le monde est faite de parties simples, et il n'existe absolument rien que le simple ou ce qui en est composé[2] ». La préface de la seconde critique indique qu'il s'agit là d'une thèse essentielle à l'empirisme et, de fait, Locke et ses successeurs font de l'étendue un composé d'éléments simples. Ainsi, la raison empirique refuse par principe la divisibilité (à l'infini) de l'espace. L'antithèse de l'antinomie prétend à l'inverse qu' « aucune chose composée, dans le monde, n'est faite de parties simples, et il n'existe absolument rien de simple dans le monde[3] ». À condition qu'elle porte sur les phénomènes, et non sur les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, cette antithèse est véridique, comme l'a déjà prouvé, nous dit Kant[4], l' « Esthétique transcendantale ». En effet, ce premier chapitre de la *Critique* a établi que l'espace, en tant que forme *a priori* de la sensibilité, est divisible à l'infini – ou, comme l'écrit Kant, qu'il est « représenté donné comme une grandeur infinie[5] ». D'abord, la nécessité des jugements mathématiques atteste à elle seule que l'espace n'est pas abstrait de l'expérience, mais constitue un *a*

[1] *Ibid*., I, deuxième division, livre II, chapitre II, section 2, p. 1092-1096 (Ak III, 300-303).
[2] *Ibid*., p. 1092 (Ak III, 300).
[3] *Ibid*, p. 1093 (Ak III, 300).
[4] *Ibid*., p. 1099 (Ak III, 307).
[5] *Ibid*., I, première partie, p. 786 (Ak III, 53).

priori. De plus, leur caractère synthétique (et non pas analytique comme le pensait Hume) prouve qu'il n'est pas un concept, mais une intuition[1]. Or, ces deux traits signifient que les différentes figures que nous appréhendons, loin de venir se loger dans un espace objectif, sont des limitations d'un espace infini, qui, en tant qu'*a priori*, ne peut appartenir qu'au sujet de connaissance. C'est en ce sens que les mathématiques, d'après Kant, prouvent, « de manière irréfutable, la divisibilité de l'espace[2] ».

Or, concevoir l'espace comme une forme *a priori* de la sensibilité équivaut à distinguer radicalement la sensation de l'idée. Pour Kant, au même titre que pour Boullier et Thomas Reid, le sensible en tant que tel est dépourvu d'objectivité : les figures que nous percevons ne relèvent pas de la matière, mais de la forme de la sensation – qui, en tant que forme, ne saurait être sensible[3]. C'est pourquoi l'on peut lire sous la plume de Kant :

> Une *perception* rapportée uniquement au sujet, comme une modification de son état, est *sensation* (*sensatio*) […]. Un concept provenant de notions et qui dépasse la possibilité de l'expérience est l'*idée*, c'est-à-dire le concept de la raison. Quand on est une fois accoutumé *à ces distinctions, on ne peut plus supporter d'entendre appeler idée la représentation de la couleur rouge. Elle ne doit même pas être appelée notion (concept de l'entendement)*[4].

La couleur rouge est une sensation, et non pas une idée, terme qui doit être réservé à ce qui ne peut subir aucun remplissement dans l'expérience. Si Kant n'évacue pas le terme d'idée comme a pu le faire Thomas Reid, et lui fait jouer un rôle essentiel dans sa théorie de la connaissance, il le restreint néanmoins, à l'opposé des empiristes, à ce dont ne peut correspondre aucune image : la disparition progressive du problème de Molyneux est ainsi solidaire du processus de distinction idée/sensation, qui culmine chez Kant en une opposition radicale des deux termes.

Mais à la différence de Thomas Reid, le philosophe de Königsberg n'estime pas que nos représentations sensibles sont pour autant privées de toute figure : simplement, ce qui, dans nos représentations, relève de la forme, n'appartient pas à la sensibilité, mais à l'entendement. En somme, Emmanuel Kant résout le problème du fondement de la nécessité en faisant de la forme non pas une idée innée (Leibniz), ou encore un signifié du sensible (Thomas Reid), mais le produit d'une source de

---

[1] *Ibid*., p. 787 (Ak III, 54) : « La géométrie est une science qui détermine synthétiquement, et pourtant *a priori*, les propriétés de l'espace. Que doit donc être la représentation de l'espace pour qu'une telle connaissance en soit possible ? Il faut qu'il soit originairement une intuition ; car d'un simple concept, on ne peut tirer des propositions qui dépassent le concept, comme cela arrive pourtant en géométrie. […] Mais cette intuition doit se trouver en nous *a priori*, c'est-à-dire antérieurement à toute perception d'un objet, et, par conséquent, être intuition pure et non empirique ».

[2] *Critique de la raison pratique*, *op. cit*., p. 621 (Ak V, 13).

[3] Cf. *Critique de la raison pure*, *op. cit*., p. 782 (Ak III, 50) : « Ce qui, dans le phénomène, correspond à la sensation, je l'appelle sa *matière* ; mais ce qui fait que le divers du phénomène peut être ordonné suivant certains rapports, je le nomme la *forme* du phénomène. Comme ce en quoi seulement les sensations peuvent s'ordonner et être mises en une certaine forme ne peut pas être lui-même encore sensation, il suit que, si la matière de tout phénomène nous est donnée seulement *a posteriori*, sa forme doit se trouver prête *a priori* dans l'esprit pour les sensations prises dans leur ensemble, et que, par conséquent, on doit pouvoir la considérer indépendamment de toute sensation ».

[4] *Ibid*., I, deuxième division, livre I, p. 1031-1032 (Ak III, 250) (nous soulignons).

connaissances distincte de la sensibilité. Autrement dit, il ne s'agit pas pour lui de dire que les sensations *signifient* des figures, mais que le divers empirique est *informé* par les formes *a priori* de la sensibilité et les concepts purs de l'entendement. Avec Kant, c'en est donc fini du sémiotisme perceptif – qui apparaît, dans le cadre du criticisme, comme une mauvaise façon de fonder la nécessité des jugements synthétiques[1].

Aussi l'empiriste est-il condamné à ne pouvoir rendre compte des jugements de la géométrie, et se voit dès lors « réduit », écrit Kant, « à demander comme l'aveugle de *Cheselden* : "Qu'est-ce qui me trompe, la vue ou le toucher ?" ». Le philosophe de Königsberg fait ici référence au rapport du chirurgien anglais, qui relate, nous le savons, la surprise éprouvée par le jeune homme opéré face à une toile peinte, qui lui apparaît en relief à la vue, et plane au toucher. Kant, dans ces lignes, n'établit pas une simple analogie entre l'aveugle-né et l'empiriste, comme s'ils se heurtaient à deux contradictions de nature différente : c'est une véritable comparaison qu'il met en œuvre, au sens où, d'après lui, l'empiriste, en cherchant à tirer la connaissance de l'expérience, et en se condamnant par là à devoir concilier des apparences contradictoires, se comporte comme l'aveugle de Cheselden[2]. Si l'on estime que les jugements émergent de l'expérience, comment, en effet, ne pas considérer les contradictions de la sensation comme un défi pour la pensée ? Autrement dit, l'aveugle de Cheselden, mis en déroute par l'hétérogénéité des apparences, se comporte en empiriste soucieux de tirer ses connaissances de la sensation. Le problème de Molyneux, qui repose sur le constat d'une contradiction entre les sensations de la vue et celles du toucher, constitue ainsi, aux yeux de Kant, l'indice d'une contradiction non plus apparente, mais constitutive, celle des jugements mathématiques avec le précepte empiriste du réductionnisme. Tout se passe comme si l'empiriste, refusant d'admettre son impuissance à rendre compte des mathématiques, avait substitué à cette contradiction constitutive celle des différentes instances sensorielles. Le problème de Molyneux apparaît donc comme la manière dont l'empirisme a tâché tout à la fois de dépasser et de dissimuler son impuissance à penser la nécessité.

Dans ce cadre, les différentes résolutions du problème de Molyneux apparaissent comme des tentatives pour concilier l'inconciliable, à savoir la connaissance et la raison empiriste. Or, de fait, à quoi s'attachent Locke, Berkeley, Condillac et Diderot, si ce n'est à montrer comment les contradictions apparentes de la vue et du toucher se résorbent pour donner lieu à une connaissance des choses sensibles ? Mais, pour Kant, partir de l'écart entre les données de la vue et du toucher, et chercher à accorder leur témoignage en décrivant la manière dont ils donnent à connaître progressivement les mêmes objets est une voie sans issue. Ce qu'il faut, c'est partir de nos connaissances effectives, celles dont les sciences nous instruisent, et demander comment elles ont pu

[1] Considérer, comme Berkeley, que les sensations sont signes les unes des autres, ou bien, comme Diderot, qu'elles sont les signes analogues des choses qu'elles représentent, constitue en effet autant de tentatives de fonder la certitude des jugements de connaissance.

[2] En cela, Kant se réapproprie un lieu commun des Lumières françaises : le partage des philosophies en fonction des différents sens. Souvenons-nous que, pour Diderot, l'idéalisme est une philosophie d'aveugle (au sens métaphorique de la cécité, puisque l'aveugle véritable est quant à lui matérialiste).

être possibles. Ainsi, la mathématique doit être considérée comme « la pierre de touche infaillible de l'expérience[1] » : non pas comme ce dont il faut établir la genèse, mais comme le point de départ de l'appréhension du sensible. Kant va donc bien plus loin que Reid dans la critique du problème de Molyneux : loin de montrer que celui-ci manque de pertinence au motif que les figures visuelles et tactiles, en dépit de l'irréductibilité des sensations, sont nécessairement superposables, il en fait l'expression singulière d'une philosophie vouée à l'échec : la métonymie de l'empirisme.

Dans ce cadre, le fait que Hume n'ait pas répondu au problème de Molyneux se comprend aisément. L'absence de toute allusion à la question du savant irlandais dans l'œuvre du philosophe écossais ne s'explique nullement par son ignorance du problème le plus célèbre du XVIII[e] siècle, mais par la conviction qui est la sienne de l'impossibilité de fonder la science à partir de l'expérience : convaincu de la vanité d'une telle fondation, il n'a pas cherché à montrer comment les contradictions des sens pouvaient donner lieu à des jugements de connaissance. Seuls les « empiristes universels » étaient susceptibles d'entreprendre une telle quête. Aussi Hume est-il loin d'être cette figure de proue de l'empirisme à laquelle on l'identifie souvent[2].

Mais, dans ce cas, *quid* des rationalistes qui ont traité du problème de Molyneux ? Il ne s'agissait certainement pas pour eux de tirer de l'expérience des jugements nécessaires ! Au contraire ont-ils voulu montrer, *contre les empiristes*, que l'appréhension des objets ne se fait pas *par* la sensation. Nous allons voir que ce qui apparaissait problématique aux yeux de ces auteurs, et qui justifiait leur intérêt pour le problème de Molyneux, disparaît totalement avec le criticisme, au même titre que les contradictions auxquelles se heurtaient les empiristes.

Un problème étranger à la philosophie transcendantale

La question posée par le savant irlandais a cependant été lue comme un problème pour la philosophie critique. C'est ainsi que les empiristes contemporains d'Emmanuel Kant ont soutenu que si celui-ci avait eu connaissance des résultats de Cheselden, il n'aurait pas écrit son « Esthétique transcendantale[3] » : selon Johann Feder[1], l'incapacité du jeune homme opéré à identifier des objets

[1] *Critique de la raison pratique*, *op. cit*., p. 621 (Ak V, 14).

[2] Pour ce qui est de l'idée de genèse chez Hume, nous renvoyons aux analyses d'André Charrak, introduites par cette remarque décisive : « Ce n'est pas que le thème de l'analyse serait absent chez Hume […], mais il désigne le processus presque chimique de décomposition de l'expérience, certainement pas le problème de l'ordre d'exposition de ce qui devrait constituer quelque système empiriste », *Empirisme et théorie de la connaissance*, *op. cit*., p. 66. La seconde des deux observations faites ici par André Charrak à propos de l'analyse humienne est essentielle à notre propos : « Alors que dans le déroulement de l'expérience, les impressions simples précèdent les idées leur correspondant, il est de fait que notre attention est surtout retenue par les impressions de réflexion qui, quant à elles, sont occasionnées par les idées et qui, en outre, sont susceptibles d'une explication (elles relèvent du critère de complexité, au lieu que les premières, dans leur irrécusable positivité, demeurent inélucidables) – par suite, il faut inverser l'ordre originel et, pour partie inapparaissant, que l'analyse de Condillac et de ses successeurs se donne au contraire pour tâche d'observer dans la composition d'un livre sur les principes des connaissances humaines […] », *ibid*.

[3] Cf. B. Sassen*, Kant's Early Critics : The Empiricist Critique of The Theorical Philosophy*, New York, Cambridge University Press, 2000.

pourtant connus de lui ruine la conception kantienne de l'espace comme forme *a priori* de la sensibilité, dans la mesure où celle-ci s'applique nécessairement d'une seule et même façon au divers empirique, quel que soit le sens sollicité[2]. Contre cette interprétation, nous allons tâcher de montrer que loin que les contradictions de la vue et du toucher viennent réfuter l'idéalité transcendantale de l'espace, l'idéalité transcendantale de l'espace signifie qu'aucune contradiction véritable n'existe entre ces deux sens.

Il ne s'agit pas de dire que les objets ne peuvent pas apparaître différemment à la vue et au toucher : dans l'un de ses cours, retranscrit sous forme de notes par ses étudiants, Kant mentionne le cas de l'aveugle-né de Cheselden, qui, une fois opéré de la cataracte, « fut d'abord seulement capable de différencier les choses qu'il pouvait toucher ; il ne parvint pas à distinguer un chien d'un chat avant de les avoir touchés[3] ». Ainsi prend-il acte de l'écart qui, dans ce cas, distingue les sensations visuelles des sensations tactiles. De surcroît, rien n'indique dans ce texte que le philosophe de Königsberg attribue un tel écart au manque d'exercice de la faculté visuelle, plutôt qu'à l'hétérogénéité des sensible. Bien au contraire paraît-il estimer qu'au niveau empirique les apparences varient essentiellement en fonction du sens dont elles proviennent.

C'est ce que confirme le chapitre de l'*Anthropologie* consacré aux sens. Kant y remarque en effet que « pour les organes des sens, on ne peut à bon droit en dénombrer ni plus ni moins de cinq, dans la mesure où ils ont trait à l'impression externe[4] ». En somme, le donné empirique se diversifie en fonction des différents organes des sens. De là, le philosophe de Königsberg passe en revue les cinq sens, selon un ordre qui place le toucher au sommet de la hiérarchie, et précise le type de sensations auquel donne lieu chacun d'entre eux. C'est ainsi que « le sens du toucher » permet de « reconnaître la forme d'un corps solide au contact de sa surface[5] » : en cela, il est le sens « le plus important et le plus sûr dans ses renseignements, tout en étant le plus grossier […][6] ». La vue, qui, quant à elle, intervient en troisième position (après l'ouïe[7]), est un sens simplement médiat : à la différence du tact, elle n'atteint pas son objet directement, mais par la médiation de la lumière. Cependant, la distance qu'elle instaure ainsi avec le sensible fait en même temps toute sa noblesse :

---

[1] Johann Georg Feder (1740-1821) était un philosophe allemand, professeur de philosophie à Göttingen et détracteur de la philosophie kantienne dans son ensemble.

[2] Le problème de Molyneux tel qu'il se poserait pour Kant est très clairement formulé par Brigitte Sassen : « L'apparente évidence de l'hétérogénéité des perceptions visuelles et tactiles peut-elle s'accorder avec la théorie (transcendantale) ? Autrement dit, la théorie transcendantale implique-t-elle en droit l'homogénéité des sensibles ? ». « Kant on Molyneux's problem », *British Journal For The History of Philosophy*, 12 (3) 2004, p. 474.

[3] *Immanuel Kants Menschenkundem* Fr. Ch. Starke (éd.), Hildesheim : Georg Olms Verlag, 1976, p. 63. Cité par B. Sassen.

[4] *Anthropologie du point de vue pragmatique*, dans *Œuvres philosophiques*, *op. cit*., vol III, première partie, livre I, § 16, p. 972 (Ak VII, 154).

[5] *Ibid.,* § 17, p. 973 (Ak VII, 154).

[6] *Ibid*, (Ak VII, 155).

[7] L'ouïe est supérieure à la vue car elle est le sens du langage et permet ainsi la « communauté de pensées et de sentiments », § 18, *ibid*. C'était déjà la thèse d'Aristote. Cependant, du point de vue des connaissances que les sens sont susceptibles de nous procurer, le Stagirite considérait la vue comme supérieure à l'ouïe, là où Kant la subordonne clairement au toucher.

> Le sens de la vue, tout en n'étant pas plus indispensable que celui de l'ouïe, est pourtant le plus noble : c'est lui qui, de tous les sens, se situe le plus loin du sens du toucher, condition la plus bornée des perceptions […][1].

Mais comment concilier la certitude du tact et le statut de premier sens que celle-ci lui confère, avec celui de « condition la plus bornée des perceptions » ? D'abord, il est clair que, pour Kant, le toucher est le seul des cinq sens à donner accès aux concepts empiriques de figures : « sans cet organe des sens, nous ne pourrions pas nous faire aucune notion d'une forme corporelle […][2] ». La vue, de son côté, *via* la lumière, détermine « pour l'objet un point dans l'espace[3] » : en somme, elle délivre les concepts de situation et de distance[4]. Par conséquent, si, pour ce qui est de la connaissance sensible, le tact l'emporte sur la vue parce qu'il est le seul à fournir le concept de forme, fondement de l'appréhension de l'objet, pour ce qui est de la transcendantalité, ou condition de possibilité de l'expérience, la vue surpasse le tact, dans la mesure où la distance à laquelle elle situe les objets *via* la lumière supprime la médiation de l'organe, particulièrement sensible au niveau du tact, et confère à la représentation son immédiateté : le sens de la vue se rapproche « ainsi plus que les autres d'une *pure intuition* (représentation immédiate de l'objet sans que s'y mêle la remarque d'une impression)[5] ». La médiation de la lumière annihile celle de l'organe et fait du visible un donné immédiat, là où l'immédiateté avec laquelle le toucher accède au sensible se retourne contre elle-même, en donnant à sentir l'organe affecté en même temps que l'objet senti. L'hétérogénéité de la vue et du toucher ne signifie donc pas que ces sensations ne sont pas encore informées par les intuitions *a priori* de l'espace et du temps : puisque le toucher montre des objets figurés, et que la vue inscrit ces derniers dans l'espace, ces deux sens activent dès l'origine les formes *a priori* de la sensibilité. Aussi les sensations visuelles et tactiles sont-elles par nature hétérogènes, non pas en dépit, mais en tant qu'elles sont déjà informées par les formes *a priori* de la sensibilité.

Mais comment peut-il se faire qu'un espace conçu comme une forme *a priori* de la sensibilité apparaisse différemment à la vue et au toucher ? Là réside la contradiction apparente, de laquelle les successeurs de Kant ont déduit la fausseté de la philosophie transcendantale. Cependant, ainsi que le montre Brigitte Sassen[6], cette contradiction n'existe que si l'on attribue à Kant une conception de l'espace qui n'est pas la sienne. Pour Feder et Pastiorius, le philosophe de Königsberg conçoit l'espace

---

[1] *Ibid*., § 19, p. 974 (Ak VII, 156).
[2] *Ibid*., § 17, p. 973 (Ak VII, 155).
[3] *Ibid*., § 19, p. 974 (Ak VII, 156).
[4] *Ibid*., p. 974-975 : « […] outre qu'il embrasse la plus grande sphère de perceptions spatiales, [il] ressent aussi son organe comme le moins affecté (ce ne serait pas alors simple vision) ». Cette parenthèse laconique signifie selon nous que la vue se définit précisément comme le sens de la distance : voir n'est rien d'autre que percevoir à distance. Ainsi, Emmanuel Kant rompt avec l'empirisme des Lumières, qui, le plus souvent, fait de la vue un sens de l'intériorité.
[5] *Ibid*., p. 975.
[6] Cf. B. Sassen, *op. cit*., p. 473 : « En général, les contemporains de Kant (ses adversaires aussi bien que ses sectateurs) […] le lisent en termes nativistes. […] Contrairement à cette lecture, l'espace *a priori* n'est pas un concept, mais une intuition (ou la forme de l'intuition), et ne peut, comme ils le pensent, se trouver pleinement formé dans l'esprit antérieurement à l'expérience ».

comme une représentation présente en nous *avant* l'expérience (c'est-à-dire innée)**.** Dans ce cas effectivement, les résultats de Cheselden contrediraient la conception kantienne de l'espace : l'on ne peut soutenir à la fois qu'un espace unique est présent en nous en tant que représentation objective, et que les sensations visuelles et tactiles se spatialisent différemment. Mais Kant n'est pas un nativiste : jamais il n'a soutenu que l'espace était une forme présente en nous de façon innée. Bien au contraire l'envisage-t-il comme une forme *a priori*, c'est-à-dire non pas préalable, mais condition de possibilité de l'expérience. Dans ce cadre, la prétendue contradiction entre l'idéalité transcendantale de l'espace et l'hétérogénéité[1] des sensations visuelles et tactiles disparaît aussitôt, puisque les différentes apparences n'ont pas à être comparées à un espace constitué préalablement à l'expérience[2]. Autrement dit, une même forme *a priori* peut tout à fait s'incarner diversement dans l'expérience. Que l'aveugle de Cheselden n'ait pas reconnu les objets qui lui étaient familiers ne prouve donc rien contre l'idéalité transcendantale de l'espace. C'est donc à juste titre que Brigitte Sassen[3] refuse la thèse suivant laquelle Kant n'a pas répondu au problème de Molyneux au motif que les résultats obtenus par Cheselden anéantiraient sa philosophie : le criticisme est bel et bien compatible avec l'écart des sensations visuelles et tactiles[4]. Comme nous l'avons déjà entrevu de façon négative en indiquant que le philosophe de Königsberg considère le problème de Molyneux comme une métonymie de l'empirisme, le fait qu'il n'ait pas tâché de le résoudre atteste plutôt de la rupture épistémologique qu'il introduit en philosophie. Le problème de Molyneux est tout simplement étranger à la philosophie transcendantale[5]. C'est ce que nous allons tenter de montrer, cette fois de façon positive, en procédant, comme Brigitte Sassen, à la reconstruction de la réponse que Kant aurait pu lui fournir.

Il convient pour ce faire d'insister sur un point : selon Kant, la réunion de ces données sensorielles produit un espace homogène[6]. Ainsi, ni la vue ni le toucher ne délivrent à eux seuls les choses telles qu'elles nous apparaissent : si le second donne seul accès aux formes, le premier est l'unique sens à mettre l'objet à distance et à produire ainsi une authentique représentation. Par conséquent, seule leur association rend possible la perception :

---

[1] Kant ne conçoit pas l'hétérogénéité des sensations visuelles et tactiles de la même façon que Berkeley : comme nous l'avons signalé, la vue constitue pour lui le sens de la distance. Berkeley, de son côté, admet l'existence de « figures visibles » (ce qui n'est pas le cas de Kant), mais refuse de leur adjoindre le sentiment de l'extériorité.

[2] Cf. B. Sassen, *op. cit*., p. 477 : « Dire que les apparences doivent être situées dans l'espace, ce n'est rien dire de la façon particulière dont elles doivent l'être, ni de la manière dont elles sont appréhendées par les sens, ou de la nature des concepts empiriques qui doivent s'y appliquer ».

[3] *Ibid*., p. 480 : « Que la localisation spatiale doive concerner les deux sens [*sc*. la vue et le toucher] n'implique pas qu'elle se présente de façon homogène pour chacun d'eux ».

[4] Nous ajouterons simplement qu'un tel écart vient au contraire confirmer une telle philosophie, au sens où celui-ci est en revanche incompatible avec une conception innéiste de l'espace.

[5] Cf. B. Sassen, *op. cit*, p. 484 : « Kant aurait pu aller plus loin et soutenir qu'il n'a pas traité du problème de Molyneux dans le cadre du criticisme parce qu'il n'y présente aucune pertinence ».

[6] Là résiderait, selon Brigitte Sassen, la clé de la difficulté (car, selon elle, si l'espace comme forme de l'intuition peut bel et bien s'incarner différemment dans l'expérience, il convient de comprendre ce que peut signifier son « unité »). D'après elle, l'unité de l'espace *a priori* doit être conçue comme une exigence d'unité et non comme un état de fait antérieur à l'expérience : « L'unité en question est la certitude intuitive et *a priori* selon laquelle les sensations peuvent et doivent être unifiées, quelle que soit la variété avec laquelle la subjectivité les appréhende » (p. 483). Selon elle, c'est l'apprentissage perceptif qui vient accomplir l'unité de l'espace (cf. p. 484).

> Ces trois sens externes [*sc.* le toucher, l'ouïe et la vue] mènent, par la réflexion, le sujet à la connaissance de l'objet comme d'une chose hors de nous[1].

À la façon des empiristes, Kant attribue au toucher le statut de pôle auquel doivent se référer les autres sens[2] : dans la mesure où celui-ci est le seul à faire connaître les formes sensibles, les sensations visuelles et auditives doivent se référer aux sensations tactiles pour délivrer des concepts empiriques d'objets. Il existe donc chez Kant un apprentissage perceptif, en vertu duquel se réalise l'unification de l'espace empirique. Cependant, en faisant du tact le sens de la proximité et de la subjectivité la plus grande, et de la vue celui de la distance et de la représentativité[3], le philosophe de Königsberg renverse la perspective empiriste : loin de s'embarrasser des difficultés soulevées par la bidimensionnalité de l'image rétinienne, Kant se fonde sur la nature de la lumière (« […] une émanation déterminant pour l'objet un point dans l'espace[4] ») pour soutenir que la vue constitue le sens de la distance. S'il refuse, comme les empiristes, de faire de nos perceptions d'hommes faits un donné immédiat de la vue, et considère que nos perceptions résultent d'une combinaison de données sensibles hétérogènes, il refuse tout autant de juger les sensations visuelles analogues à la joie ou à la tristesse : celles-ci possèdent en elles-mêmes une objectivité qui fera toujours défaut aux émotions[5]. Dans la mesure où, d'après Kant, la perception est le fruit d'une combinaison de données sensorielles, celle-ci résulte bien d'une genèse[6]. L'héritage empiriste est ici manifeste. Mais paradoxalement, la genèse qu'il met en œuvre[7] repose sur une double condamnation de celle des empiristes[8].

---

[1] *Anthropologie*, *op. cit*.

[2] *Ibid*., § 17, p. 973 (Ak VII, 155) : « Sans cet organe des sens [*sc.* le toucher], nous ne pourrions pas nous faire aucune notion d'une forme corporelle ; les deux autres sens de la première classe [*sc.* l'ouïe et la vue] doivent donc être appliqués originairement à la perception de cette forme pour procurer une connaissance d'expérience ».

[3] Ainsi, d'après Kant, l'apprentissage perceptif consiste non pas à projeter hors de soi, grâce au tact, des impressions visuelles d'abord exclusivement intérieures, mais à projeter des sensations tactiles jusqu'aux points délivrés par la vue. Quelle est la première conséquence d'un tel retournement ? Pour Kant, l'objectivité de la représentation n'est pas identifiée à la connaissance des formes. Au contraire, l'appréhension des formes précède la représentation proprement dite, de telle sorte que connaître n'est pas extérioriser sa subjectivité, mais des objets toujours déjà là. Ainsi, le philosophe de Königsberg résout l'une des difficultés auxquelles s'étaient confrontés les empiristes, à savoir la possibilité de composer l'objectivité à partir de la subjectivité.

[4] *Op. cit*., § 19, p. 974 (Ak VII, 156).

[5] Ainsi, ce n'est pas un hasard si Kant sépare nettement la sensation du sentiment, selon une distinction restée largement ignorée des XVII[e] et XVIII[e] siècles. Cf. *Critique de la faculté de juger,* dans *Œuvres philosophiques*, *op. cit*., vol. II, première partie, livre I, § 3, p. 961 (Ak V, 206) : « […] dans la définition que nous avons donnée plus haut, nous entendons le mot "sensation" comme représentation objective des sens ; et, pour ne pas risquer sans cesse d'être mal compris, nous désignerons par le mot, d'ailleurs courant, de "sentiment", ce qui doit nécessairement rester toujours purement subjectif et ne peut absolument pas constituer la représentation d'un objet ».

[6] Autrement dit, à la différence de la théorie reidienne, dans laquelle l'objet de la perception n'est pas conçu comme un sensible, ou encore de la théorie cartésienne de la perception, où le jugement est le seul à se modifier, nous avons bien affaire ici à un apprentissage *perceptif* . Il va cependant apparaître qu'en dépit de cet héritage, Kant n'a rien d'un empiriste.

[7] Comment Kant peut-il affirmer l'existence d'une telle genèse, dès lors qu'il refuse de faire de l'idée une image des choses ? N'avons-nous pas montré que la genèse perceptive s'adossait, chez les empiristes, à une définition de l'idée comme représentation mentale des objets des sens ? Sans doute la genèse kantienne repose-t-elle sur la notion de « concept empirique » et la fonction schématique de l'imagination qui permettent aux concepts purs de donner lieu à des représentations mentales. Il serait ainsi fécond de montrer comment le criticisme aide à mieux penser l'idée de genèse perceptive, à l'aide d'un rôle inouï attribué à l'imagination, rôle dont nous avons déjà vu l'importance dans les théories empiristes de la perception.

[8] Cf. B. Sassen, *op. cit*., p. 478 : « Il est manifeste que dans "l'Esthétique transcendantale", c'est la question de l'origine qui est à l'oeuvre, bien que cette origine soit de l'ordre de l'*a priori*, contrairement à l'origine empirique dont Kant a effectué la critique ». Selon nous, cette lecture est non seulement légitime, mais s'impose à la lecture des textes.

1° Pour Brigitte Sassen, l'idée de genèse perceptive permet de dépasser une difficulté que la distinction de l'inné et de l'*a priori* n'a pas résolue, à savoir : que signifie pour Kant le fait que l'espace, en tant que forme *a priori* de la sensibilité, est *un* ? Une telle distinction a au contraire accru la difficulté, dans la mesure où il est bien plus facile de donner un sens à cette caractérisation de l'espace dès lors que l'on en fait une idée innée. En somme, si l'hétérogénéité des sensations visuelles et tactiles n'est pas incompatible avec la conception générale de l'espace comme forme *a priori*, elle paraît l'être avec sa caractérisation comme intuition *uniforme* : on voit mal comment des sensations irréductibles entre elles pourraient s'inscrire dans un espace identique. C'est pourquoi Brigitte Sassen souligne que les successeurs empiristes de Kant ont raison sur un point : en tant que telle, l'hétérogénéité des sensations contredit l'uniformité de l'espace. C'est là qu'intervient selon elle l'idée de genèse perceptive, dans la mesure où celle-ci fait de l'unité de l'espace un produit de l'expérience. Certes, il ne faut pas confondre l'uniformité de l'espace « représenté comme grandeur infinie donnée » avec celle de l'espace empirique : l'unité des sensations visuelles et tactiles n'est pas celle de la forme *a priori* de la sensibilité. Parfaitement consciente de cette distinction, Brigitte Sassen rend alors compte de l'unité de l'espace en réduisant celle-ci à la *connaissance* qu'ont les hommes suivant laquelle les données sensibles sont destinées à s'unifier – connaissance dont elle fait un *a priori*.

Cependant, s'il est exact que l'unité de l'espace finit par se retrouver dans l'expérience, il n'est pas vrai, selon nous, qu'elle soit connue de façon *a priori*. Brigitte Sassen déploie une lecture reidienne de l' « Esthétique transcendantale » : elle réduit la connaissance de l'unité de l'espace à un principe inhérent à notre constitution[1], alors même que Kant, ne reconnaissant pas l'existence de tels principes, les a supprimés au profit des formes *a priori* de la sensibilité. Contrairement à ce qu'elle soutient, il n'est pas vrai que l'aveugle-né, en recouvrant la vue, saurait que ses sensations, en dépit de leur hétérogénéité, sont destinées à s'unifier. En fait, il n'y a pas, selon nous, contradiction entre l'unité de l'espace, ou son infinité, et l'hétérogénéité des sensations. Cette difficulté se résout de la même façon que la précédente, : cette unité ne signifie pas qu'il n'y a qu'un seul espace possible, mais que tout espace, quel qu'il soit, ne s'obtient pas par additions successives des différents fragments d'espace, parce que ceux-ci ne sont que des limitations d'un espace infini – ce qui est parfaitement compatible avec l'hétérogénéité des sensations visuelles et tactiles.

Aussi la genèse perceptive telle qu'elle est conçue par Kant est-elle très différente de celle des empiristes : selon lui, apprendre à percevoir ne consiste pas à régler progressivement sa connaissance sur les objets de l'expérience, mais à régler progressivement les objets de l'expérience sur sa faculté de connaître[2]. Si Brigitte Sassen serait certainement prête à l'admettre, la façon dont elle rend compte

[1] *Ibid*, p. 485 : « Nous ne pouvons faire autrement que de nous représenter les objets extérieurs comme situés différemment dans l'espace, et nous ne pouvons faire autrement que d'être en quête de leur unité ».
[2] Cf. M. Fichant, « L'espace est représenté comme une grandeur infinie donnée : la radicalité de "l'Esthétique" », dans *Philosophie*, n° 56, déc. 1997, p. 40 : « Qu'est-ce donc qui est donné dans la grandeur infinie donnée ? […] la spatialité y est

de l'unité de l'espace la conduit à manquer la place (ou plutôt l'absence de place) du problème de Molyneux dans la philosophie transcendantale : Kant l'ignore non parce que l'unité de l'espace est connue *a priori* et n'a pas besoin d'être confirmée par l'expérience, mais, plus largement, parce qu'il met en œuvre une *seconde* genèse, qui, nous allons le voir, dépouille la genèse perceptive de tout intérêt pour la philosophie transcendantale.

2° Pour Kant, la sensation ne constitue pas l'*origine*[1] de la genèse : essentiellement dérivée, parce que toujours déjà informée par les formes *a priori* de la sensibilité, la sensation est plutôt ce qu'il faut abstraire de la représentation pour retrouver l'originaire, à savoir l'espace, le temps et les concepts purs de l'entendement[2] :

> Nous poursuivons donc, dans l'entendement humain, les concepts purs jusqu'en leurs premiers germes et dispositions, où ils se trouvent préparés, jusqu'à ce qu'enfin à l'occasion de l'expérience ils soient développés et présentés par ce même entendement en leur pureté, affranchis des conceptions empiriques qui leur sont inhérentes[3].

Il est tout à fait remarquable que Kant se réapproprie ici la méthode (analytique) de l'empirisme, qui consiste à remonter à l'origine des connaissances (versant régressif de la genèse) pour retracer ensuite le procès d'engendrement des concepts empiriques (versant progressif)[4]. Comme le souligne Claude Piché,

> Kant se découvre des affinités avec Locke dans la mesure où *la physiologie de la raison procède d'une interrogation authentique sur la genèse de nos représentations conceptuelles*. Par là, Locke montre sa supériorité vis-à-vis du rationalisme dogmatique, par lequel le problème de l'origine des représentations n'est pas pris au sérieux[5].

Cependant, le philosophe de Königsberg bouleverse le contenu de la genèse lockéenne. Tandis que les empiristes entendaient abstraire des perceptions « d'hommes faits » tout ce qui relève de l'entendement (c'est-à-dire les jugements d'expérience) pour atteindre les sensations primitives à l'origine de toutes les connaissances, Emmanuel Kant, selon une perspective diamétralement opposée, abstrait des perceptions tout ce qui relève du sensible, pour atteindre les formes qui l'organisent et les

---

donnée comme la forme subjective de la simple représentation, donnée au sujet dans sa constitution d'être, en deçà de tout pouvoir de synthèse qui ne pourra s'exercer que sur son fond ».

[1] Dans ce cadre, la distinction kantienne source/origine apparaît comme le fruit de la requalification de la genèse empiriste mise en œuvre dans l'« Esthétique transcendantale ».

[2] Dans la *Dissertation de 1770, Œuvres philosophiques*, *op. cit*., vol. I, section 3, corollaire au § 15, p. 656-658 (Ak II, 405-406), Kant considérait déjà l'espace et le temps comme des abstraits, non pas des objets des sens, mais de l'action par laquelle l'esprit coordonne ses sensations.

[3] *Critique de la raison pure*, *op. cit*., I, première division, livre I, p. 823-824 (Ak III, 84).

[4] Nous pouvons donc aller jusqu'à dire que sans l'empirisme, Kant n'aurait jamais écrit l'« Esthétique transcendantale ».

[5] « La critique et sa métaphysique », *op. cit*., p. 187 (nous soulignons).

concepts qui lui donnent sens[1]. Pour Kant, tout se passe comme si les empiristes, tout en ayant découvert la méthode adéquate de la métaphysique[2], avaient procédé à l'envers – d'où leur échec à fonder la connaissance. Pour le philosophe de Königsberg, la sensation, en tant que simple matière, ne saurait être originaire. À ce titre, elle n'est pas ce qu'il faut conserver, mais ce qu'il faut abstraire des représentations[3].

Une telle refondation des genèses empiristes en modifie radicalement l'esprit. Tandis que celles-ci permettaient de retrouver le processus d'acquisition des connaissances, la genèse kantienne relève davantage de la construction, ou de l'outil théorique sans portée épistémique : dans la mesure où les formes *a priori* de la sensibilité apparaissent uniquement à l'occasion de l'expérience, l'originaire ainsi atteint ne constitue pas le commencement de la connaissance. D'après Kant, suivant en cela les empiristes, ce commencement n'est autre que l'expérience sensible elle-même dans sa dimension de passivité[4]. Mais par là même, le philosophe de Königsberg décroche l'origine-principe de l'origine-commencement, et rompt définitivement avec l'exigence empiriste d'aperception des principes.

Kant aurait donc certainement répondu par la négative au problème de Molyneux[5] : si l'usage concomitant des sens est nécessaire pour construire la représentation empirique de l'espace, un aveugle-né à qui l'on rend la vue ne peut savoir d'emblée que les points qu'il aperçoit correspondent aux figures qu'il a préalablement touchées. Cependant, le philosophe de Königsberg ne s'est pas attardé à formuler une telle réponse, parce que le problème de Molyneux ne présente pas pour lui l'intérêt qu'il offrait aux empiristes : s'il admet l'existence d'une genèse perceptive, seule l'intéresse la genèse qui mène aux conditions de possibilité de l'expérience. Autrement dit, seule importe à ses yeux la genèse non pas réelle, mais effectuée par l'esprit *a parte post*, d'après laquelle les concepts de l'entendement, grâce à l'abstraction du sensible, peuvent apparaître « en leur pureté ».

Par là même, Kant renonce aussi à l'intérêt que présentait le problème de Molyneux aux yeux des rationalistes. Contrairement à Leibniz et à Boullier, le philosophe de Königsberg n'estime pas que

---

[1] À cet égard, Michel Fichant souligne que Kant procède à une « double abstraction : de la représentation d'un objet entendu de la façon la plus commune (Kant prend simplement l'exemple d'un *corps*), on écartera tout ce qui est apport de l'entendement c'est-à-dire pensé par concepts à propos de cet objet (substance, force, divisibilité, etc.) : on obtient ainsi l'intuition empirique comme telle. De celle-ci, on ôtera derechef tout ce qui relève de l'impression sensible proprement dite (couleur, dureté, impénétrabilité, etc.) : le résidu, étendue (*Ausdehnung*) et configuration (*Gestalt*), appartient à l'intuition pure », *op. cit*., p. 23.

[2] Kant et les empiristes du XVIII[e] siècle ont en commun de concevoir la métaphysique comme une théorie de la connaissance.

[3] Sur ce point, Kant se situe aux antipodes du Condillac reprochant à Locke de ne pas être assez loin dans la phase régressive de la genèse (cf. *Traité des sensations*) : l'auteur de l'*Essay*, nous le savons, a commis l'erreur de considérer les idées de figures planes comme originaires, puisqu'elles renferment des jugements au même titre que celles de figures tridimensionnelles. Pour le philosophe de Königsberg, les sensations primitives isolées par les plus radicaux des empiristes ne sont pas plus originaires que celles de Locke. D'après lui, ce n'est pas le tact qui informe progressivement les sensations visuelles : les sensations tactiles elles-mêmes sont toujours déjà informées par les formes pures de la sensibilité. Ainsi, l'originaire ne relève pas du sensible mais de *l'a priori*. Tout se passe donc comme si Kant reprochait aux empiristes d'avoir isolé une sensation-fiction, non pas au sens où une telle sensation est une construction théorique, mais au sens où elle n'a jamais été donnée dans l'expérience : pour Kant, l'objectivité implique nécessairement la présence du jugement.

[4] Cf. *Critique de la raison pure*, introduction à la seconde édition, p. 757 (Ak III, 27) : « *Selon le temps* aucune connaissance ne précède donc en nous l'expérience, et toutes commencent avec elles ».

[5] Sur ce point, nous sommes donc en désaccord avec Brigitte Sassen qui, quant à elle, estime que Kant aurait répondu par l'affirmative à Molyneux.

les sensations de la vue et du toucher constituent des expressions, ou encore des occasions distinctes susceptibles *d'éveiller* une seule et même idée : elles constituent plutôt les occasions de *l'acquisition* des concepts de figures. C'est ce que Kant exprime en recourant aux concepts issus de la science du vivant du XVIII[e] siècle[1] : si l'auteur de la *Critique de la raison pure* rejette le modèle de la génération équivoque[2] qu'il voit à l'œuvre dans l'empirisme des Lumières, il n'adopte pas pour autant le préformationnisme[3] leibnizien. Selon lui, les connaissances surviennent dans l'esprit lorsque leurs germes produisent dans l'expérience des concepts originaux, c'est-à-dire qui ne se trouvaient pas auparavant dans l'âme, serait-ce à titre de virtualités. Ainsi, le criticisme porte à son comble l'activité du sujet que les empiristes avaient déjà opposée à la passivité du sujet cartésien. Selon Claude Piché**,**

> […] le préformationnisme, parce qu'il préside jusque dans le menu détail au déploiement des dispositions et à l'exercice des facultés, élimine toute dimension de créativité, de production et d'initiative de la part de l'individu. Ce qui fait contraste avec la marge de manœuvre (illustrée par l'épigenèse) laissée à un entendement qui doit penser par lui-même ses concepts et ses principes et se met ainsi en situation, par-delà toute forme de parallélisme entre le monde et la conscience, d'imposer à la nature sa propre loi[4].

Par conséquent, rien, dans la question de Molyneux, ne pose problème aux yeux de Kant : l'hétérogénéité des sensations visuelles et tactiles n'intéresse que le projet empiriste de dérivation des concepts à partir de l'expérience, et la philosophie de Leibniz, qui s'attache à montrer comment une même idée innée peut s'incarner différemment dans le sensible. Comme l'atteste l'inscription des réflexions sur les sens au sein de l'*Anthropologie*, la question du savant irlandais[5] n'appartient pas au criticisme[6]. Pour l'empirisme au contraire, métaphysique et anthropologie sont éminemment solidaires : penser ce qu'est l'homme implique de décrire la genèse de ses facultés.

Que le problème de Molyneux soit un problème essentiellement empiriste trouve confirmation du côté de la science et de ses tentatives pour le résoudre au moyen de l'expérience : si le kantisme a contribué à mettre un terme à ses résolutions proprement théoriques, il n'a pas étouffé dans l'œuf l'empirisme des Lumières, dont plusieurs chirurgiens ou physiologistes de la fin du XVIII[e] et du

---

[1] *Ibid*., I, première division, livre I, chap. II, § 27, p. 876-878 (Ak III, 127-129).

[2] Il s'agit là du syntagme utilisé au XVIII[e] siècle pour désigner ce que nous appelons aujourd'hui la « génération spontanée ». La croyance en ce type de génération, qui pourrait se passer de toute fécondation, a perduré jusqu'à la fin du XIX[e] siècle. D'après Kant, l'empirisme incarne une telle conception du vivant, dans la mesure où d'après lui, cette posture philosophique conçoit la connaissance comme un processus où l'homme ne donne rien et reçoit tout de l'extérieur. Nous espérons quant à nous avoir montré qu'il s'agit là d'une mécompréhension de l'empirisme.

[3] Selon cette conception biologique de l'âge classique, qui perdure au XVIII[e] siècle, les êtres vivants sont entièrement formés dans l'embryon, leur croissance ne consistant dès lors qu'en un progressif déploiement.

[4] C. Piché, *op. cit*., p. 189.

[5] Selon Kant, l'aveugle de Cheselden est donc un personnage précritique, empêtré dans ses contradictions parce qu'il n'a pas atteint les conditions de possibilité de l'expérience.

[6] Et réciproquement, le « problème de la connaissance » devient, en un sens inouï, celui-là seul de la métaphysique. Cf. M. Fichant, *op. cit*., p. 22 : « […] il est sans précédent d'avoir reconnu à la sensibilité une forme pure, *a priori*, donnée non par les objets mais comme détermination formelle du sujet, de telle sorte que la possibilité de la donation soit inscrite dans la subjectivité même et constitue celle-ci en un domaine d'investigation non anthropologique (transcendantal) ».

XIX[e] siècles tentent de tester la validité en fournissant une réponse expérimentale… au problème de Molyneux.

Loin de disparaître sous l'assaut du kantisme, l'empirisme des Lumières se prolonge tout au long du XIX[e] siècle. Seulement, au lieu de donner lieu à de nouvelles explorations théoriques, il se contente de survivre au travers de tentatives pour résoudre expérimentalement le problème de Molyneux. Tandis qu'au XVIII[e] siècle, de telles tentatives sont restées relativement peu nombreuses, et furent avant tout l'occasion d'élaborations théoriques inédites, elles se multiplient au siècle suivant et ont vocation à fournir à la question du savant irlandais une réponse ferme et définitive. Non pas que la science expérimentale ait connu des progrès susceptibles de modifier du tout au tout les dispositifs mis en œuvre au Siècle des lumières : excepté les observations portant sur les animaux, utilisées par Adam Smith pour fonder sa théorie des sens, c'est l'opération de la cataracte, telle qu'elle a été mise au point par Jacques Daviel, qui vaut comme lieu expérimental du problème de Molyneux. Seule une modification de la conception de la science et de ses rapports à la philosophie a donc pu être à l'origine d'un tel changement de point de vue. Ce n'est pas notre objet que de développer ce point ; nous indiquerons seulement que la science, à ce moment-là, se débarrasse progressivement des considérations métaphysiques sur lesquelles elle continuait de reposer, pour tendre à devenir l'unique lieu du vrai[1].

Dans ce cadre, il est tout à fait remarquable que les expériences réalisées depuis la fin du XVIII[e] siècle et tout au long du XIX[e] siècle entendent progressivement réfuter l'empirisme, là où celles qui furent mises en œuvre au cours du Siècle des lumières se veulent plutôt des confirmations de celui-ci. Ce qui laisse entendre deux choses : d'une part, que la question du savant irlandais continue d'être conçue comme le problème de l'empirisme des Lumières, et d'autre part, que la disparition progressive d'une telle posture philosophique est *aussi* passée par sa disqualification expérimentale. En outre, les expériences destinées à confirmer l'empirisme ont elles-mêmes participé, à leur corps défendant, à la lente disparition de celui-ci : avec elles, est progressivement accréditée l'idée selon laquelle les questions de perception se règlent par la seule voie de l'expérience[2].

Réduite à un problème scientifique, la question de Molyneux révèle ainsi une fois de plus son étroite solidarité avec l'empirisme des Lumières. Seulement, cette solidarité semble s'être progressivement défaite : dans la seconde moitié du XIX[e] siècle, une autre tradition, celle du post-kantisme, a également tenté de résoudre par l'expérience le problème de Molyneux. Dès lors, comment soutenir encore qu'un tel problème est celui-là même de l'empirisme des Lumières ?

---

[1] C'est le cas notamment avec Auguste Comte. Cf. *Discours d'ouverture du cours de philosophie positive*, Paris, impr. de Plassau, 1829, p. 13-14 : « Depuis cette mémorable époque [*sc.* celle de Galilée et de Descartes], le mouvement d'ascension de la philosophie positive, et le mouvement de décadence de la philosophie théologique et métaphysique, ont été extrêmement marqués. Ils se sont enfin tellement prononcés, qu'il est devenu impossible aujourd'hui, à tous les observateurs ayant conscience de leur siècle, de méconnaître la destination finale de l'intelligence humaine pour les études positives […] ».

[2] Pour une présentation des expériences destinées à confirmer ou à infirmer l'empirisme des Lumières, voir l'annexe n° 2 ci-jointe.

Mutation du problème de Molyneux

Si, comme nous allons le voir, la question posée par le savant irlandais, sous les traits de l'opération de la cataracte, est traitée jusque dans le contexte du post-kantisme – c'est-à-dire dans un cadre théorique qui n'est pas celui de l'empirisme du XVIII^e^ siècle – c'est sous la forme d'un problème *autre* que celui que les philosophes des Lumières se posaient. Ainsi, le problème *de Molyneux* n'a pas quitté l'empirisme du XVIII^e^ siècle pour devenir celui d'une autre philosophie, ou d'une autre querelle. Mais il n'en est pas moins vrai que la question du savant irlandais est alors associée à une nouvelle forme de la philosophie empiriste, de telle sorte que c'est en un double sens qu'il en apparaît solidaire : d'une part, le problème de Molyneux change de signification au moment même où s'épuise l'empirisme des Lumières, et, d'autre part, cette nouvelle signification qui lui est attribuée est relative à l'émergence d'un nouvel empirisme – qui ne s'oppose pas au rationalisme classique, mais à ce que l'on a coutume d'appeler le « nativisme ».

Dans le cadre strict de la philosophie kantienne, la question de Molyneux n'est pas problématique. Nous avons vu comment Feder a essayé en vain de réfuter les thèses de l' « Esthétique transcendantale » en convoquant les résultats obtenus par Cheselden. Mais nous avons également vu qu'il était parfaitement possible de demander, une fois admise l'apriorité de l'espace, si la perception que nous en avons est immédiate ou non. Autrement dit, la question de Molyneux ne relève pas de la philosophie transcendantale, mais elle n'en est pas moins pertinente d'un point de vue anthropologique ou psychologique, une fois admise cette philosophie. L'apriorité de l'espace, ou sa subjectivité, conduit à poser la question des modalités de son appréhension empirique : si l'espace n'est pas une propriété des choses, mais la forme de l'intuition sensible, est-il pour autant perçu immédiatement ? Sa perception ne requiert-elle pas un apprentissage[1] ? Bien loin que la philosophie transcendantale de Kant fournisse une réponse à ce problème, elle en a constitué la principale condition d'émergence[2]. C'est ainsi que le XIX^e^ siècle a vu naître une querelle, habituellement désignée comme celle de l'opposition des empiristes et des nativistes, dont la théorie kantienne de la perception constitue l'arrière-plan métaphysique :

> Les uns sont disposés à attribuer la plus large place à l'influence de l'expérience, et à en déduire notamment toutes les notions d'espace ; cette opinion peut être nommée *théorie empiristique*. Les autres

[1] Nous constatons que dans le sillage de Thomas Reid, l'empirisme et le rationalisme ne se distinguent plus par l'idée de genèse, puisque les nativistes eux-mêmes s'attachent à retracer l'histoire de la perception. En somme, montrer dans quelles conditions l'intelligence se développe n'entraîne pas nécessairement comme corollaire le fait de la tirer tout entière de l'expérience. Leibniz lui-même avait indiqué, près de deux siècles auparavant, comment les idées innées, en tant qu'elles ne sont que des virtualités, doivent faire l'objet d'une genèse dans laquelle l'expérience joue un rôle crucial.

[2] Cf. H. von Helmholtz, *Optique physiologique*, E. Javal et N.T. Klein (trad.), Paris, V. Masson et fils (éd.), 1867, troisième partie, p. 593-594 : « Ce fut Kant qui fit, dans sa *Critique de la raison pure*, le pas le plus important pour poser la question sous son point de vue véritable. Kant s'était borné à considérer l'espace et le temps comme des formes données de toute notion, sans rechercher combien l'expérience peut contribuer au perfectionnement des diverses notions d'espace et de temps. Cette recherche était d'ailleurs en dehors de la voie qu'il s'était tracée ».

> sont bien obligés d'admettre l'influence de l'expérience pour un certain nombre de perceptions, mais ils croient devoir admettre, pour certaines notions élémentaires qui se présentent de la même manière chez tous les observateurs, un système de notions innées et non basées sur l'expérience ; c'est ce qu'ils font en particulier pour les notions d'espace. Par opposition à la précédente, nous pouvons désigner cette théorie sous le nom de *théorie nativistique* des perceptions sensuelles[1].

En Allemagne, les principaux représentants de cet empirisme sont Lotze[2] et Helmholtz[3], et ceux du nativisme Müller[4] et Hering[5]. En Angleterre, les discussions opposent Bain[6] et Stuart Mill[7] à Hamilton[8]. Or, afin de prouver la validité de leurs conceptions, les uns et les autres mobilisent les résultats des différentes opérations de la cataracte qui ont été effectuées depuis le XVIII[e] siècle sur des aveugles-nés.

C'est ainsi que Stuart Mill, dans son ouvrage *La Philosophie de Hamilton*, signale lui-même que les expériences du chirurgien Franz sont susceptibles d'affecter sensiblement sa thèse, suivant laquelle la vue n'est pas capable de délivrer par elle-même l'idée d'espace[9]. Et Mill de citer longuement le texte de Cosh, qui rapporte par le menu les expériences que Franz a menées sur un jeune homme de dix-sept ans. Ainsi, le fait qu'un jeune aveugle-né parvienne à distinguer le cube et la sphère placés devant lui, et à les identifier comme carré et cercle, attesterait, selon Mill, que la vue accède à une véritable idée d'espace, et non pas seulement, comme il le soutenait jusqu'alors, à une idée d'espace extrêmement rudimentaire, déterminée par les quelques sensations distinctives que l'on est susceptible de percevoir sans recourir aux sensations musculaires :

> Ce fait, tel qu'il est rapporté, me semble une preuve expérimentale, que non seulement quelque chose qui peut s'appeler étendue, mais une étendue qui s'identifie promptement avec celle qui était connue par le toucher, peut être perçue par la vue, dès le premier moment qu'on se sert des yeux, avant d'apprendre par la pratique à diriger les yeux au moyen des mouvements musculaires[10].

---

[1] *Ibid*., p. 571.
[2] Rudolf Hermann Lotze (1817-1881), médecin de formation, était un philosophe et logicien allemand. D'après lui, l'esprit, quoique immatériel, est régi par des lois analogues à celles de la nature.
[3] Hermann Ludwig von Helmholtz (1821-1894) était un scientifique, physiologiste et acousticien allemand. Il a développé une théorie sémiotique de la perception inspirée de celle de Locke, mais aussi de la théorie des énergies nerveuses de Johannes Müller.
[4] Johannes Peter Müller (1801-1858) était un physiologiste et anatomiste allemand. D'après lui, le genre de sensation suscitée par l'excitation des nerfs ne dépend pas du mode de stimulation, mais de l'organe qui l'a transmise au cerveau. C'est de là qu'il infère l'idée de lois d'énergie spécifique.
[5] Karl Ewald Konstantin Hering (1834-1918) était un physiologiste allemand dont les recherches portèrent avant tout sur la perception de l'espace et la vision des couleurs. Il s'opposa à Helmholtz et à sa thèse de l'existence de couleurs primitives.
[6] Alexander Bain (1818-1903) était un philosophe écossais appartenant à l'école positiviste anglaise. Il appliqua la physiologie à la psychologie et défendit une position « idéaliste », contre le « réalisme » de Herbert Spencer.
[7] John Stuart Mill (1806-1873) était un philosophe, logicien et économiste anglais. Bien connu en France pour sa doctrine libérale et utilitariste, il l'est beaucoup moins pour ses réflexions ayant trait à la perception.
[8] William Hamilton (1788-1856) était un philosophe écossais, auteur de *La Philosophie de la perception*. Par ailleurs, il édita et commenta les œuvres de Thomas Reid.
[9] J.S. Mill, *La Philosophie de Hamilton*, E. Cazelles (trad.), Paris, Germer Baillière, 1869, p. 280 : « Toutefois ces idées devraient se modifier en présence d'un fait que j'emprunte à M. Cosh […], s'il est exactement rapporté ».
[10] *Ibid*., p. 181.

Aussi la mise en œuvre du problème de Molyneux apparaît-elle comme un *experimentum crucis*[1] susceptible de départager deux hypothèses concurrentes : l'hypothèse nativiste selon laquelle nous percevons immédiatement l'étendue par la vue, et n'avons, pour ce faire, nullement besoin du secours du toucher, et l'hypothèse « empiriste », selon laquelle cette perception est un effet des sensations musculaires ressenties à l'occasion des mouvements du corps. D'une façon analogue aux sectateurs tardifs de l'empirisme des Lumières, de tels théoriciens font ainsi de l'opération de la cataracte un moyen non pas d'étayer ou de confirmer des thèses autosuffisantes[2], mais de fonder des conjectures en elles-mêmes simplement probables.

Cependant, après avoir signalé un certain nombre de points obscurs, susceptibles de remettre en question les résultats de Franz[3], Stuart Mill montre que cette expérience ne vient pas réfuter entièrement sa théorie du sensible, mais seulement prouver l'existence d'une étendue visible, qui peut tout à fait se distinguer radicalement de l'étendue tactile, et ne lui correspondre qu'analogiquement : d'après lui, le jeune homme a pu reconnaître les objets placés devant lui en raison d'une structure commune entre les sensations visuelles et les sensations tactiles, et parce qu'on lui avait indiqué auparavant qu'il s'agissait d'identifier tel et tel objet. Ainsi, les expériences de Franz l'obligent à reconnaître l'existence d'une étendue visuellement perceptible, mais différente de ce que l'on appelle « l'étendue », à savoir, l'étendue tactile :

> En résumé, pour moi, le cas du docteur Franz ne prouve pas que nous percevions l'étendue par la vue, mais seulement que nous avons des sensations distinctives de la vue correspondant à toutes les diversités de l'étendue superficielle : mais, si le fait est exactement rapporté, il élargit considérablement la portée de ces sensations distinctives, et nous prouve presque que par la vue nous pourrions nous élever à la hauteur de la géométrie des visibles de Reid[4].

Nous avons là une déclaration tout à fait remarquable : si les résultats de Franz n'attestent pas que l'étendue visible est celle-là même que nous percevons par le tact, elle n'en prouve pas moins l'existence d'une étendue visuellement perceptible – alors que tout le propos de Mill dans ce chapitre a consisté à réfuter cette hypothèse. En somme, le philosophe britannique reconnaît ici que la mise en œuvre expérimentale du problème de Molyneux peut infirmer les théories « empiristiques », et donner raison à ceux qui considèrent que l'espace relève d'une perception immédiate[5]. Tout se passe donc

[1] *Ibid*., p. 287 : « Il serait aventureux de tirer une conclusion scientifique d'une seule expérience ; mais qu'elle se renouvelle et se confirme, et elle sera un *experimentum crucis* ».
[2] Sur ce point que nous avons déjà souligné, nous pouvons encore citer Buffon : « Quoique avec un peu de réflexion il soit aisé de se convaincre de la vérité de tout ce que nous venons de dire au sujet de la vue, il ne sera cependant pas inutile de rapporter ici les faits [*sc.* les résultats obtenus par Cheselden] qui peuvent la confirmer », *op. cit*., p. 274.
[3] Comment le jeune homme pouvait-il savoir ce qu'est un dessin ? Était-il véritablement aveugle-né ? Comment expliquer que d'autres opérations de la cataracte donnèrent lieu à des résultats contraires ?
[4] J. S. Mill, *op. cit*., p. 282.
[5] Pour lui, au contraire, le toucher ne délivre pas immédiatement la perception de l'espace, mais fournit seulement, au travers des sensations musculaires, les outils d'une telle perception.

comme si nous avions affaire à une résurgence du problème de Molyneux en dehors de l'empirisme des Lumières[1].

Car les théories « empiristiques » ou empiristes qui s'élaborent dans ce contexte se distinguent nettement de celles du XVIII[e] siècle. D'abord, comme nous l'avons entrevu, nombre d'entre elles admettent la définition kantienne de l'espace comme forme *a priori* de la sensibilité. Si elles font leur le projet de remonter à une première perception originelle, elles ne font donc pas de cette perception le fondement de la connaissance. D'ailleurs ne cherchent-elles pas à fonder la connaissance, mais à décrire la façon dont les individus construisent leur espace perceptif. En ce sens, elles relèvent davantage de la psychologie que de l'épistémologie proprement dite[2]. Ainsi, les différents auteurs qui s'attachent à cette question ne se considèrent pas comme des philosophes, mais comme des psychologues : avec l'apparition d'un nouveau rapport à l'expérience, « l'histoire de l'âme » est passée d'une « science » à l'autre. En outre, ces théories empiristes, ou « empiristiques » se distinguent de celles du Siècle des lumières en ceci qu'elles ont totalement abandonné le projet de dériver génétiquement les facultés de l'âme :

> La *théorie empiristique* cherche à démontrer que cette production [*sc.* celle des perceptions sensuelles] n'exige du moins aucune autre force que les facultés connues de notre âme, et cela sans se préoccuper de l'explication de ces facultés[3].

Un tel abandon, au demeurant parfaitement assumé, atteste encore du passage, du XVIII[e] au XIX[e] siècle, d'une théorie de la connaissance à une psychologie : il ne s'agit plus de montrer, dans le but de mettre à jour une méthode pour la science, comment la raison provient du sensible et de ses modifications, mais de décrire le progrès des sensations pour mettre à jour le fonctionnement de l'esprit. Ainsi, il semblerait bien que nous ayons affaire à une appropriation, par ces nouveaux psychologues, de la question posée par Molyneux en 1693.

Mais ce n'est là qu'une apparence : de même que les questions afférentes à la vision et à la perception visuelle telles qu'elles étaient traitées avant Kepler n'avaient absolument pas le sens que Molyneux leur attribua au XVII[e] siècle, de même le recours au fameux problème tel qu'il a lieu dans le contexte du post-kantisme s'avère radicalement distinct de celui du Siècle des lumières. Autrement dit, sous couvert d'une question identique (un aveugle-né à qui l'on rend la vue est-il capable de

[1] Cf. également Helmholtz, qui considère une autre expérience, réalisée par Wardrop sur une femme de quarante-six ans, comme une réfutation de la théorie nativiste : « Vue de face, cette dernière [*sc.* la clef], avec son panneton et son anneau, devait se dessiner sur la rétine, sous la forme qu'elle présente au toucher. S'il existait donc une faculté innée de reconnaître les formes des images rétiniennes, telle que l'exige la théorie nativiste, l'anneau et le panneton auraient dû permettre de reconnaître la clef », *op. cit*., p. 756.
[2] C'est d'ailleurs le terme qui est attribué rétroactivement aux philosophes du XVIII[e] siècle, tel Condillac ou Reid, qui, au demeurant, ont largement inspiré leurs théories.
[3] *Ibid*., p. 577-578.

reconnaître un cube et une sphère posés devant lui), c'est un autre problème qui surgit. En effet, tandis que les empiristes du XVIII[e] siècle interrogeaient la nature de l'objet perçu, les « empiristes » du siècle suivant entendent éclairer la façon dont *l'espace* est perçu, et montrer qu'une telle perception relève d'une construction entièrement fondée sur l'expérience – tandis que les nativistes s'attachent à souligner son ancrage ou bien dans des principes de la nature humaine, ou bien dans sa physiologie[1]. Citons Bain, le maître de Stuart Mill :

> Si nous supposons un poids soulevé par l'action du bras, d'abord à la hauteur de quatre pouces, et ensuite à celle de huit pouces, il est évident que la simple somme d'effort ou de puissance dépensée sera plus grande, et que l'intensité de la sensation sera accrue en proportion. À ce point de vue, le sentiment de l'espace parcouru serait simplement celui d'une plus ou moins grande continuité du même effort, cet effort se dépensant à produire du mouvement[2].

Puis Mill lui-même, qui tire de ce genre d'expériences une définition de l'espace fondée sur la durée des sensations musculaires :

> Quand nous disons qu'il y a un espace entre A et B, nous voulons dire qu'une certaine quantité de ces sensations musculaires doit s'interposer entre la sensation de A et celle de B ; quand nous disons que l'espace est plus grand ou moindre, nous voulons dire que la série de sensations (la quantité d'effort musculaire étant donnée) est plus longue ou plus courte[3].

Nous citerons enfin le résumé que donne Stuart Mill de la théorie « empiriste » ou psychologique de la perception de l'espace :

> Brown et tous ceux qui soutiennent la théorie psychologique affirment précisément que la notion de longueur en espace n'étant pas originellement dans notre conscience, les lois de l'esprit la construisent avec la notion de longueur en temps[4].

Ainsi, à travers une question identique, ce n'est plus le même problème que l'on s'attache à résoudre. Certes, le problème de Molyneux tel qu'il est traité au Siècle des lumières concerne aussi la perception de l'espace[5] : si la distance et le relief des choses ne sont perçus qu'au travers de

[1] Cf. Helmholtz, *op. cit*., p. 1010.
[2] A. Bain, *The Senses And The intellect*, London, John W. Parker and Son (éd.), 1855, p. 113.
[3] J.S. Mill, *op. cit*., p. 266-267.
[4] *Ibid*., p. 266.
[5] Que le problème de Molyneux concerne la perception de l'espace n'est autre, rappelons-le, que la thèse soutenue par Laura Berchielli. Il s'agissait déjà, de façon moins explicite, de la thèse soutenue par Ernst Cassirer dans *La Philosophie des Lumières* (*op. cit*., chap. III) – ce qui, au demeurant, n'a rien de surprenant, eu égard à sa conception téléologique de l'histoire de la philosophie.

l'expérience, c'est aussi la tridimensionnalité de l'espace qui relève d'une construction[1]. Cependant, les empiristes des Lumières ne traitent pas pour elle-même la question de l'appréhension de l'espace. Si celle-ci apparaît nécessairement solidaire de la perception des choses, elle n'en est pas moins, sous leur plume, totalement laissée de côté. C'est nous, lecteurs d'aujourd'hui, qui lisons la querelle du XVIII^e^ siècle par le prisme de la question de la perception de l'espace. Ainsi, l'origine de cette déformation est manifeste : dès lors que Kant réduit l'espace à une forme pure de la sensibilité, le motif de la perception des objets s'éclipse devant celui de l'appréhension de l'espace – ou plutôt, *devient* celui-là même de l'appréhension de l'espace : dans la mesure où seule la structure de la faculté de connaître rend compte de la perception des choses dans l'espace, et que les choses perçues le sont en tant que choses figurées, la question centrale, qui, pour l'empirisme des Lumières, était celle de la forme, devient celle de la spatialité. Il aura donc fallu attendre le kantisme pour que soit envisagée la question du rapport perceptif de l'homme à son espace. Aussi le problème de Molyneux tel que nous l'avons envisagé jusqu'à présent, c'est-à-dire, dans son acception dix-huitiémiste, ne réapparaît pas dans la querelle du post-kantisme : c'est un tout autre problème qui se pose.

Cependant, l'empirisme du XIX^e^ siècle ne démérite pas son appellation. En un sens, il apparaît même comme une radicalisation de l'empirisme des Lumières. Pour ses sectateurs en effet, les qualités premières sont essentiellement acquises : jamais elles ne sont présentes à la conscience lorsque celle-ci s'éveille au monde. C'est là aller plus loin que Locke qui, rappelons-le, considérait les figures planes, à tout le moins les étendues de couleurs, comme des objets immédiats de la vue. Pour les empiristes du XIX^e^ siècle au contraire, la vision d'une étendue colorée dépend *a minima* des mouvements oculaires effectués par le sujet percevant – si ce n'est des mouvements du corps tout entier. Cette thèse les rapproche de Berkeley et de Condillac, qui, déjà, décrivaient la genèse de l'étendue visible à partir des mouvements corporels. En un sens, ils vont même plus loin que l'auteur du *Traité des sensations*, puisqu'ils dépassent tout à fait la contrainte que représentait, pour les empiristes du XVIII^e^ siècle, l'existence de l'image rétinienne : si, pour Condillac, cette image révélait encore la sensation visuelle à l'état de nature, qu'il fallait alors distinguer de l'idée proprement dite, pour Stuart Mill, la peinture rétinienne constitue une sensation déjà éduquée[2] par la mise en œuvre des sensations musculaires. Aussi le problème qu'il se pose n'est-il pas celui de la conciliation de la sensation primitive avec l'entreprise génétique, mais celui de la façon dont la « peinture oculaire », entendue comme ce que nous voyons aujourd'hui, peut avoir été éduquée par les sensations musculaires :

[1] Réciproquement, la question de la perception des corps étendus n'est pas étrangère aux psychologues du XIX^e^ siècle : c'est d'ailleurs par son moyen (l'intérêt porté aux expériences de Franz suffit à l'attester) qu'ils cherchent à fonder leurs théories. Cf. J.S. Mill, *ibid*., p. 267 : « Pour eux [*sc*. les psychologues auxquels il s'oppose], l'idée de corps étendu est l'idée d'une variété de points résistants, existant simultanément, mais qui ne peuvent être perçus par le même organe tactile que successivement, et au bout d'une série de sensations musculaires qui constituent leur distance, et qu'on considère comme situés à des distances différentes l'un de l'autre, parce que la série de sensations musculaires interposée est plus longue dans certains cas que dans d'autres ».

[2] Nous avons là, indéniablement, un héritage de Berkeley.

> En fait, notre conception actuelle de l'étendue ou de l'espace est une peinture oculaire, et comprend un grand nombre de parties d'étendue apparaissant à la fois, ou se succédant si rapidement, que notre conscience les prend pour des parties simultanées.
>
> Comment donc (demande-t-on naturellement) l'esprit peut-il produire cette vaste collection d'aperceptions sensiblement simultanées avec les matériaux fournis par la conscience qu'il a [...] de la succession des sensations musculaires[1] ?

À la différence de Condillac, c'est à une expérience réalisée *in concreto* que Stuart Mill se réfère pour résoudre la difficulté :

> On conçoit une expérience qui jetterait une grande lumière sur ce sujet, mais qui par malheur est plus facile à imaginer qu'à faire. Il y a eu des aveugles-nés mathématiciens, je crois même naturalistes ; et il n'est pas impossible qu'un aveugle-né soit métaphysicien. Le premier qui sera métaphysicien pourra nous éclairer sur ce point . Il fournira un *experimentum crucis* de la façon d'arriver à la conception et à la connaissance de l'étendue sans le secours de l'œil[2].

Ainsi, interroger un aveugle-né, qui n'aura pu, par définition, se forger la moindre idée par l'intermédiaire de la vue, doit permettre d'apprécier si, comme Mill le prétend, la perception de l'espace est issue de la perception de temps occasionnée par les sensations musculaires[3]. Cependant, en se référant aux expériences de Platner[4], Hamilton soutient que la thèse inverse a déjà été prouvée :

> Quant à ce qui regarde la représentation de l'espace ou de l'étendue sans le secours de la vision, l'observation attentive d'un aveugle-né, que j'avais d'abord instituée en 1785, et qu'ensuite j'ai continuée pendant trois semaines entières, cette observation, dis-je, m'a convaincu que le sens du toucher, par lui-même, est absolument incompétent pour nous donner la notion de l'étendue ou de l'espace, et qu'il ne prend même pas connaissance de l'extériorité locale ; en un mot, qu'un homme privé de la vue n'a absolument aucune perception d'un monde extérieur […]. En fait, pour les aveugles-nés, *le temps tient lieu d'espace*[5].

Mais pour Stuart Mill, ce résultat n'est autre que la preuve de la nature originellement temporelle de l'idée d'espace[6]. Sa conception se distingue donc de celle de Condillac, qui, en ne faisant pas du sentiment de la durée le principe de l'idée d'espace délivrée par les sensations tactiles,

---

[1] *Ibid*., p. 269.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid*. : « Donc si la théorie psychologique de l'idée d'étendue est vraie, le métaphysicien aveugle n'éprouverait guère les mêmes difficultés que les métaphysiciens qui peinent à admettre que l'idée d'espace est au fond une idée de temps, et que la notion d'étendue ou de distance est celle d'un mouvement de muscles continué pendant une durée plus ou moins longue ». Aussi l'aveugle-né accède-t-il, selon Mill, à des concepts inaccessibles au voyant.
[4] Ernst Platner (1744-1818) était un philosophe et médecin allemand.
[5] Cité par Mill, *ibid*., p. 270.
[6] *Ibid*., p. 276 : « […] les sensations visuelles simultanées sont pour nous des *symboles* de sensations tactiles et musculaires qui se succédaient lentement ».

aurait pu être accusé, par les empiristes du XIX^e^ siècle, de présupposer une telle idée. Par conséquent, ces derniers peuvent être considérés comme plus radicaux encore que le plus radical des empiristes des Lumières[1].

Empirisme radical, certes. Empirisme qui a su requalifier le problème de Molyneux, de telle sorte que l'un et l'autre demeurent étroitement solidaires. Seulement, au XIX^e^ siècle, l'expérience se substitue à la fiction[2]. La plupart des philosophes du Siècle des lumières avaient à leur disposition les résultats de Cheselden : malgré cela, ils cherchèrent à résoudre le problème de Molyneux de manière strictement spéculative, en recourant à des expériences de pensée – tout simplement parce que la variation imaginative permet de reconstituer le fait originaire, tandis que l'opération de la cataracte révèle du déjà vécu[3]. Pour les empiristes du XIX^e^, au contraire, seule l'expérience réelle, non-fictionnelle, peut avoir une valeur probante[4].

Ainsi l'introduction, par Emmanuel Kant, d'un nouveau paradigme épistémique, fit-elle perdre au problème de Molyneux le peu d'intérêt que Thomas Reid lui attribuait encore. Parce que le philosophe écossais conçut comme un *a priori* le lien de signification unissant les sensations visuelles aux qualités premières de l'étendue, mais non pas ces qualités elles-mêmes, il put encore juger pertinent de s'interroger sur la façon dont celles-ci apparaissent aux différents sens et s'articulent entre elles dans l'expérience. Autrement dit, pour Thomas Reid, le problème de la connaissance équivaut encore à celui de sa constitution. Avec le criticisme, il devient celui de ses conditions de possibilité : pour Kant, faire de la théorie de la connaissance une nouvelle métaphysique revient à isoler par abstraction les formes et les concepts qui la rendent possible et qui, en tant qu'*a priori*, n'ont pas à s'ajuster au travers de l'expérience. La *Critique de la raison pure*, et plus particulièrement l' « Esthétique transcendantale », signent ainsi la fin du problème (philosophique) de Molyneux et, solidairement, de l'empirisme des Lumières. Ce problème n'en connut pas moins une lente agonie, comme en témoigne la persistance des doctrines empiristes de la perception jusqu'à la toute fin du XIX^e^ siècle, sous la forme de leur validation par l'opération de la cataracte. Tandis que les Lumières le conçurent comme l'occasion d'élaborer leurs théories de la connaissance, le siècle suivant fit ainsi de sa mise en œuvre expérimentale le moyen privilégié d'évaluer ces théories. Mais ce qui est le plus

[1] À tel point que ceux qui pensent que la vue délivre des idées de corps uniquement bidimensionnels font désormais partie du camp des nativistes. L'idée selon laquelle ce ne sont pas seulement les corps, mais l'espace lui-même qui est le fruit d'une construction, est un autre signe de la radicalité de l'empirisme du XIX^e^ siècle.

[2] Ce point, très net pour ce qui est de Helmholtz, mériterait d'être creusé – mais il n'est pas ce qui nous occupe.

[3] Que ce soit du côté de l'aveugle opéré, qui, en fait, ne l'est jamais totalement, ou du chirurgien, qui importe ses préjugés sur les résultats de l'expérience. Au contraire**,** le dispositif imaginé par Molyneux offre au projet de reconstitution du fait perceptif originel un cadre absolument idéal.

[4] Cf. Helmholtz, *op. cit*., p. 589 : « Cette grande importance de l'expérience pour la certitude de nos convictions scientifiques existe aussi pour les inductions inconscientes de nos perceptions sensuelles. Ce n'est qu'en mettant volontairement nos organes sensuels dans différents rapports avec les objets, que nous apprenons à apprécier avec certitude les causes de nos sensations ; et depuis notre première enfance, nous ne cessons pas, pendant toute notre vie, d'expérimenter de cette manière ».

remarquable, c'est que son nouveau statut de problème « scientifique » contribua à l'émergence[1] de deux nouveaux champs, l'empirisme du XIX^e^ siècle et le nativisme, qui, conformément à un certain héritage kantien, l'envisagèrent sous un angle tout à fait neuf, celui de la perception de l'espace. Aussi le problème *de* Molyneux est-il essentiellement celui de l'empirisme des Lumières.

* * *

À l'occasion du problème de Molyneux, les empiristes ont décrit l'état de nature de la perception à la seule fin de montrer son caractère éminemment historique : poser la primitivité, l'originarité, c'est en même temps poser l'historicité – c'est pourquoi le versant progressif de la genèse était en fait précontenu dans son versant régressif. L'idée d'historicité de la perception n'est donc pas une découverte de cette seconde partie. Nous pouvons même aller plus loin et dire, en citant Alexandre Matheron et son analyse de la genèse de l'État chez Spinoza, que l'état de nature

> […] n'est justement pas un *état* : ce n'est pas un *status*, une situation stable ayant ses caractères propres et dont il faudrait sortir pour passer à la société politique. L'état de nature, en réalité, dans la mesure où il se détruirait lui-même s'il existait, *est la genèse même de la société politique*, et non pas du tout *ce à partir de quoi s'effectuerait cette genèse*[2].

Une telle conception de l'état de nature prépolitique s'applique parfaitement à l'état de nature perceptif, ou plutôt préperceptif – ce moment où l'on se donne « l'état » psychique de l'homme abstraction faite de son expérience perceptive. Car l'état de nature préperceptif est tout aussi instable et autocontradictoire que l'autre, dont le propre est de donner lieu, d'une façon rigoureusement nécessaire en raison même du « jeu spontané et aveugle de la vie passionnelle interhumaine, à la constitution de l'État[3] » : ce moment où, par définition, l'on ne perçoit aucun objet, appelle nécessairement sa suppression, en raison non pas d'une tendance innée à la perception (il s'agit précisément de montrer l'origine de cette tendance), mais du jeu des plaisirs et des peines suscités par l'impression du monde sur la sensibilité. C'est très clair chez Condillac : dans le *Traité des sensations*, le primat du principe de plaisir empêche la sensation originelle de se constituer en « état », puisque le corps est moteur dès lors qu'il se trouve affecté, initiant ainsi d'entrée de jeu la série des

[1] Il serait stimulant d'étayer ce point, en partant des quelques éléments fournis ici.
[2] A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 160-161. Cité par F. Lordon et A. Orléan dans « Genèse de l'État et genèse de la monnaie : le modèle de la *potentia multitudinis* », dans *Spinoza et les sciences sociales, de la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Y. Citton et F. Lordon (dir.), Paris, Éditions Amsterdam, 2008, p. 134.
[3] F. Lordon et A. Orléan, *ibid*.

déterminations qui aboutira à l'état perceptif que nous connaissons[1]. Aussi l'état de nature préperceptif n'est-il autre chose que la genèse de la perception. Cependant, pour mettre en évidence les effets qui concourent à la constitution de la perception, il aura fallu les distinguer de l'état de nature préperceptif dans lequel ils sont pourtant toujours déjà à l'œuvre, sans quoi le dérivé aurait pu être pris pour l'originel, le déterminé pour le déterminant[2], en l'occurrence, la perception actuelle pour du primitif, quand elle n'est qu'un effet des plaisirs et des peines affectant le corps.

Nous avons vu les trois voies que les empiristes des Lumières ont frayées pour constituer des histoires du sensible. D'abord, Locke et Berkeley ont élaboré ce que nous avons nommé une « théorie de l'apprentissage perceptif », qui stipule que nos perceptions actuelles sont les fruits d'un entremêlement progressif d'idées-images et d'idées-sensations. Qu'elles requièrent le concours de la vue seule ou également du toucher, ces perceptions maintiennent l'origine avec elles, comme une sorte de première strate perceptive : sous la perception de la sphère se trouve encore, d'après Locke, l'idée de cercle, et pour Berkeley, l'idée, dépourvue de nom, qui correspond au cercle visible.

Ruinées par la présence indue des jugements inapparaissants à l'œuvre dans la perception, ces conceptions ont été laissées de côté au profit de théories de l'apprentissage sensoriel, élaborées par La Mettrie, Condillac et Diderot. Si aucun jugement inconscient ne doit faire partie des déterminations de la perception, il faut que le sens de la vue suffise à délivrer l'idée de l'étendue. Dans ce cadre, l'opération de la cataracte ne témoigne pas de la participation du jugement à l'élaboration de la perception, mais seulement de la genèse de la sensation, dont l'actualisation dépend de l'application de la réflexion. C'est en ce sens que nous apprenons à sentir, mais non pas à percevoir. Cependant, cette voie est tout aussi ruineuse pour l'empirisme, et même davantage, dans la mesure où elle implique l'existence d'une opération (le jugement), qui, certes, ne passe pas à l'âme inaperçue, mais précède la sensation.

Seule la distinction de la sensation et de l'idée aura permis de dépasser l'antinomie de la perception : si la phénoménalité a une histoire, mais si la sensation n'en peut avoir, c'est que celle-ci, tout en étant sentie, n'est pas encore connue de l'âme, et requiert, pour devenir ainsi *idée*, la médiation du toucher, dont les mouvements sont déterminés par le plaisir et la peine. Cette troisième voie est celle de « l'apprentissage du regarder », théorisée par le seul Condillac, dans le *Traité des sensations*. Dans cette optique, la sensation ne passe pas d'un état de confusion à un état de distinction, mais de l'intériorité du sujet à l'extériorité du monde. Ce que Descartes concevait comme un effet de jugement (l'on en vient à *juger* les qualités secondes en dehors du corps propre), et plus particulièrement, comme un saut dans l'erreur, devient, avec Condillac, une genèse de la phénoménalité (j'en viens à *sentir* hors de moi ce que je sentais au-dedans) conforme à ce qu'elle doit être – c'est-à-dire conforme à notre investissement dans le monde.

[1] Aussi est-ce davantage le terme de la genèse que son origine qui constitue un « état ».
[2] Erreur d'après laquelle, pour Condillac, sont tombés tous ses prédécesseurs.

Si, dans le cadre de l'empirisme des Lumières, cette distinction de la sensation et de l'idée a seule permis de produire une résolution cohérente du problème de Molyneux, elle a aussi produit sa disparition, dans la mesure où sa radicalisation lui a ôté rien de moins que le caractère hautement problématique que le XVIII^{e} siècle lui avait reconnu. Distinguer l'idée de la sensation, au point de refuser au sensible toute dimension représentative, c'est *ipso facto* supprimer le problème de la figuration du visible, qui est au cœur de l'énoncé du savant irlandais : dès lors que l'on retire aux sensations, tant visuelles que tactiles, leur aptitude à figurer des objets, il va de soi que la question de leur congruence ne se pose plus. C'est ainsi que Thomas Reid, dans ses *Recherches*, effectue davantage une dissolution méthodique du problème de Molyneux, qu'une résolution analogue à celles de ses prédécesseurs empiristes. Cependant, seul le criticisme rompt totalement avec le problème de Molyneux, dans lequel Kant a vu la métonymie de l'empirisme (et de son échec) : avec la *Critique de la raison pure*, le problème de la connaissance se dissocie de celui de sa genèse empirique, pour devenir celui de sa genèse abstraite – autrement dit, de ses conditions de possibilité. Peu importe à Emmanuel Kant de savoir comment, dans l'empirie, les sensations visuelles se coordonnent avec les sensations tactiles. Seule l'intéresse la façon dont la sensation, quelle qu'elle soit, atteste la spontanéité de l'esprit qui l'a mise en forme. En ce sens, le philosophe de Königsberg modifie radicalement la conception empiriste du sujet percevant : finalement, loin d'avoir porté à son comble l'activité perceptive que les empiristes des Lumières ont arrachée à la passivité du « sujet sensible » cartésien, Kant lui a donné un tout autre sens et une tout autre fonction, puisque la détermination par les circonstances est devenue chez lui spontanéité de l'entendement.

La postérité du problème de Molyneux atteste encore son appartenance à l'empirisme des Lumières : d'une part, lorsque au XIX^{e} siècle, les théories de la perception de Locke, de Berkeley et de Diderot font encore l'objet d'âpres discussions, c'est la supposition du savant irlandais qui, mise en œuvre au travers de l'opération de la cataracte, est considérée comme l'*experimentum crucis* destiné à sceller leur sort. D'autre part, lorsque, dans le même temps, le post-kantisme s'incarne dans une psychologie, c'est encore le problème de Molyneux qui, requalifié, intervient pour départager ces deux hypothèses que sont l'empirisme du XIX^{e} siècle et le nativisme. Aussi le problème de Molyneux est-il ce par quoi l'empirisme s'éprouve et s'élabore, s'évanouit et se transforme.

Conclusion

Le principal intérêt du problème de Molyneux est de nous soumettre à l'hypothèse d'une origine absolue de la vision : à côté de l'état de nature prépolitique, social ou linguistique, il y a place, en philosophie, pour un état de nature préperceptif, dont l'énoncé du savant irlandais constitue l'expérience de pensée la plus aboutie. Mais l'on pourrait redoubler la question : quel intérêt y a-t-il à accéder ainsi à une vision originaire ? Nous formulerons quatre séries de remarques.

1° Les différents traitements du problème de Molyneux au cours du XVIII^{e} siècle révèlent l'importance des expériences de pensée dans la formation des concepts. Ainsi, les réponses qui furent apportées à l'énoncé du savant irlandais n'ont jamais constitué de simples illustrations de doctrines préétablies. Elles ont été génératrices de thèses – au premier chef, de celle suivant laquelle la perception a une histoire. Les différents modes en vertu desquels cette thèse se décline partagent une même conviction : notre rapport sensible au monde se modifie, et pas seulement notre façon de le concevoir. Dans ce cadre, dire que nos manières de voir évoluent n'est pas métaphorique : il faut l'entendre au sens propre comme le fait d'appréhender différemment le réel au cours des âges de la vie. Mais il y a plus.

Au sein de ce concept très général d'historicité perceptive, le problème de Molyneux a creusé des distinctions. Ainsi a-t-il engendré celle qui sépare la genèse *de la perception* de la genèse *de la sensation* : ce n'est pas la même chose de dire que notre expérience se tisse progressivement d'images que nous incorporons à nos sensations, et que c'est notre vécu sensoriel lui-même qui connaît un déploiement génétique. Paradoxalement, dans le premier cas l'expérience parvient à prendre en charge la genèse du sensible sans qu'intervienne, du côté du sujet, des facultés que celle-ci était censée engendrer ; dans le second, au contraire, il est apparu difficile de concevoir un apprentissage sensoriel qui ne soit présidé par l'une au moins des facultés de l'esprit, à savoir la réflexion. Ce que donnent à lire les textes que nous avons envisagés, ce sont ainsi des constructions théoriques qui, faute d'avoir été considérées par le prisme du problème de Molyneux, c'est-à-dire comme les effets d'une expérience de pensée énonçant les conditions de l'état de nature perceptif, sont jusqu'alors passées inaperçues.

Le problème de Molyneux atteste ainsi que l'histoire de la philosophie est une « histoire philosophique des problèmes[1] ». Nous avons déjà distingué ailleurs[2] une telle histoire de ce que nous appelons « l'histoire problématique de la philosophie », dont le système hégélien constitue le

[1] Qu'il nous soit permis de renvoyer à notre article, « Histoire de la philosophie et problèmes de philosophie », *Klésis*, 2009 (11), p. 60-74.
[2] *Ibid*.

paradigme : selon cette conception, qui a le mérite d'être authentiquement philosophique[1], les différentes philosophies s'efforcent toutes de résoudre un seul et même problème, et, puisqu'elles diffèrent entre elles, nécessairement n'y parviennent pas de façon égale. Il y a de cela dans le problème de Molyneux, au sens où celui-ci nous est apparu comme un problème commun aux auteurs qui le réfléchissent, dont les différentes strates constituent autant de tentatives pour épurer de ses contradictions, ou de ses impasses théoriques, la théorie lockéenne de la perception[2]. Mais il va désormais de soi que les philosophes n'ont pas consacré leur temps, de l'Antiquité jusqu'à nos jours, à résoudre le problème de Molyneux. Ainsi, tandis que Hegel décèle un unique problème dans l'histoire de la philosophie, dont seules les résolutions ont une histoire, l'étude du problème de Molyneux témoigne de l'historicité des problèmes. Conditionné par un contexte philosophique et scientifique, l'énoncé du savant irlandais est typique de l'âge classique et des Lumières – au point que la façon dont il est envisagé par la science aujourd'hui ne recouvre pas exactement celle que nous avons vue à l'œuvre dans les textes de Locke, Berkeley, Condillac, etc. : ce n'est plus tant, aujourd'hui, la question de « l'hétérogénéité des séries sensibles » qui est en jeu, que celle du transfert intermodal, c'est-à-dire de l'aptitude, pour un genre de sensations, à favoriser l'appréhension d'un ou de plusieurs autres. L'expérience de pensée conçue par Molyneux révèle donc une histoire qui n'est pas non plus celle des « problèmes de philosophie[3] », à laquelle Cassirer, en s'efforçant d'isoler les différents problèmes à l'œuvre dans les textes, a contribué de la façon la plus nette[4] : le problème de Molyneux n'est pas un dilemme que la raison humaine, quoique sous différentes formes, se pose depuis toujours, mais un nœud gordien historiquement daté[5]. Cependant, nous ne dirons plus comme alors[6] que sa forme problématique résulte de ses résolutions successives : dès sa formulation était déjà posé le dilemme qui, par-delà les enjeux variés dont il s'est progressivement lesté, en constitua toujours le cœur, à savoir le dilemme de « l'hétérogénéité des séries sensibles ». Aussi l'histoire dont il s'agit en philosophie est-elle celle de ses problèmes, qui se déploient dans une intertextualité. Mais ce n'est pas à dire qu'une telle intertextualité soit fermée sur elle-même.

Cette histoire incorpore des expériences, des discours et des données scientifiques. Autrement dit, les concepts et les thèses dont le problème de Molyneux conditionna l'émergence n'ont pas été engendrés par la seule philosophie. Dans ce cadre, le rôle joué par l'expérience de Cheselden dans l'élaboration de l'idée de genèse sensorielle est paradigmatique : une opération chirurgicale donne à penser que la fonctionnalité des organes des sens et surtout la sensibilité elle-même pourraient bien ne pas être immédiates, mais au contraire s'inscrire dans une certaine temporalité. Ce qui apparaît alors,

[1] Il s'agit en effet d'une conception pour laquelle l'objet de l'histoire de la philosophie, à savoir le problème de l'Esprit dans son rapport à l'altérité, ne se réduit pas à un problème d'ordre psychologique ou sociologique.
[2] Dans ce cadre, la théorie de la perception du *Traité des sensations* nous est apparue comme étant la plus satisfaisante de toutes. Au sein d'une même séquence problématique, la philosophie connaît donc des *progrès*.
[3] M. Chottin, *op. cit*.
[4] Selon lui, les problèmes philosophiques sont ainsi les « conditions transcendantales de la possibilité de l'histoire ». E. Cassirer, *Le Problème de la connaissance*, *op. cit*., tome III, p. 7.
[5] En somme, Cassirer, s'il ne réduit pas l'histoire à celle de l'Esprit aux prises avec lui-même, a manqué tout autant que Hegel l'historicité constitutive des problèmes de philosophie.
[6] M. Chottin, *op. cit*., p. 17.

c'est l'idée de temps du corps, qui, parce qu'il est essentiel à la construction de soi, demande à être pris en compte et (a)ménagé. Ici comme partout, les marges font émerger les normes : l'aveugle dévoile ce qui vaut pour chacun d'entre nous. Un autre cas d'extra-textualité nous a été donné à lire dans la façon dont La Mettrie exploite les théories scientifiques de ses contemporains[1]. Si le philosophe matérialiste a puisé dans les œuvres de Boerhaave les données nécessaires à l'élaboration de ses concepts, il a surtout saisi, grâce aux thèses de Stahl, ce qui, chez Descartes, passe généralement inaperçu – à savoir l'existence d'une temporalité nécessaire à l'actualisation de la perception.

Mais si le problème de Molyneux a besoin d'une expérience, c'est avant tout de celle qu'il nous invite à produire en pensée. Voltaire excepté, aucun des philosophes des Lumières n'a envisagé l'expérience de Cheselden comme une résolution par la science d'un problème philosophique – à tout le moins l'ont-ils conçue comme une confirmation possible de leurs vues. Il y a là matière à penser pour ceux qui, aujourd'hui, prétendent résoudre le problème du savant irlandais autrement qu'en rendant la vue à des aveugles. Car ce n'est pas seulement l'opération de la cataracte réalisée par le chirurgien anglais qui fut contestée dans sa prétention à fournir une réponse claire à Molyneux : c'est aussi, de façon plus essentielle, tout dispositif destiné à produire l'état de nature de la vision. Ce dont nous instruisent Locke, Berkeley et Diderot, c'est ainsi du caractère fondamentalement fictionnel de l'accès à l'origine perceptive – et, pour ce qui est du seul Condillac, du caractère fondamentalement fictionnel de cette origine même[2]. Pour cette raison, les expériences actuelles, qu'elles portent sur des bébés ou bien qu'elles cherchent à produire une vision chez ceux dont les yeux ne peuvent pas voir, ne sauraient produire d'effets théoriques en dehors de la philosophie[3]. Aussi n'incombe-t-il pas à celle-ci de seulement décrire les conditions de possibilité d'une mise en œuvre, par la science, de l'état de nature perceptif : seule la philosophie peut y prétendre, et les théories que nous avons envisagées consistent précisément dans une telle mise en œuvre. À ce titre, le problème de Molyneux n'est ni un problème scientifique, ni même un problème épistémologique.

Philosophique de part en part, il ne requiert pas moins de recourir à des données extra-philosophiques. Et c'est sans doute parce qu'aujourd'hui la philosophie de la perception croit pouvoir se passer de ces données qu'elle ne se renouvelle pas. Mais, demandera-t-on, quel rôle attribuer aux expériences de la science ? Non pas celui qui consiste à confirmer une hypothèse philosophique. À la différence de la science, la philosophie ne contient pas d'hypothèses, mais des thèses dont les concepts fournissent leur sens aux expériences, dès lors qu'ils ont été forgés en incorporant leurs résultats – exactement de la même façon dont les théories du XVIII^{e} siècle se sont affinées et ont produit du sens en s'appliquant à l'opération de Cheselden. Aussi l'affirmation du caractère philosophique du

[1] Dans son ouvrage *L'Empirisme de Locke* (*op. cit.*), François Duchesneau met à jour une extra-textualité analogue.
[2] Finalement, seul Condillac a perçu que la nécessité du recours à la fiction pour accéder à la sensation originaire ne signifiait rien d'autre que le caractère fictionnel de celle-ci.
[3] Les chercheurs contemporains ont certes appréhendé la nécessité d'un recours aux résolutions proprement théoriques du problème, mais ce qu'ils font n'est généralement rien de plus que d'en produire des résumés grossiers, dans le seul but de les réfuter. C'est également ainsi qu'a procédé Damasio avec Descartes. Cf. A. Damasio, *L'Erreur de Descartes : la raison des émotions*, Paris, O. Jacob, 1995.

problème de Molyneux ne signifie-t-elle rien de moins que le rejet hors de la philosophie de tout ce qui doit bien plutôt la nourrir.

2° Les différents traitements du problème de Molyneux révèlent un sujet de la perception généralement[1] occulté par la tradition. Entre celui de Descartes et celui de Kant, il y a place pour un sujet qui, sans être métaphysique, n'en perd pas pour autant sa consistance. À l'inverse du sujet humien, érigé en sujet des Lumières, celui qui émerge des textes que nous avons lus ne se réduit pas aux sensations qui défilent en lui comme des acteurs sur la scène d'un théâtre[2]. Pour esquisser son portrait, nous distinguerons deux champs très généraux, celui de la connaissance et celui de la liberté.

À l'un des bouts de la chaîne qui court de la première moitié du XVII^e^ à la toute fin du XVIII^e^ siècle se trouve le sujet cartésien, que nous pouvons doublement caractériser par la passivité de sa perception et l'activité de son jugement (ou de sa volonté). C'est un sujet dont la perception se réduit à la réception purement passive de données sensibles, à laquelle s'adjoint un acte de l'esprit sans lequel cette perception serait dépourvue de sens. Ce sujet ne connaît le monde qu'en dépassant un ordre sensible pour l'essentiel irréductible au changement, et en se dégageant de l'inévitable projection de ses sentiments dans la matière. Cette conception du sujet ne rend pas compte du fait que nous percevons bien les qualités secondes hors de nous, et ne nous contentons pas de les juger telles. À l'autre bout de la chaîne se trouve le sujet kantien, dont on sait que la perception consiste en une mise en forme du divers empirique par la spontanéité de l'entendement. Dans ce cadre, cela est bien connu, l'objet est construit et non simplement reçu ou donné, de telle sorte que l'expérience ressort du jugement : puisque juger, c'est appliquer des catégories *a priori* au chaos sensible, il n'y a pas d'expérience en dehors de sa structuration par les concepts de l'entendement. Quant au sujet des Lumières[3], le problème de Molyneux le montre très différent de celui que la tradition a retenu : loin de sa caricature sous les traits d'un sujet essentiellement passif, il apparaît, tant chez Locke que chez Berkeley, La Mettrie, Condillac ou Diderot, comme un sujet qui construit son objet[4]. Au tournant des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, c'est donc la phénoménalité comme telle qui a été pensée : la projection des qualités sensibles que Descartes mettait au compte du seul jugement, ou plutôt du seul préjugé, est désormais conçue comme celle de la sensibilité qui, de tournée vers elle-même, en vient progressivement à se répandre au-dehors. Là encore l'expérience ressort du jugement, mais d'une façon radicalement différente de celle que l'on trouve chez Kant : dans sa forme la plus générale, l'expérience n'est pas mise en forme conformément aux catégories de l'entendement, elle n'est pas faite de concepts, puisque c'est d'elle dont émergent les concepts (et les facultés de l'esprit). Mais il n'empêche que dans ses formes les plus élaborées, celles que connaît l'homme adulte, l'expérience est

[1] Il semblerait que Francine Markovits et André Charrak aient été les seuls à l'appréhender.
[2] Cf. D. Hume, *L'Entendement. Traité de la nature humaine*, Paris, GF-Flammarion, 1995, livre I, partie 4, section 6, p. 344 : « L'esprit est une sorte de théâtre, où des perceptions diverses font successivement leur entrée, passent, repassent, s'esquivent et se mêlent en une variété infinie de positions et de situations ».
[3] Ce sujet a d'ailleurs sans doute contribué à l'émergence du sujet kantien.
[4] Ainsi, l'objet donné et non construit, c'est bien plutôt chez Descartes qu'on le trouve.

tissée de jugements, c'est-à-dire d'idées issues de la sédimentation du vécu. Parce qu'une expérience qui n'est pas catégoriale est aussi une expérience qui n'est pas l'effet de la spontanéité de l'entendement, une telle caractérisation du sujet des Lumières fait aussi de lui un sujet doué d'une liberté hautement paradoxale.

Pour Descartes, la liberté du sujet n'est que l'autre nom de sa volonté, puissance infinie d'affirmation qui précède l'expérience et fait figure de principe. Kant, à la toute fin du XVIII^e^ siècle, la réduit à un postulat de la raison pratique : la liberté n'est pensable qu'au plan strictement nouménal. L'homme phénoménal, quant à lui, s'inscrit dans la série des déterminations caractéristiques du monde empirique[1] : la liberté comme puissance d'autodétermination a quitté la métaphysique pour investir la morale. Entre ces deux figures, le sujet des Lumières apparaît comme celui dont la liberté résulte du déterminisme des circonstances[2]. C'est Condillac qui a le mieux thématisé ce paradoxe d'une activité suscitée par la réception passive des effets du dehors. Dans l'*Essai*, la maîtrise de la mémoire et de l'imagination – et, par suite, l'émergence de l'ensemble des facultés – est conçue comme l'effet nécessaire de l'action des objets sur les organes sensoriels. Ce qui fait dire à Martine Pécharman : « La métaphysique est ainsi assurée de son fondement, pour avoir compris que la toute première manifestation par l'âme de sa liberté ne requiert pas une création *ex nihilo*[3] ». Dans le *Traité des sensations*, ces facultés ne sont même plus que des « sensations transformées », de telle sorte qu'être libre est la même chose que sentir. Dans les deux cas, la liberté apparaît comme l'effet (nécessaire) de la détermination. Bien plus, être libre ne consiste pas tant à nous autodéterminer, qu'à puiser dans l'expérience les déterminations qui nous plaisent[4]. Dès lors, c'est le sujet lui-même qui apparaît comme un effet, bien plutôt que comme un principe. Ainsi que l'a souligné Francine Markovits, une telle caractérisation fait aussi vaciller la métaphysique classique en ce qu'elle proscrit de penser comme une privation la perte ou l'absence d'un sens ou de quelque fonction que ce soit :

> Le sujet humain se trouve repéré comme l'effet de variables et non comme un principe, par un ensemble d'opérations et non par la donation de pouvoirs. Ce sujet « en situation » et effet de situation n'en est pas moins une personne à part entière, ce qui interdit donc que l'absence d'un sens autorise à la déterminer simplement comme mutilé, comme si les sens étaient autant d'organes qui fonctionnassent isolément[5].

Mais concevoir le sujet comme effet et non comme principe, c'est aussi rendre pensable une nouvelle philosophie de l'éducation.

---

[1] Kant a peut-être trouvé chez les empiristes cette idée selon laquelle l'expérience n'est qu'un tissu de déterminations.
[2] Sur ce point, voir André Charrak, *Empirisme et métaphysique*, *op. cit*., p. 104 : « [la] thèse centrale des philosophes des Lumières, que vise au fond Hegel, [est celle] selon laquelle la nature de l'homme ne saurait *se* déterminer abstraction faite des rapports *extérieurs* dans lesquels elle s'inscrit ».
[3] « Signification et langage dans l'*Essai* de Condillac », *Revue de métaphysique et de morale*, mars 1999 (1), p. 103.
[4] Cf. F. Markovits, « L'aveugle, une figure de la philosophie sceptique », *op. cit*., p. 48 : « Si les situations déterminent malgré nous nos tempéraments et nos affections, elles déterminent aussi l'invention de règles pour ménager ces relations ».
[5] *Ibid*., p. 40.

3° Le problème de Molyneux contribua à l'émergence d'une conception inédite de l'art d'éduquer, hautement plus originale que celle l'on voit généralement à l'œuvre au Siècle des lumières[1] – et radicalement distincte de celle que l'on trouve à l'état d'ébauche chez Descartes. Pour éduquer sa raison et lui faire éprouver sa liberté, il ne s'agit plus, à l'instar des thèses du *Discours de la méthode* et des *Méditations métaphysiques*, de détourner l'enfant du sensible, mais, au contraire, de contribuer à l'éducation que la nature lui donne déjà d'elle-même en le plaçant dans les circonstances les plus aptes à favoriser la genèse de ses perceptions. Dans ce cadre, la métaphore picturale, que nous avons vue servir à l'appréhension du vécu perceptif, vaut éminemment pour l'homme lui-même : « L'usage du corps est […] significatif de la manière dont les hommes s'approprient le donné et le transcendent pour se forger et se polir, se façonner et se produire, à la manière des œuvres d'art »[2].

L'éducation telle que nous l'entendons ici, comme art de participer à l'historicité perceptive que la nature déploie d'elle-même au moyen de ces signes que constituent les sensations, a été pensée et thématisée comme telle au siècle des Lumières, quoique de manière diversement aboutie. Les textes de Condillac, de Mérian et de Rousseau l'attestent suffisamment.

Si la statue de Condillac est bien une fiction, ce n'est pas (à tout le moins pas nécessairement) parce qu'elle prend connaissance des cinq « séries sensibles » sur le mode de la succession, au lieu d'y accéder de façon simultanée : pour la plupart des psychologues aujourd'hui, il est de fait que les petits d'hommes ne sont pas immédiatement réceptifs à tous les genres de sensations, mais les découvrent les uns après les autres avant de les intégrer dans une perception globale[3]. Ce qui signifie que le *Traité des sensations* contient virtuellement un traité d'éducation de la petite enfance, pour lequel éduquer consisterait à favoriser l'acquisition de tel ou tel type de sensations dans le strict respect de l'ordre dans lequel les facultés correspondantes se déploient. Cependant, Condillac lui-même semble ne pas avoir perçu les implications pédagogiques de ses thèses : dans son *Cours d'études*, texte colossal destiné à l'éducation de l'infant de Parme, jamais il ne tente d'appliquer à l'éducation ses propos de 1754. Certes, l'infant de Parme n'est plus un jeune enfant lorsqu'il en devient le précepteur. Il n'est sans doute plus temps de lui « apprendre à regarder ». Condillac aurait néanmoins pu insérer l'essentiel de sa conception de l'éducation perceptive parmi les remarques générales qui ouvrent le *Cours d'études*. S'il ne l'a pas fait, c'est sans doute que lui ont échappé les conséquences de ses thèses métaphysiques en matière d'éducation.

Jean-Bernard Mérian, quant à lui, a parfaitement saisi les implications d'ordre éducatif dont la thèse de l'historicité perceptive est porteuse. Dans le huitième de ses *Mémoires sur le problème de Molyneux*, le secrétaire de l'Académie de Berlin imagine ainsi un « séminaire d'aveugles artificiels » : il s'agit de placer dans le noir le plus complet, et ce dès leur naissance, un certain nombre d'enfants, de

[1] Conception que l'on résume par l'idée selon laquelle l'enfant cesse alors d'être considéré comme un adulte en miniature pour être (pour la première fois) reconnu dans sa spécificité.
[2] C. Jaquet, *Le Corps*, *op. cit*., p. 190.
[3] Piaget, qui se réfère pourtant à Condillac, ne va pas jusque là : sa théorie dite intégrative stipule seulement que les différentes genres de sensations sont appréhendés séparément avant d'être unifiés par l'esprit. À notre connaissance, il n'estime pas que ceux-ci sont découverts de façon successive.

façon à ce que leur sens de la vue ne nuise pas à la genèse de celui du tact, et de faire en sorte que leurs sens se développent successivement. Il y a là, pour Mérian, le moyen de former des hommes doués d'une intelligence exceptionnelle :

> Si elle [*sc.* l'âme] pouvait se donner tout entière à chaque sens en particulier, et ne le combiner avec les autres qu'après avoir porté au plus haut degré de clarté les impressions et les idées qu'il lui fournit, et après en avoir pris une trempe si forte qu'elle résistât à toute atteinte : si, dis-je, cela se pouvait, quelle justesse, quel ordre dans nos pensées et dans nos actions, quelle force d'esprit et de caractère n'en résulterait-il point ? Quels hommes nous ferions[1] !

Il est tout à fait manifeste que, pour Mérian, un tel projet éducatif repose tout entier sur l'idée que l'ordre dans lequel sont reçues les premières sensations est déterminant pour la formation de l'esprit : « Un tel n'est, toute sa vie, qu'un esprit faux, un esprit louche, un brouillon, un caractère faible, que parce que ces premières impressions se sont mal arrangées dans son cerveau[2] ». Il faut donc, *a contrario*, procéder à une présentation ordonnée des objets sensibles, relativement aux différents types de qualités qu'ils recèlent[3]. Ensuite pourra être envisagé un progrès de l'acuité des sens, également relatif aux genres de sensations que l'on choisira de favoriser :

> Débarrassé de la vue, qui lui cause le plus de distractions, et livré à lui-même, le toucher acquerrait en eux la finesse la plus exquise. Leurs mains adroites deviendraient capables de manier les objets les plus subtiles : leurs doigts seraient des espèces de microscopes. Quelle école pour former des mécaniciens, des sculpteurs, des artistes en tout genre ! Mais j'y vois encore se former des physiciens, des naturalistes, des géomètres du premier ordre, et surtout des philosophes […][4].

Aussi ce projet éducatif ne se limite-t-il pas à la petite enfance, et couvre-t-il l'ensemble du chemin qui sépare la naissance de l'accomplissement de l'âge adulte. Mais pourquoi des philosophes ? Selon Mérian, une telle éducation permettrait de ruiner le préjugé selon lequel les idées de la vue sont communes à celles du tact, et, par là même, d'accéder à la nature des sensations et des opérations de l'esprit – connaissance qui n'est que l'autre nom de la philosophie, ou du moins de son fondement, dès lors que la métaphysique désigne maintenant la théorie de la connaissance.

Mais comment promouvoir une éducation dont le principal ressort consiste à mettre en cage des enfants ? L'erreur de Mérian est patente : il s'est contenté de transférer la fiction de la statue de la métaphysique à la philosophie de l'éducation, quand il aurait fallu se défaire de ce dispositif fictionnel,

---

[1] J.-B. Mérian, *Sur le problème de* Molyneux, *op. cit*., huitième mémoire, p. 184-185.
[2] *Ibid*.
[3] *Ibid*., p. 190 : « […] on pourra diriger la marche de leur esprit, faire germer leurs idées, et les développer de cent manières différentes, en variant les objets et les sensations. On aura à son choix les points de vue où l'on voudra les placer, et l'ordre dans lequel on voudra les amener. On leur suggérera les combinaisons qu'on veut leur voir essayer : on assistera, pour ainsi dire, à la production de leurs idées ».
[4] *Ibid*., p. 185-186.

et envisager la façon dont ses enseignements peuvent néanmoins s'appliquer à l'art d'éduquer les enfants.

C'est ce qu'a entrepris Rousseau dans son *Émile*. Certes, il s'agit encore d'une fiction : le philosophe de Genève ne propose pas un manuel ayant trait à ce qui est faisable dans ce monde-ci[1], mais une « théorie de l'homme[2] » présentée selon l'ordre de la genèse – d'où la place absolument cruciale accordée à l'éducation. Ainsi, la fiction telle qu'elle est ici mobilisée est radicalement distincte de celle qui est à l'œuvre au travers du « séminaire » de Mérian : alors que le secrétaire de l'Académie de Berlin construit une expérience de pensée destinée à être dupliquée dans la réalité (mais qui révèle alors aussitôt sa barbarie), Rousseau, à la manière de Platon, élabore le mythe de l'éducation idéale. C'est paradoxalement un tel dispositif qui l'autorise à décrire ce que pourrait, et devrait être une éducation sensorielle : pour le philosophe de Genève, concevoir l'homme du point de vue de sa genèse, c'est aussi, et peut-être avant tout, révéler comment ses perceptions se déploient naturellement au cours du temps. Il ne s'agit pas de revenir sur le détail de ces analyses. Nous signalerons seulement que Rousseau parvient ainsi à indiquer comment l'idée d'éducation des sens rend compte des comportements infantiles – par exemple :

> Ce n'est que par le mouvement que nous apprenons qu'il y a des choses qui ne sont pas nous : et ce n'est que par notre propre mouvement que nous acquérons l'idée de l'étendue. C'est parce que l'enfant n'a point cette idée, qu'il tend indifféremment la main pour saisir l'objet qui le touche, ou l'objet qui est à cent pas de lui. Cet effort qu'il fait vous paraît un signe d'empire, un ordre qu'il donne à l'objet de s'approcher, ou à vous de le lui apporter ; et point du tout, c'est seulement que les mêmes objets qu'il voyait d'abord dans son cerveau, puis sur ses yeux, il les voit maintenant au bout de ses bras, et n'imagine d'étendue que celle où il peut atteindre[3].

Mais il s'agit aussi, pour Rousseau, de montrer en quoi cette éducation de la nature[4] requiert néanmoins celle de l'homme. Il retrouve alors et déploie l'intuition de ses prédécesseurs, selon laquelle l'essentiel du premier art d'éduquer consiste à intervenir sur l'ordre et la nature des sensations. Et tout comme Mérian, le philosophe de Genève est convaincu qu'une telle éducation des sens doit courir bien au-delà de la première enfance : elle concerne aussi, nous l'avons vu, le passage des sensations aux idées proprement dites. À ce stade, il s'agit d'apprendre à mesurer les corps et à déterminer leurs rapports depuis la seule perception sensorielle[5].

---

[1] Sur ce point, voir André Charrak, « Introduction à l'*Émil*e », *op. cit*.
[2] J.-J. Rousseau, Lettre à Christophe de Beaumont, dans *Œuvres complètes*, B. Gagnebin et M. Raymond (éd.), Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995, tome IV, p. 941.
[3] *Émil*e, *op. cit*., livre premier, p. 87.
[4] Sur la conception rousseauiste de l'éducation de la nature, voir André Charrak, *op. cit*.
[5] Cf. *Émil*e, *op. cit*., livre deuxième, p. 187 : « S'agit-il de porter un fardeau ; s'il veut le prendre aussi pesant qu'il peut le porter et n'en point essayer qu'il ne soulève, ne sera-t-il pas forcé d'en estimer le poids à la vue ? […] J'ai vu un jeune homme, très bien élevé, qui ne voulut croire qu'après l'épreuve qu'un seau plein de gros copeaux de bois de chêne fût moins pesant que le même seau rempli d'eau ».

Ainsi est-ce avec Rousseau que la thèse de l'historicité perceptive s'est vue dotée d'une véritable portée éducative et pédagogique. Quelques décennies plus tard, Jean Itard[1], à son tour, fera sien l'héritage de Condillac : dans ses fameux mémoires sur *Victor de l'Aveyron*[2], le professeur expose la façon dont il incorpore à sa méthode d'éducation l'idée de genèse sensorielle. Il s'agit, notamment, de modifier la sensibilité du jeune Victor qui, pour s'être développée dans un milieu très particulier, celui de la forêt, se révèle inadaptée à l'environnement citadin – et, plus généralement, à celui de la culture : le jeune garçon est insensible au froid, à la chaleur, mais aussi aux bruits violents, telle la détonation d'un révolver. Il ne s'agit donc rien de moins que de lui apprendre, comme l'écrit Rousseau, « […] à sentir la chaleur, le froid, la dureté, la mollesse, la pesanteur, la légèreté des corps […][3] ». Au tournant des XIX^e^ et XX^e^ siècles, Maria Montessori[4] poursuit le travail de Jean Itard et, elle aussi, se réfère à Condillac comme à l'un de ses maîtres : la principale règle de sa méthode éducative prescrit d'exercer spécifiquement chaque organe sensoriel. Le choix du matériel pédagogique devra se conformer à cette prescription : on veillera à ce que chaque objet utilisé isole une qualité sensorielle particulière. L'arithmétique elle-même provient de l'exercice des sens : ce sont des barres bleues et rouges qui permettent l'introduction des chiffres de un à dix, des boîtes à bobines celle du zéro, et des chiffres en papier de verre celle des noms des chiffres et des symboles. Comme Rousseau, la conception qu'elle se fait de l'éducation est donc strictement négative : selon elle, l'art d'éduquer vise à révéler la nature, certainement pas à la combattre. Aussi la thèse de l'historicité perceptive, et plus particulièrement de « l'hétérogénéité des séries sensibles » – et donc, l'idée d'un bénéfice engendré par un usage différencié des sens, possède-t-elle des implications en philosophie et/ou science de l'éducation qui, faute de saisir toute sa spécificité, passent aujourd'hui inaperçues. Il est même hautement probable que les distinctions produites par les différents traitements du problème de Molyneux, telles celles de la genèse sensorielle et de la genèse perceptive, pourraient s'avérer pédagogiquement fécondes : est-ce l'acuité du sens qu'il faut viser, ou bien la façon de se rapporter aux sensations que l'on éprouve ? La thèse de l'historicité perceptive ouvre un champ d'interrogations encore inexploitées.

4° Les précédentes remarques convergent vers un seul point : le problème de Molyneux a joué un rôle moteur dans le développement de l'empirisme des Lumières – à tout le moins de « l'empirisme de la genèse »[5] : c'est au travers de la question du savant irlandais que s'est élaborée la thèse de l'historicité perceptive. D'où la nécessité de conclure, avec André Charrak, que « c'est *ne rien dire*, pour comprendre l'empirisme des Lumières, que de le résumer par la thèse suivant laquelle toutes les

[1] Jean Itard (1774-1838) était un médecin français, spécialiste de la surdité et de l'éducation spécialisée.
[2] Cf. J. Itard, *Victor de l'Aveyron*, Paris, Editions Allia, 1994.
[3] *Émile*, *op. cit*., livre premier, p. 86.
[4] Maria Montessori (1870-1952) était une pédagogue et médecin italienne.
[5] En effet, la question du savant irlandais n'a rien produit du côté de « l'empirisme de la constitution ».

idées dérivent des sensations […][1] ». L'idée de genèse perceptive permet alors de réduire à une simple *ignoratio elenchi* l'une des objections les plus généralement adressées à l'empirisme – celle selon laquelle l'activité de l'esprit n'y est pas reconnue[2] : l'empirisme des Lumières désigne bien plutôt la posture philosophique qui a pris au sérieux la question de la genèse de cette activité. Dès lors, ce sont les lignes de partage habituellement tracées entre empirisme et rationalisme qui vacillent. Si le premier se caractérise par l'idée de genèse perceptive, il n'est plus possible de le distinguer du second au moyen de l'idée d'activité de l'esprit – ou, tout simplement, de celle de raison : l'un comme l'autre attribuent à l'entendement humain un caractère essentiellement actif, et font de cette activité le ressort de la connaissance. Au demeurant, le chemin parcouru révèle la vanité d'une différenciation par *critère* (à la façon de laquelle on a trop souvent procédé). D'abord, l'idée de genèse nous est apparue insuffisamment spécifiée pour différencier l'un de l'autre l'empirisme et le rationalisme : Descartes[3] a procédé génétiquement bien avant Locke ou Condillac, et Thomas Reid a appliqué sans difficulté la méthode analytique à la perception sensible. Nous avons donc précisé : la genèse proprement empiriste s'enracine dans du donné, quand celle des rationalistes, quel que soit son objet, prend pour point d'ancrage ce qui ne peut, pas même en droit, faire l'objet d'une expérience – pour Descartes, la matière avant qu'elle ne s'organise selon les lois de la nature, pour Reid, les « jugements naturels » ou « principes du sens commun ». Seulement, ici encore n'est-il pas vraiment permis de parler de *critère*, dont l'absence d'un côté et la présence de l'autre rendrait possible, et légitimerait la distinction de deux postures ou traditions. Il nous est bien plutôt apparu que c'est le statut différencié accordé de part et d'autre à l'idée de genèse sensible, et non cette idée en tant que telle, qui permet de distinguer nettement mais finement l'empirisme du rationalisme[4] : si Descartes et Malebranche reconnaissent tous deux que le sensible se déploie génétiquement, en aucun cas n'accordent-ils à ce déploiement la nécessité que lui attribuent en revanche les empiristes des Lumières. Pour le premier, une telle genèse joue universellement mais non pas nécessairement, et si le second montre comment une telle genèse est finalement nécessaire, celle-ci reste pour lui à ce point localisée qu'elle ne dit rien ou presque de l'essence du sensible. Au contraire, les empiristes lui accordent une nécessité sans reste, faisant ainsi de l'historicité l'essentiel de la perception. De la même façon, les données empiriques telles que la variabilité des qualités secondes (pâleur ou luminosité de l'image par exemple) qui, chez Descartes et Malebranche, jouent le rôle d'occasions de la vision des qualités premières, deviennent, avec les empiristes des Lumières, ses véritables causes. Ce déplacement de la façon d'appréhender les postures philosophiques, de la recherche du critère à la quête des variations de modalité, permet de comprendre des dynamiques et des transmissions apparemment paradoxales – en l'occurrence, de Descartes et de

[1] « Le sens de l'expérience dans l'empirisme des Lumières : le cas de Condillac », *Quaestio*, 2004 (4), p. 229
[2] C'est la principale objection que Cassirer adresse à l'empirisme. Cf. *La Philosophie des Lumières*, *op. cit*., chap. III.
[3] Nous pourrions ajouter Malebranche et Leibniz.
[4] Ce que Engfer, en opposant le (prétendu) formalisme de Leibniz et l'intuitionnisme de Descartes, dont Locke se serait inspiré, n'a finalement pas fait, puisque dans un tel cadre, l'opposition de l'empirisme des Lumières au rationalisme classique est tout simplement manqué. Cf. H.J. Engfer, *Empirismus Versus Rationalismus ? Kritik Eines Philosophiegeschichtlichen Schemas*, Paterborn, F. Schöningh (éd.), 1996.

Malebranche vers les empiristes[1]. Mais en libérant la métaphysique du lien qu'elle entretenait encore avec la théologie, Locke, Berkeley[2], La Mettrie, Condillac et Diderot n'en ont pas moins contribué à renverser la raison des classiques.

[1] Sur ce point, voir André Charrak, « Empirisme et théorie de la connaissance », *op. cit*., p. 63 : « Les deux traditions, lockéenne et leibnizienne (ou même les trois, si l'on résiste à l'association un peu rude de Descartes à l'auteur des *Principes de la nature et de la grâce*), ne se comprennent que dans leur dialogue ; et celui-ci s'accomplit avec la réflexion de l'empirisme sur son histoire ».

[2] Nous savons que Berkeley fait explicitement de Dieu l'auteur de nos *sensations*. Néanmoins, l'évêque de Cloyne fait de l'homme lui-même l'auteur de ses *perceptions*.

Annexe 1

Les trois types d'expériences destinées à résoudre le problème de Molyneux sans rendre la vue à des aveugles-nés

1° Un premier type d'expériences, et ce dès la fin du XVIII[e] siècle, porta sur des animaux nouveau-nés, dont on observa les premiers mouvements afin de déterminer s'ils recevaient par la vue des informations d'ordre spatial.

De telles observations peuvent sembler, de prime abord, plus à même de donner des résultats susceptibles de résoudre le problème de Molyneux que les opérations de la cataracte, dans la mesure où les organes sensoriels des animaux en question n'ont subi aucune altération. Or que constata-t-on ? Notamment que les petits gallinacés, à peine sortis de leur œuf, se déplaçaient aisément à l'entour et trouvaient leur nourriture. Voici ce qu'écrit à ce propos Adam Smith : « […] à peine accèdent-ils à la lumière qu'ils *semblent* comprendre ce langage de la vision aussi bien qu'ils ont coutume de le faire ensuite[1] ». Le poulet répondrait donc positivement à Molyneux. Les expériences de ce type se multiplièrent au cours du XIX[e] siècle, portant aussi bien sur des crocodiles que sur des singes ou autres mammifères[2], et toutes donnèrent sensiblement les mêmes résultats : les animaux sont capables, dès la naissance, de se diriger dans l'espace.

Mais est-il légitime d'interpréter ces résultats comme des résolutions positives du problème de Molyneux, en soutenant que les déplacements des animaux témoignent du caractère instantanément spatial et figuré des sensations visuelles ? C'est du moins ce qu'affirme Samuel Bailey[3], convaincu d'avoir ainsi réfuté la théorie berkeleyenne suivant laquelle les objets de la vue ne sont pas étendus[4]. Cependant, quand bien même il serait avéré que de tels nouveau-nés soient capables de percevoir par la vue un espace tridimensionnel, rien ne dit qu'il en soit de même pour les petits d'hommes, ce qu'il s'agit pourtant de déterminer. C'est pourquoi ne peut pas davantage être considérée comme probante une variante expérimentale de ces observations qui consista, au milieu du XX[e] siècle, à priver de

[1] *Essays on Philosophical Subjects*, Dublin, Messrs. Wogan, Byrne, J. Moore, Colbert, Rice, W. Jones, Porter et Folingsby (éd.), 1795, p. 319.
[2] Cf. à ce propos M. Degenaar, *op. cit.*., chap. 5, § 2, « Newborn animals and babies», dont nous reproduisons ici l'essentiel des résultats.
[3] Samuel Bailey (1791-1870) était un philosophe et écrivain anglais. Selon lui, la psychologie doit se fonder uniquement sur l'introspection.
[4] Cf. S. Bailey, *A Review of Berkeley's Theory of Vision, Designed to Show The Unsoundness of That Celebrated Speculation*, London, James Ridgway (éd.), 1842.

lumière des animaux depuis leur naissance et à leur en restituer l'accès quelques mois plus tard[1] – d'autant plus qu'il est aujourd'hui avéré que la sensibilité se perd à force de ne pas s'exercer. Dès lors, la non-reconnaissance des objets ne peut être interprétée comme une incapacité de la vue à délivrer des informations spatiales. Ce que la psychologie expérimentale peut affirmer en toute certitude, c'est seulement qu'une faculté privée d'exercice pendant un temps relativement long s'éteint momentanément, tant que les circonstances nécessaires à sa mise en œuvre ne l'ont pas suffisamment sollicitée[2].

2° Au cours de la seconde moitié du XX^e^ siècle, un second type d'expériences[3] prit pour sujet des bébés, dans le cadre de dispositifs censés permettre d'attribuer un sens certain aux réactions des nourrissons.

Ce type d'expériences possède l'avantage manifeste sur les opérations de la cataracte, mais aussi sur les observations des animaux, de contourner la difficulté liée à la déficience de l'organe, dans la mesure où il est avéré que les bébés de cet âge disposent d'une faculté visuelle parfaitement saine, mais non pas d'une vision éventuellement modifiée par son interaction avec le sens du toucher[4], paramètres que Molyneux entendait précisément suspendre en formulant tel quel son fameux problème. Tout en s'inscrivant explicitement dans une tentative de résolution du problème de Molyneux, les expériences menées sur les bébés se révèlent ainsi critiques à l'égard de la pertinence du choix de l'expérience de pensée proposée par le penseur irlandais[5]. En effet, elles donnent à penser que la vision d'un aveugle-né ayant recouvré la vue ne permet pas de déterminer ce qu'est une sensation visuelle à l'état de nature, au contraire de celle d'un nourrisson – ce qui semble somme toute parfaitement logique : qui possède une vision vierge de toute scorie extérieure, si ce n'est le bébé ? D'ailleurs, le discours de l'aveugle de Molyneux n'est-il pas le substitut de la parole absente du petit enfant ? Grâce aux progrès de la science, il ne serait plus nécessaire de passer par le langage et la

[1] Cf. A.H. Riesen, « Arrested vision », in *Scientific American*, 1950 (183) p. 16-19. L'expérience consista en somme, dans un souci éthique, à réaliser sur des animaux ce que Mérian voulut qu'on réalisât sur des hommes, ce qui devait à la fois permettre à la faculté visuelle de parvenir à maturité, et à l'interaction vision/toucher de ne pas s'effectuer. Il s'avéra que les animaux que l'on soumit à un tel protocole – en l'occurrence des chimpanzés, considérés comme les mammifères les plus proches de l'homme – eurent les plus grandes difficultés à reconnaître les objets les plus familiers. Un tel résultat fut interprété comme une résolution négative du problème de Molyneux, et comme une confirmation des réponses du savant irlandais et de Locke.

[2] C'est pourquoi, selon Morgan, de telles expériences ne sont nullement probantes. Cf. M.J. Morgan, *Molyneux's Question, Vision, Touch And The Philosophy of Perception*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

[3] Cf. notamment A.N. Meltzoff et R.W. Borton, « Intermodal matching by human neonates », *Nature*, 1979 (282), p. 403-404. ; A. Streri, « Tactile discrimination of shape and intermodal transfer in 2 to 3 month old infants », *British Journal of Developmental Psychology*, 1987 (5), p. 213-220 ; *Voir, atteindre, toucher. Les relations entre la vision et le toucher chez le bébé*, Paris, PUF, 1991.

[4] Il est en effet avéré qu'avant l'âge de six mois, les petits d'hommes ne font pas usage de la vue et du toucher de manière concomitante.

[5] L'avantage du bébé sur l'aveugle-né en tant que sujet d'expérimentation a été souligné dès le XIX^e^ siècle. Cf. T.K. Abbott, *Sight And Touch : An Attempt to Disprove The Received (or Berkeleian) Theory of Vision*, London, Longman, Green, Roberts (éd.), 1864.

description pour accéder à l'essence du sensible ; l'expérimentation remplacerait et vaudrait finalement mieux que tout discours.

Certaines de ces expériences[1] consistèrent à présenter à des bébés âgés de deux mois différents objets, placés dans leur main droite, cachés à leur vue, puis retirés après une phase d'examen d'une durée telle qu'ils soient en mesure d'en apprécier tactilement les formes. Une seconde phase de l'expérience devait permettre d'évaluer leur reconnaissance visuelle de ces objets, attestée par la durée du regard porté par ces nourrissons sur lesdits objets – une durée plus brève dans le cas d'un objet devenu familier que dans le cas d'un nouvel objet devant témoigner selon ces chercheurs de l'effectivité de la reconnaissance. Or, il s'est avéré que les nourrissons observent moins longtemps l'objet qu'ils ont préalablement examiné par le tact, qu'un objet qui leur est présenté pour la première fois. Cette plus grande brièveté de temps de regard témoignerait du fait que les sujets reconnaissent l'objet en question, et par conséquent de l'existence de propriétés communes à la vue et au toucher. Le bébé, s'il savait parler, répondrait ainsi positivement au problème de Molyneux[2]. La science aurait ainsi résolu un vieux problème philosophique, et l'aurait rendu à la philosophie comme une relique à placer dans les étagères de son histoire[3]. Est-il légitime de lire ainsi ces résultats ?

La signification qu'Arlette Streri leur attribue est en réalité fort contestable. D'abord, nous ne savons pas, dans le cadre de cette expérience, ce que voient les bébés : à supposer qu'ils reconnaissent un objet mais non pas l'autre, à quelle sensation visuelle ont-ils accès ? Voient-ils les deux objets comme nous, adultes, les voyons ? Il paraît impossible de le déterminer. Surtout, la vision de ces bébés n'est pas originelle, mais d'ores et déjà différée. S'il était bien nécessaire d'attendre qu'ils bénéficient d'une faculté visuelle opérationnelle, un tel délai ruine en même temps les résultats de l'expérience : en deux mois, les bébés ont eu tout le temps d'exercer cette faculté, de sorte que la vision qui est la leur à ce moment n'est pas vierge, mais déjà instruite. Il paraît ainsi proprement impossible de trouver le moment où la vision est fonctionnelle mais non encore expérimentée – ce qu'il faudrait pourtant si l'on veut déterminer, comme Molyneux nous y invite, la nature de la sensation visuelle à l'état brut. Le dispositif d'Arlette Streri ne permet donc pas d'établir l'existence d'une communauté immédiate et naturelle entre les données du toucher et celles de la vue.

3° Un troisième type d'expérience, également élaboré dans la seconde moitié du XX^{e} siècle, visa à conserver l'avantage que possède l'aveugle sur le bébé, à savoir le langage, tout en évitant les inconvénients que présentent l'intervention chirurgicale, au premier chef desquels réside la persistance d'une déficience de l'organe opéré.

[1] A. Streri, « Les réponses du bébé à Molyneux », *Perception et intermodalité*, *op. cit*.
[2] *Ibid*., p.167 : « […] l'existence d'un transfert intermodal de la forme des objets du toucher à la vision est attestée chez les bébés de deux mois et la réponse à la question de Molyneux positive ».
[3] Cf. B. Russell, *Problèmes de philosophie*, *op. cit*.

Il s'agissait en outre de mettre en œuvre une faculté visuelle d'ores et déjà actualisée, mais qui soit à coup sûr dépourvue d'expérience. Ce que l'on tente de faire au travers de ces différents dispositifs apparaît ainsi clairement : réaliser *in concreto* ce dont Molyneux proposait l'expérience de pensée, à savoir l'état de nature de la perception, analogue à l'état de nature prépolitique tel que Hobbes et Spinoza, ou encore Locke et Rousseau, le conçurent. D'où l'idée d'un sujet aveugle, mais doué de vision. L'on croirait à une plaisanterie, si, à la fin des années 1960, le « système de substitution visuo-tactile » (SSVT) précédemment évoqué, conçu par le chercheur Bach-y-Rita, n'avait prétendu accomplir une telle gageure[1]. Marjolein Degenaar souligne à ce propos que cette invention technique donna un nouveau souffle à un problème alors « exténué », qui n'avait eu de cesse, à partir du XIX^e^ siècle, de perdre l'importance qu'il avait eu tout au long du XVIII^e^ siècle, jusqu'à disparaître quasiment totalement[2] dans la première moitié du XX^e^ siècle. En quoi consiste donc cette invention technique qui, *via* l'étude historique du problème de Molyneux, occasionna sa renaissance ?

Le SSVT est un appareil composé d'une caméra enregistrant les images du monde extérieur et d'un instrument permettant de transformer ces images en données électriques, retransmises ensuite sur une partie de la peau du sujet, en général le dos. L'aveugle qui dispose de cet appareil peut mouvoir la caméra pour explorer ce qui se trouve à l'entour, comme les voyants le font avec leurs yeux[3]. Le SSVT autoriserait la synthèse du regard du bébé et de la parole de l'aveugle, et offrirait ainsi une réponse incontestable à Molyneux. Qu'en est-il des résultats de l'expérimentation ? Après une période de familiarisation avec l'appareil, les aveugles soumis au test parviennent à se situer dans l'espace, à reconnaître et à distinguer des objets, à identifier comme telles les illusions d'optique, à percevoir les traits du visage d'une personne et à sentir tout cela non pas sur leur peau, mais à distance d'eux-mêmes[4]. Les aveugles dotés du SSVT répondraient en somme positivement au problème de Molyneux et permettraient ainsi de le solutionner de façon définitive[5]. L'on pourrait ainsi affirmer le caractère

[1] Cf. P. Bach-y-Rita, « Substitution sensorielle et *qualia* », *Perception et intermodalité*, *op. cit*.

[2] Cf. M. Degenaar, *op. cit*., p. 113 : « [**…**] dans la première moitié de ce siècle, très peu de choses ont été écrites sur le problème de Molyneux ». Et celle-ci de signaler, en tout et pour tout : B. Bourdon, *La Perception visuelle de l'espace*, Paris, Scleicher Frères, 1902 ; W. Schlodtmann, « Ein beitrag zur lehre von der optischen localisation bei blindgeboren », *Von Graefe's Archiv Für Ophtalmologie*, 1902 (54), p. 256-267 ; P. Villey , *Le Monde des aveugles*, *op. cit.* ; W. Dennis, « Congenital cataract and unlearned behavior », *The Pedagogical Seminary And Journal of Genetic Psychology : Child Behavior, Animal Behavior, And Comparative Psychology*, 1934 (44), p. 340-35 ; et M. Murray, « An introduction to bishop Berkeley's *Theory of Vision* », *The British Journal of Ophtalmology*, 1944 (28).

[3] Cf. P. Bach-y-Rita, *op. cit*., p. 84 : « Nous avons élaboré des systèmes de substitution visuo-tactile (SSVT) pour acheminer l'information visuelle au cerveau par des rangées de stimulateurs en contact avec la peau de l'une des parties du corps (abdomen, dos, cuisse). Les images optiques recueillies par une caméra de télévision sont traduites en une forme d'énergie (stimulation vibratoire ou stimulation électrique directe) qui peut être communiquée par les récepteurs de la peau. L'information visuelle atteint les niveaux perceptifs d'analyse et d'interprétation en suivant les voies et les structures somatosensorielles. Après un entraînement suffisant avec le SSVT, nos sujets rapportaient qu'ils expérimentaient l'image dans l'espace et non sur la peau. Ils apprennent à faire des jugements perceptifs en utilisant les moyens visuels de l'analyse, comme la perspective, la parallaxe, l'élargissement ou la focalisation, et les jugements de profondeur ».

[4] Cf. P. Bach-y-Rita, *ibid*., p. 85 : « De même, l'aveugle qui utilise une longue canne ne perçoit pas la stimulation résultante comme située dans sa main, mais la situe correctement sur le sol balayé par la canne, et une personne qui écrit avec un stylo ne perçoit pas le contact au niveau de ses doigts, mais le situe subjectivement sur la page ».

[5] Cf. E. Pacherie, reprenant à son compte les conclusions de Bach-y-Rita, dans son article « Du problème de Molyneux au problème de Bach-y-Rita », *op. cit*., p. 291 : « Le problème de Bach-y-Rita, qui m'a inspiré cette double interprétation de Gibson par Poincaré et de Poincaré par Gibson, et son illustre ancêtre, le problème de Molyneux, apparaissent alors

intrinsèquement – quoique non instantanément – spatial des sensations visuelles, et accomplir avec le SSVT ce que les expériences menées sur les nourrissons n'avaient pu réaliser : le dépassement par l'expérimentation d'une impasse théorique, le triomphe de la science sur la philosophie.

Le dispositif élaboré par Bach-y-Rita repose néanmoins sur un présupposé massif, qu'il explicite et cherche à valider, mais dont la justification paraît bien mince au regard de son poids théorique et de ses implications cachées. L'expérience en question présuppose que les sensations transmises aux aveugles *via* le SSVT sont d'ordre visuel, ou à tout le moins sont équivalentes à des sensations visuelles. Le chercheur justifie ce point en mobilisant la thèse d'origine cartésienne selon laquelle ce ne sont pas les organes des sens qui sentent, mais l'âme, ou, dans le vocabulaire de Bach-y-Rita, le cerveau[1]. Car il n'y a dans ce cas aucune raison de poser comme nécessaire à la production d'un certain type de sensations l'organe qui ordinairement transmet ces sensations ; il suffit pour ce faire que les stimuli qui ordinairement affectent cet organe soient transmis d'une manière ou d'une autre au siège de la sensibilité. Or, c'est bien ce que réalise le SSVT par la réception de rayons lumineux et leur transmission jusqu'au cerveau. Selon Bach-y-Rita, il est en somme légitime de dire que les aveugles qui manipulent ce dispositif *voient*, parce que les informations sensorielles reçues par l'appareil sont identiques à celles qui nous permettent de voir[2]. Le chercheur estime donc qu'un genre de sensations ne se détermine ni par l'organe dont elles proviennent ni par les qualités qu'elles nous transmettent (odeurs, couleurs….) ni par l'expérience subjective du sujet qui les reçoit, mais par le type de stimuli qui les occasionnent[3]. Seulement, même si cette thèse selon laquelle le siège de la sensibilité est le cerveau et non pas le sens paraît aujourd'hui incontestable, elle n'est pas suffisante pour soutenir que la sensation se définit par sa cause physique plutôt que par sa dimension consciente et qualitative. En effet, un même type de stimuli peut engendrer deux genres de sensations radicalement distinctes – un rayon lumineux occasionne des sensations tant visuelles que thermiques – ce qui témoignerait plutôt en faveur d'une spécification de la sensation par l'expérience subjective du sujet[4]. Or, cette expérience subjective est proprement inaccessible à l'observateur extérieur. Une

---

susceptibles de recevoir une solution positive ». C'est aussi l'avis de M.J. Morgan (*op. cit*.), de D. Warren et de E. Strelow « Learning spatial dimensions with a visual sensory aid : Molyneux revisited », *Perception*, 1984 (13), p. 331-350.

[1] Cf. P.Bach-y-Rita, *ibid*., p. 81 : « Qui a subi la perte complète d'une modalité sensorielle souffre indirectement d'une lésion cérébrale. Quand une modalité sensorielle vient à manquer, le comportement et la fonction neuronale doivent être réorganisés. Cependant les aveugles ne perdent pas nécessairement la capacité de voir (Bach-y-Rita 1972), parce que ce n'est pas avec les yeux que nous voyons, mais avec le cerveau. Lorsque la vision est normale, l'image optique ne dépasse pas la rétine. Depuis la rétine jusqu'aux structures perceptives centrales, l'image, maintenant transformée en impulsions nerveuses, est transportée par les fibres nerveuses. C'est dans le système nerveux central que l'information codée par les impulsions est transformée en expérience visuelle subjective. Il semble possible de produire l'expérience subjective normalement produite par une image visuelle sur la rétine à l'aide d'une image optique captée par un œil artificiel (une caméra de télévision), si l'on trouve le moyen de communiquer l'image fournie par la caméra à un système sensoriel qui puisse l'acheminer au cerveau ».

[2] Un second motif avancé par Bach-y-Rita en faveur de la nature visuelle des sensations nouvelles de ces aveugles est de type béhavioriste : ceux-ci voient, puisqu'ils agissent exactement comme le font des personnes voyantes placées dans des circonstances identiques. Nous retrouvons ces deux arguments chez Morgan (*op. cit.*).

[3] Il s'agit là des quatre critères distingués par H.P. Grice, dans « Some remarks about the senses », *Analytical Philosophy*, Oxford, Basic Blackwell, 1962.

[4] En outre, une telle définition tend à faire fi de la cause prochaine de la sensation, à savoir certaines aires corticales déterminées, qui ne sont pas les mêmes dans le cas de la vue ou dans le cas du toucher. Or, les données visuelles reçues par le SSVT sont transformées en points électriques sur la peau de l'aveugle, et sollicitent les aires corticales du toucher et non pas de la vue.

description effectuée par l'aveugle en question ne saurait y suppléer, puisque les individus atteints de cécité ont tendance à s'imaginer qu'ils voient, même lorsque leurs yeux ne filtrent rien de la lumière du dehors. Il est ainsi tout à fait possible que les patients de Bach-y-Rita se contentent d'interpréter des sensations d'ordre tactile, de même que les sourds-muets interprètent des signes gestuels, sans accéder pour autant aux qualités proprement sonores. Son expérience ne permet donc pas de déterminer si les sensations visuelles sont de même sorte que les sensations tactiles, ni, par conséquent, de statuer sur le caractère instantané ou génétique du sensible. Par conséquent, et contrairement à ce qu'estime Morgan[1], celle-ci n'est pas venue résoudre le problème de Molyneux[2].

[1] Ou encore Heil, qui voit dans le SSVT une réfutation de la thèse empiriste selon laquelle la perception du monde résulterait de l'assemblage des différents genres de sensations. Cf. J. Heil, «The Molyneux question », *Journal of The Theory of Social Behaviour*, 1987 (173).

[2] Nous rejoignons donc les conclusions de M. Degenaar, (*op.cit*., p. 132) : « Enfin, le recours aux systèmes de substitution sensorielle constitue l'approche la plus récente du problème de Molyneux. De tels systèmes délivrent des informations codées que l'on obtient habituellement d'une autre façon. Il s'avère que les sensations qui sont acquises en temps normal ne sont pas de même nature que celles qui le sont à l'aide d'un système de substitution sensorielle. Il est par conséquent inexact de soutenir, à l'instar de Morgan, que les aveugles, au moyen du Système de substitution visuo-tactile, voient réellement ». Dans le même sens, voir D.H. Warren et E.R. Strelow, *op. cit*.

Annexe 2

Les expériences destinées
à confirmer ou à infirmer
les théories empiristes des Lumières

Les expériences destinées à confirmer l'empirisme

Nous analyserons ici deux expériences, ou séries d'expériences, qui, à notre connaissance, furent les seules à prétendre confirmer les théories empiristes de la perception depuis les dernières résolutions spéculatives du problème de Molyneux jusqu'au milieu du XIX^{e} siècle, puis signalerons l'existence d'une expérience beaucoup plus tardive, réalisée en 1875, qui constitue une sorte d'ultime défense de l'empirisme des Lumières.

1° Les expériences de Daviel

En 1762, Jacques Daviel, que nous avons déjà croisé au fil de ces pages, écrit à Haller[1], *via* le *Journal de médecine*. Les *Recherches* de Thomas Reid ne sont encore parues ni, *a fortiori*, la *Critique de la raison pure* : l'empirisme des Lumières est encore d'actualité. Cependant, il n'y aura plus, désormais, de réponse empiriste à la question du savant irlandais : le *Traité des sensations* de Condillac, publié il y a huit ans à peine, constitue, dans ce cadre, la dernière résolution théorique du problème de Molyneux. À présent que les philosophes se taisent, les chirurgiens prennent le relais et, dans un premier temps, s'attachent à confirmer la grande thèse de l'empirisme : la perception est un phénomène essentiellement historique.

Dans ce numéro du *Journal de médecine*, Daviel commence par décrire une série d'opérations de la cataracte, destinées à attester la supériorité de la technique de l'extraction du cristallin sur celle de son abaissement : rappelons que c'est lui qui a mis au point cette nouvelle façon de rendre la vue aux aveugles. Pour ce faire, point n'est besoin de présenter des expériences réalisées uniquement sur

[1] Albrecht von Haller (1708-1777) était un médecin, poète et naturaliste suisse, dont les travaux ont essentiellement porté sur la circulation sanguine et le développement de l'embryon. Il a rédigé de nombreux articles pour l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, dans le domaine de l'anatomie et de la physiologie.

des aveugles de naissance. C'est pourquoi les différentes opérations qui sont décrites portent indifféremment sur des individus souffrant de cécité tardive ou de cécité précoce. Mais ensuite, Daviel introduit une série d'expériences réalisées exclusivement sur des aveugles-nés, dont la finalité est clairement signalée :

> Passons maintenant aux aveugles de naissance ; savoir, si après que je leur ai rendu la vue, ils ont reconnu tout de suite les distances, les rondeurs, et s'il leur a fallu du temps pour se défaire de l'idée qu'ils avaient conçue, que ce qu'ils voyaient n'était qu'un tableau plat qui touchait leurs yeux[1].

À présent, il ne s'agit plus, dans une optique strictement médicale, de témoigner du succès d'un dispositif expérimental et d'enrichir ainsi les connaissances disponibles en physiologie, mais de résoudre des questions proprement philosophiques, résumées ici en deux points : d'une part, la vue permet-elle d'apercevoir immédiatement le relief, et, d'autre part, étant donné que cette première question se résout par la négative, sur quel mode se réalise l'historicité de la perception. Ainsi, Daviel s'inscrit d'emblée dans une perspective empiriste : il s'agit pour lui d'isoler la sensation visuelle « à l'état de nature » (versant régressif de la genèse) avant d'envisager la façon dont elle se constitue (versant progressif de la genèse). Seulement, la fiction théorique des philosophes empiristes est remplacée par quelque chose qui est censée[2] n'avoir rien de fictionnel : l'opération de la cataracte sur un sujet aveugle-né.

Or, aux deux questions qu'il soulève, l'oculiste du roi fournit une réponse négative :

> Depuis que je m'attache aux maladies des yeux, j'ai eu occasion de faire vingt-deux opérations de cataractes sur des aveugles de naissance ; mais je puis bien assurer, dans la plus exacte vérité, que pas un de tous ces malades n'a connu les objets qu'on lui a montrés après l'opération, qu'en les touchant, après les lui avoir montrés et nommés à plusieurs reprises[3].

La réponse à la première question (celle concernant la vision du relief) était contenue dans l'énoncé du problème : il est de fait, selon Daviel, que les aveugles-nés opérés ne perçoivent pas la tridimensionnalité. En revanche, la réponse à la seconde question apparaît seulement ici : la perception des objets dans toutes leurs dimensions requiert l'usage répété et concomitant de la vue et du toucher.

---

[1] J. Daviel, « Réponse de M. Daviel, chirurgien ordinaire, et oculiste du roi, à la lettre de M. le baron de Haller, du 11 novembre 1761, insérée dans le *Mercure de France* du mois de février 1762, page 145 », *Journal de médecine, chirurgie, pharmacie, etc*., 16, 1762, p. 249.

[2] La finalité des opérations de la cataracte relève bel et bien de la fiction, entendue au mauvais sens du terme : nous savons aujourd'hui qu'il est impossible de rendre la vue à un aveugle de naissance, dans la mesure où les aveugles véritables ne recouvrent jamais la vue, mais seulement ceux qui ne l'étaient pas totalement. C'est ce dont Jean-Bernard Mérian, au XVIII^{e} siècle, avait déjà conscience (sur ce point, voir l'introduction de la présente étude). En somme, on a cru trouver dans les opérations de la cataracte ce que l'on désirait y trouver, comme on a cru voir en Patagonie les Géants dont on avait auparavant forgé le mythe. Ce qui signifie que sans la fiction de Molyneux, jamais les opérations de la cataracte n'auraient été investies d'une telle fonction.

[3] *Ibid*.

Nous soulignerons cependant le caractère relativement expéditif du propos[1]. Rien n'y est dit de ce qu'ont vu exactement les aveugles-nés opérés (est seulement signalé ce qu'ils n'ont pas vu, ou plutôt reconnu). Mais nous ne saurons rien de la façon dont ils ont perçu les objets, bien qu'il soit vraisemblable que ceux-ci leur apparurent sous la forme de figures planes (dans la question, Daviel mentionne un « tableau plat »). En outre, la manière dont les sujets opérés ont progressivement appris à percevoir le monde en relief reste pour le moins indéterminée[2] : les aveugles-nés ont-ils peu à peu transformé les figures visibles qu'ils percevaient en signes des figures tactiles correspondantes (Berkeley), ou bien ont-ils utilisé leur tact pour repousser au-dehors des sensations visuelles initialement intérieures à l'âme (Condillac) ? En somme, si l'on peut avoir d'abord le sentiment que l'oculiste du roi parvient à prouver une thèse philosophique, il s'avère finalement que le problème – *et* celui de la sensation visuelle originelle, *et* celui de la genèse perceptive – reste entier.

Malgré tout, les expériences de Daviel sont instructives à plusieurs titres. D'abord, elles confirment l'existence d'une étroite solidarité entre le problème de Molyneux et l'empirisme des Lumières. Bien que Daviel ne fasse pas mention du savant irlandais, il est manifeste qu'en rendant la vue à des aveugles-nés, c'est bien le problème de Molyneux qu'il entendait résoudre. Plus précisément, à partir de cet article du *Journal de médecine*, prouver la véracité de l'empirisme consiste exclusivement à fournir une réponse négative au problème de Molyneux *via* l'expérimentation. Les expériences menées par Daviel témoignent ensuite de leur dépendance à l'égard des théories de la perception qui les ont précédées : si, pour ce qui est de la vision originelle de l'aveugle-né, le compte-rendu de Cheselden est sans conteste beaucoup plus détaillé que celui de l'oculiste du roi, il ne statue pas sur la manière dont celui-ci a finalement appris à voir[3]. Daviel, au contraire, indique sans ambages que l'aveugle-né à qui il a abaissé les cataractes a fini par percevoir les objets au moyen de l'association de la vue et du toucher : les résultats de ses expériences ont manifestement été interprétés à l'aune des théories empiristes qui, telles celles de Berkeley ou de Condillac, font de la perception visuelle le fruit d'une genèse déterminée par l'exercice du tact.

2° Les expériences de Janin

En 1771, Janin[4], dans son *Discours sur la nécessité de l'observation*, présente explicitement les résultats qu'il a obtenus en abaissant les cataractes de plusieurs aveugles-nés comme des résolutions expérimentales des théories empiristes de la perception. Ainsi, il est désormais

[1] Plusieurs confrères lui reprochèrent d'ailleurs d'avoir fourni des réponses expéditives à ces deux questions.
[2] Cette remarque de Daviel n'apporte aucune information supplémentaire : « J'ai proposé plusieurs fois à ces malades, des corps ronds ou triangulaires, dont ils ne pouvaient faire la différence qu'en touchant ces mêmes objets avec la main, mais non pas en les voyant seulement », *ibid*.
[3] Nous ne distinguons pas ici « apprentissage » ou « éducation sensorielle » et « apprentissage perceptif ». Nous voulons seulement indiquer que Cheselden ne précise pas, si, selon lui, le jeune homme qu'il a opéré de la cataracte apprit à voir à l'aide du tact ou en vertu de la seule expérience de la vue.
[4] Jean Janin (1731-1799) était un médecin français, contemporain de Daviel.

parfaitement clair que l'expérimentation est en charge d'établir la validité de thèses philosophiques, que la spéculation seule est impuissante à prouver[1].

À la différence de Daviel, Janin ne sépare pas les considérations proprement médicales des réflexions mêlant science et philosophie : selon lui, la chirurgie a d'emblée une portée philosophique. C'est ainsi qu'il fait de l'invention de la technique de l'extraction du cristallin le ressort d'un progrès indissociablement pratique et spéculatif, et rappelle que tous les grands « systèmes philosophiques », de celui d'Aristote à celui de Newton, ont été établis grâce à la réalisation d'observations décisives. Il en est de même, selon lui, de l'empirisme des Lumières, qu'il ne qualifie pas de « système », mais considère, nous allons le voir, comme justifié par la reine des pratiques, à savoir l'observation. Ainsi, Janin décrit les progrès d'ordre spéculatif sur le mode du passage de l'ombre à la lumière :

> Il n'y a pas si longtemps qu'on croyait que le cristallin était l'organe immédiat de la vue. Il n'y a que le génie observateur qui ose hardiment déchirer le voile de l'erreur : les obstacles et les contradictions qu'on lui oppose, sont un nouveau motif pour l'engager à dessiller les yeux de ceux qui s'obstinent à les tenir fermés[2].

Le « génie observateur », après avoir répandu la lumière sur le fonctionnement de l'œil et le mécanisme de la vision, doit aller plus loin et mettre fin aux combats sans fin qui se jouent sur la scène de la philosophie. L'opération de la cataracte, en dessillant les aveugles, dessille aussi les yeux des philosophes, de telle sorte qu'elle symbolise à elle seule le pouvoir immense attribué désormais à l'expérimentation[3].

Dans ce cadre, Janin rapporte notamment le cas d'une certaine Mlle de Cormis, aveugle de naissance, opérée de la cataracte à l'âge de treize ans : « Dès que le corps opaque fut extrait, l'œil parut dans son état naturel, et fut guéri dans peu de jours[4] ». Il s'agit ainsi de commencer par s'assurer que les résultats fournis par l'opération de la cataracte ne sont dus ni à l'incapacité de la faculté visuelle, ni à la perturbation de l'organe produite par l'acte chirurgical. Janin l'assure fermement : au bout de quelques jours seulement, la vision d'un aveugle opéré s'effectue tout à fait normalement. Ce premier temps du propos, consacré à des individus atteints de cécité ou bien précoce, ou bien tardive, ne consiste donc pas seulement, à l'instar de celui de Daviel, à souligner l'efficacité de la technique de l'extraction du cristallin. Il s'agit avant tout pour Janin de valider par avance les opérations destinées à résoudre le problème de Molyneux en démontrant, toujours grâce à l'observation, que les éventuels défauts visuels des aveugles-nés ne pourront être imputés à ceux du mécanisme de la vision : l'opération est au point, les yeux guéris en peu de jours, de telle sorte que la vision de l'aveugle-né

[1] Le seul titre de l'ouvrage suffit à l'attester.
[2] *Ibid*., p. 32.
[3] Certes, Bacon a déjà souligné, dès le XVII[e] siècle, l'importance de l'expérimentation pour le progrès du savoir. Cependant, il n'était pas encore question de s'interroger sur la perception elle-même, qui était plutôt considérée comme le moyen de la découverte expérimentale.
[4] *Ibid*., p. 157.

sera bel et bien originelle. Ainsi, d'entrée de jeu, les considérations scientifiques et philosophiques apparaissent totalement intriquées[1]. Qu'en est-il donc de l'enseignement philosophique de l'expérience ?

Pour mettre fin aux combats philosophiques jusqu'alors interminables, Janin dresse le compte-rendu détaillé d'une opération de la cataracte effectuée en 1764 sur une jeune femme aveugle-née. Conformément à sa découverte d'après laquelle les yeux mettent quelque temps à retrouver leur état naturel, Janin signale que les yeux de la jeune femme ont été couverts, afin de leur laisser le temps de s'habituer progressivement à la lumière. Malgré cela, ouvrant les yeux et regardant alors une bougie posée à ses pieds, celle-ci est soudainement éblouie : « Toute tremblante elle ne voulait plus ouvrir les yeux, et disait que la Lune était tombée à ses pieds[2] ». Ses yeux sont ensuite de nouveau couverts puis découverts : la jeune femme ne reconnaît aucun objet. Le lendemain, Janin convoque une assemblée de savants pour procéder aux expériences destinées à régler définitivement le problème de la perception :

> Il était essentiel de profiter du moment où elle ne connaissait encore aucun objet, afin de vérifier si nous voyons naturellement les objets doubles et renversés, comme l'ont avancé plusieurs philosophes ; pour cela, on présenta à cette fille une feuille de papier blanc, coupée en triangle, au haut de laquelle on avait attaché un morceau d'écarlate. Dès qu'elle aperçut cet objet, elle dit sans hésiter, je vois du blanc et du rouge, et ajouta que le blanc était placé au-dessous du rouge, et que les couleurs étaient sur la même ligne, et dans un seul point[3].

C'est bien la sensation visuelle à l'état brut que l'opération de la cataracte est censée isoler : il s'agit de savoir, pouvons-nous lire, « si nous voyons naturellement les objets » de telle ou telle façon. Dans un premier temps, Janin entend résoudre une double question : comment se fait-il que nous voyons les objets à l'endroit et en un seul exemplaire, alors qu'ils apparaissent renversés et en double exemplaire au fond de nos yeux[4]. Nous savons que Descartes, dans la *Dioptrique*, résolvait cette question à l'aide de sa doctrine de l'institution de nature : dans la mesure où l'image rétinienne ne constitue pas l'objet de la vision, mais la simple occasion des mouvements physiques qui, au niveau du cerveau, sont transformés en sensations de l'âme, la façon dont s'impriment les objets sur la rétine n'empêche en rien la formation de perceptions équivalentes à celles qui sont actuellement les nôtres. Nous savons aussi qu'à l'encontre de cette conception anhistorique de la perception, certains empiristes, tels Buffon et Condillac, ont affirmé que le redressement et l'unification des deux images rétiniennes s'effectuaient non pas antérieurement, mais avec de l'expérience. Janin, de son côté,

[1] Du point de vue de Janin, cette première série d'opérations réfute donc la thèse de Diderot, qui disqualifie l'opération de la cataracte parce qu'elle entraîne un bouleversement de l'organe de la vue.
[2] *Ibid*., p. 215.
[3] *Ibid*., p. 216.
[4] Manifestement, le problème est suscité par la découverte de l'image rétinienne que Janin, curieusement, attribue à Descartes.

estime comme Descartes que les sensations visuelles représentent immédiatement un monde droit et unifié. Cependant, il n'est pas question pour lui de justifier ce point à l'aide d'un dispositif inapparaissant, telle l'institution de nature : seule l'observation peut dire ce qu'il en est, et mettre un terme à une querelle plus que centenaire. Nous soulignerons enfin que, selon Janin, cette observation prouve aussi que la cause de la vision n'est pas l'image rétinienne, mais l'objet sensible[1]. Mais que peut bien signifier une telle conclusion, dès lors que tout le monde ou presque s'accorde à faire de tels objets les causes, occasionnelles ou immédiates, de nos perceptions visuelles ? En leur attribuant le statut de cause de la vision, Janin baptise le problème au lieu de le résoudre. Apparaît ainsi une nouvelle fois la faiblesse des observations qui se contentent d'éléments théoriques relativement pauvres.

Par la suite, le chirurgien s'attache à résoudre la question du versant progressif de la genèse : étant donné qu'originellement la vue montre les objets à l'endroit et en un seul exemplaire, mais ne permet pas leur identification, comment se réalise l'apprentissage du voir ? Car il est d'ores et déjà certain, dans la mesure où est apparu un écart entre les sensations visuelles originaires et celles qui sont aujourd'hui les nôtres, qu'il y a une historicité de la perception visuelle. Aussi Janin écrit-il, en référence à Voltaire : « Nous apprenons à voir, précisément comme nous apprenons à parler et à lire ; il en est de même des autres sensations[2] ». Or, l'expérience réalisée sur cette jeune femme témoigne de la capacité de la vue à s'auto-éduquer. En effet, l'aveugle-née parvient peu à peu, sans utiliser le sens du toucher, à identifier les objets qu'elle perçoit :

> […] on juge de là, qu'il était naturel que cette fille ne connût d'abord aucun objet ; mais aussi, le nouveau sens s'habitua-t-il bientôt à les connaître, et à juger de leur forme, de leurs proportions et de leur distance. Chaque nouvel objet était pour cette fille un sujet d'action et d'étonnement, à tel point, que la première fois qu'elle vit ses mains, elle s'écria plusieurs fois : Ha, qu'elles sont belles ! qu'elles sont blanches[3] !

Par là, Janin entend réfuter les thèses qui, à l'instar de celles de Berkeley, ou encore de Voltaire et de Condillac, font de l'usage du tact une condition nécessaire du progrès perceptif. Selon lui, chaque sens s'éduque seul, et ne peut recevoir d'enseignements d'aucun autre : la sensibilité ne désigne pas une seule et unique faculté, mais renvoie à cinq facultés distinctes, dont le concours accroît notre connaissance des objets, mais ne la constitue pas[4]. Dans une telle perspective, qui

[1] Janin souligne en effet que les aveugles-nés opérés, comme Daviel l'a déjà constaté, tendent immédiatement les bras en avant pour atteindre les objets perçus : « […] leur sensation était donc extérieure, c'est-à-dire, communiquée par la présence de l'objet, et non par l'image tracée au fond de l'organe », *ibid*., p. 220.
[2] *Ibid*., p. 218.
[3] *Ibid*., p. 219.
[4] *Ibid*., p. 218 : « On convient, cependant, que le tact nous instruit de la présence de certaines modifications insensibles aux yeux, qui ne les aperçoivent que quand ils ont été avertis par ce sens ; mais ces services sont réciproques. Il ne s'ensuit pas de là que l'œil ne puisse s'instruire et s'expérimenter lui-même. […] Aussi, le savant Molyneux comprenait parfaitement, que chaque sens a sa faculté particulière, et que l'âme ne peut leur transmettre les idées qui résultent de leurs sensations ; et c'était sans doute pour en convaincre tous les métaphysiciens, qu'il donna ce problème ».

correspond à celle de Diderot (à laquelle, d'ailleurs, Janin se réfère explicitement[1]), les sensations, hétérogènes entre elles, n'en délivrent pas moins chacune des représentations congruentes. Ainsi, Janin apporte une réponse négative au problème de Molyneux, tout en estimant qu'un aveugle-né est à même, au bout d'un certain temps, d'identifier les objets qui lui sont présentés.

Dans ce texte de 1771, l'opération de la cataracte est présentée, pour la première fois de façon tout à fait explicite, comme le seul et unique moyen de résoudre le problème de Molyneux et, par là, d'établir une théorie de la perception, en l'occurrence empiriste. Mais selon Janin, l'expérience ne vient pas valider une théorie prise en bloc : elle permet de confirmer ou d'infirmer telle ou telle thèse indépendamment des autres – celle suivant laquelle la vue montre les objets à l'envers et requiert l'intervention du toucher, ou encore, celle d'après laquelle celle-ci ne délivre pas l'idée de la distance. Ainsi, la théorie à laquelle aboutit Janin est une sorte d'hybride, constituée de pièces rapportées des différentes versions de l'empirisme des Lumières. Si elle est proche de celle de Diderot, elle n'en constitue pas la réplique exacte, puisqu'elle ne prend pas en compte le rôle des connaissances mathématiques dans le processus perceptif. En outre, le chirurgien donne raison à Locke et à Berkeley sur le chapitre de la perception des figures, alors même que Diderot, dont il privilégie les thèses, a bâti sa philosophie du sensible contre celles de ses prédécesseurs. La démarche de Janin débouche ainsi sur une théorie patchwork, dépourvue de cohérence interne.

Par la suite, nous le verrons, les expériences destinées à résoudre le problème de Molyneux prétendent toutes lui fournir une réponse positive, à l'exception de celle de von Hippel[2], dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle. Voici en effet ce que constate ce dernier, après avoir opéré de la cataracte une petite fille aveugle-née de quatre ans :

> Elle n'a été capable ni de nommer les corps, ni de décrire leurs formes en aucune manière ; je doutais même qu'elle les ait vraiment perçus comme des choses distinctes les unes des autres[3].

Le propre de l'expérience de von Hippel consiste à avoir respecté *stricto sensu* la fiction forgée par Molyneux[4] – ce qui, nous l'aurons constaté, n'est pas le cas habituellement. C'est là une raison supplémentaire qui fait que le chirurgien allemand a considéré ce résultat négatif comme une confirmation des thèses de Molyneux et de Locke[5]. Aussi cette expérience atteste-t-elle, à tout le moins, de la persistance de l'empirisme des Lumières à la fin du XIX^e^ siècle. Cependant, la plupart de celles qui suivirent les travaux de Janin visèrent à le réfuter – ce qui témoigne également de la

[1] *Ibid*. : « Or, puisqu'on n'a pas besoin de toucher pour distinguer les couleurs les unes des autres, il s'ensuit que les limites des couleurs suffiront, à la longue, pour discerner la figure ou le contour des objets ». Note : « C'est ainsi que s'exprime l'estimable auteur de la *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* ».
[2] Arthur von Hippel (1841-1916) était un chirurgien allemand.
[3] « Beobachtungen an einem mit doppelseitiger cataract geborenen, erfolgreich operirten kinde », *Von Graefe's Archiv Für Ophtalmologie*, 21, 1875, p. 116.
[4] Ce que Franz avait déjà fait.
[5] Qui sont pourtant, nous l'avons vu, très différentes l'une de l'autre.

persistance de l'empirisme ainsi que de l'étroite solidarité entre cette posture philosophique et le problème de Molyneux, mais traduit surtout sa progressive disqualification.

Les expériences destinées à réfuter l'empirisme

1° L'éthologie d'Adam Smith

En 1795, paraît à Oxford les *Essays on Philosophical Subjects* d'Adam Smith. L'un des chapitres, intitulé « Of the external sense », aborde l'un après l'autre chacun des cinq sens, afin de signaler les objets qui leur appartiennent en propre. Ainsi, la démarche du philosophe écossais laisse d'ores et déjà entendre que les sensations de genres différents sont selon lui totalement irréductibles les unes aux autres. C'est ce que confirment les pages consacrées au sens de la vue, où Smith commence par se placer sous l'autorité de Berkeley :

> Le Dr Berkeley, dans sa *Nouvelle théorie de la vision* (qui constitue l'un des meilleurs exemples d'analyse philosophique qui existent, que ce soit dans notre langue ou dans une autre), a décrit la nature des objets de la vue : leur dissemblance, mais aussi leur correspondance et connexion avec ceux du toucher, d'une façon si absolument claire que je n'ai presque rien à lui ajouter[1].

Dans ce cadre, les sensations visuelles constituent un « langage de la nature », tout à fait comparable au langage institué par les hommes pour communiquer leurs pensées[2]. Cependant, Smith en vient peu à peu à soutenir une thèse tout à fait anti-berkeleyenne : tandis que l'évêque de Cloyne attribue à la seule expérience l'établissement des liens de signification entre les sensations visuelles et les sensations tactiles, l'auteur des *Essays* s'attache à montrer que nous possédons un « instinct » grâce auquel nous associons immédiatement des données sensorielles hétérogènes – de telle sorte que le « langage de la nature » de Berkeley devient, sous la plume d'Adam Smith, un langage dont la syntaxe

[1] A. Smith, *Essays on Philosophical Subjects*, Dublin, Messrs. Wogan, Byrne, J. Moore, Colbert, Rice, W. Jones, Porter, and Folongsby (éd.), 1795, p. 148. Concernant le rôle joué par l'imagination dans la perception, Smith reste au plus près de Berkeley : « Mon jugement corrige ma vue, et, dans mon imagination, réduit la taille apparente de l'objet visible qui représente le petit objet tangible ; et, au contraire, augmente en échange les dimensions de l'objet visible qui représente le grand objet tangible », p. 153.

[2] *Ibid*., p. 156 : « Les objets de la vue, ainsi que le Dr Berkeley l'a très justement observé, constituent une sorte de langage par lequel l'Auteur de la nature s'adresse à nos yeux et nous instruit d'une quantité de choses qu'il nous est essentiel de connaître ».

est innée. Nous reconnaissons là l'esprit de la théorie de Reid[1], à laquelle Smith ne se réfère pas explicitement, mais qui, selon toute vraisemblance, a inspiré son propos.

Mais est-ce à dire qu'un aveugle-né qui recouvrirait la vue serait capable de reconnaître les objets qu'il connaissait par le tact ? En toute logique, cela ne fait aucun doute. Reid lui-même ne finit-il pas par répondre par l'affirmative au problème de Molyneux ? Cependant, comment, dans ce cas, rendre compte des résultats obtenus par Cheselden ? Le fondateur de l'école écossaise du sens commun s'est trouvé confronté à la même difficulté, et l'a dépassée en soutenant qu'un raisonnement mathématique devait intervenir pour pallier le défaut d'expérience, qui seul est à même de combler l'écart qui, en dépit des liens de signification divinement institués, demeure entre les perceptions visuelles et tactiles. Mais pour Smith, ce ne sont pas seulement les rapports entre les sensations et leurs objets respectifs qui n'ont pas besoin d'être expérimentés : d'après lui, ceux qui unissent les sensations de différents genres sont tout aussi naturels. En somme, tout se passe comme si l'auteur des *Essays* généralisait la théorie de Reid en soutenant, pour la première fois dans l'histoire de la philosophie, que les sensations visuelles et tactiles, tout en étant hétérogènes, se signifient naturellement les unes les autres[2]. Aussi les résultats de Cheselden constituent-ils pour lui un obstacle beaucoup plus important qu'ils ne l'étaient pour Reid. Voici la manière dont il estime pouvoir le surmonter :

> […] nous ne pouvons inférer de là [*sc.* de l'apprentissage auquel le jeune homme opéré par Cheselden semble avoir dû se soumettre pour apparier ses sensations visuelles et tactiles] la certitude que les jeunes enfants ne possèdent pas une certaine perception instinctive. Chez lui ce pouvoir instinctif, qui n'a pas été exercé en temps voulu et est resté inactif, a pu décroître progressivement, pour finir par complètement disparaître. Ou bien (ce qui est également tout à fait possible), un faible résidu de ce pouvoir a quelque peu facilité chez lui, sans qu'il s'en aperçoive, l'acquisition de ce qu'il aurait, dans le cas contraire, eu beaucoup plus de difficultés à acquérir[3].

En somme, le fait que le jeune aveugle-né opéré par Cheselden ne parvint pas à identifier les objets pourtant familiers qu'on lui présenta s'expliquerait ou bien par son incapacité à faire jouer cet « instinct divin » qui, s'il n'est pas convoqué dès la prime enfance, a toutes les chances de ne pas se manifester ensuite[4], ou bien par la trop grande faiblesse de celui-ci[5]. Ainsi, selon Smith, l'opération de la cataracte ne permet pas de résoudre le problème de Molyneux. Ce n'est pas là thèse nouvelle – La Mettrie, Condillac, Diderot l'avaient déjà soutenue. Mais ce qui, en revanche, est tout à fait original,

[1] La conception de Smith n'est pas tout à fait celle de Reid, puisqu'il considère que la vue donne à voir des figures planes, ce qui n'est pas le cas du philosophe du sens commun : « Il [sc. le monde visible] nous apparaît seulement sous la forme d'une surface plane, qui, au moyen d'ombres et de combinaisons de couleurs, nous suggère des représentations (de la même manière que le fait une peinture) d'objets tangibles qui n'ont pas de couleurs et qui, par conséquent, ne ressemblent en rien à ces ombres et à ces combinaisons de couleurs », *ibid*., p. 151.
[2] Le rôle du sujet percevant se trouve ainsi considérablement réduit.
[3] *Ibid*., p. 161.
[4] Smith met ici le doigt ici sur un phénomène d'irréversibilité qui fait écho à celui que constata le professeur Itard à propos de Victor de l'Aveyron : celui-ci, quoiqu'il en fut capable d'un point de vue physiologique, ne parvint jamais à parler. Cf. J. Itard, *Victor de l'Aveyron*, *op. cit.*
[5] Il semble ainsi possible de faire dire tout et son contraire à une même expérience.

c'est que l'auteur des *Essays* estime qu'il ne faut pas pour autant espérer répondre à la question du savant irlandais à l'aide de la seule spéculation : selon Smith, l'existence d'un lien naturel de signification entre les sensations n'est pas attestée, comme c'est le cas chez Thomas Reid, par le biais de la théorie, ou, à tout le moins, de l'expérience de pensée, mais au moyen d'observations qui, d'après lui, viennent pallier l'insuffisance de l'opération de la cataracte :

> Le fait que, antérieurement à toute expérience, les petits de la plupart, si ce n'est de tous les animaux, sont doués d'une sorte de perception instinctive, paraît tout à fait évident[1].

Aussi est-ce l'éthologie, et non la philosophie, qui permet de résoudre le problème de Molyneux. Par là même, Smith apparaît comme l'initiateur d'une voie radicalement neuve, celle qui consiste à tenter de répondre à la question du savant irlandais par la mise en œuvre d'observations, ou de dispositifs expérimentaux différents de celui qui fut suggéré par Molyneux à la fin du XVII[e] siècle. C'est ainsi que la dernière partie du chapitre consacré aux sens décrit une série d'observations effectuées sur des animaux de toutes sortes, destinées à prouver l'existence de cet « instinct », qui est censé permettre aux êtres doués de perception de survivre dès leur arrivée au monde.

> Par exemple, la poule ne nourrit jamais son petit en déposant la nourriture dans son bec, comme le font la linotte et la grive. Tout aussitôt que les poulets sont sortis de l'œuf, au lieu de les nourrir, elle les emmène au champ, où ils paraissent se déplacer à leur aise, et semblent avoir, des objets tangibles qui les entourent, la perception la plus distincte[2].

Ainsi, selon Smith, le fait que les petits des poules, dès leur naissance, se déplacent dans les champs pour chercher leur nourriture témoigne de la naturalité du lien (arbitraire) qui unit les sensations visuelles aux sensations tactiles[3]. Un tel comportement suppose en effet qu'ils ne se contentent pas de percevoir par la vue des taches colorées plus ou moins figurées, mais perçoivent les objets qu'ils cherchent à atteindre. Or, puisqu'il est manifeste que la vue ne délivre pas les idées de distance et de relief, il faut en conclure que les sensations visuelles signifient immédiatement les sensations tactiles correspondantes. Nous remarquerons que l'observation ne vient prouver qu'une partie de la théorie : la démarche d'Adam Smith consiste à considérer comme un acquis la théorie de Berkeley[4], et à recourir à l'éthologie pour cela seul qui, selon lui, n'est prouvable par aucune expérience[5], à savoir la question de la dimension innée ou acquise du lien qui unit les sensations visuelles aux sensations tactiles. Par là même, l'auteur des *Essays* est encore un penseur de son siècle :

[1] *Essays on Philosophical Subjects*, *ibid*.
[2] *Ibid*., p. 161.
[3] Sur ce point, voir l'introduction de la présente étude.
[4] Ou plutôt, celle qu'il croit être celle de Berkeley et qui se rapproche en réalité davantage de celle de Reid.
[5] Que ce soit une expérience concrète ou une expérience de pensée.

le primat de l'observation ne se fait pas tout à fait au détriment de la théorie[1]. Cependant, à la différence de ses prédécesseurs empiristes, Smith n'en estime pas moins que seule l'observation, et non la réflexion entendue comme retour de l'esprit sur lui-même, permet de résoudre les questionnements philosophiques. Surtout, ce chapitre des *Essays* marque le point de départ des réponses positives apportées au problème de Molyneux *via* l'expérience ou l'observation : dès la fin du XVIII[e] siècle, on estime que la science permet de réfuter l'empirisme des Lumières[2].

2° Les expériences de Home

Dans son article publié en 1807 dans les *Philosophical Transactions*, Everard Home[3] examine deux cas tour à tour. Le premier d'entre eux porte sur un aveugle-né de douze ans (qui, précise Home, pouvait jusqu'alors apercevoir la lumière, mais strictement aucun objet). Opéré d'abord à l'œil gauche, il se plaint aussitôt de la douleur que lui cause la lumière, et ne peut distinguer aucune forme. Opéré le lendemain à l'œil droit, il parvient, quelques jours plus tard, à apercevoir les personnes qui se trouvent autour de lui, mais ne peut les décrire. Souffrant d'une inflammation à l'œil, il doit être de nouveau opéré. Il perçoit alors les objets à distance de ses yeux, et parvient, à l'aide de l'identification de ses angles, à reconnaître un carré qui lui est présenté. Il faut toutefois que l'expérience soit réalisée dans des conditions favorables, du point de vue, notamment, de l'éclairage des objets :

> Quand l'objet était d'une couleur vive, fortement éclairé, il parvenait à découvrir que celui-ci était plat et large ; et lorsque l'un des coins d'une substance cubique était pointé vers lui, il le percevait, et pouvait identifier le coin opposé situé sur la même face, mais ne pouvait y parvenir dans des circonstances moins favorables[4].

Le second cas porte sur un garçon de sept ans nommé John Salter, opéré en 1806. Home précise que celui-ci est capable, encore « aveugle », de percevoir les couleurs. Une fois son œil gauche opéré, le chirurgien lui présente des cartes de différentes formes : rondes, carrées et triangulaires. John identifie leur couleur, mais leur attribue à toutes une forme circulaire. Home lui couvre alors les yeux d'un bandeau, afin d'éviter toute interaction de la vue et du toucher. Réitérant ensuite la même

[1] À la différence de Janin.
[2] Réfutation bien paradoxale pour ce qui est de Smith, puisque tout en se plaçant sous l'autorité de Berkeley, il entend montrer que la perception dépend étroitement de la mise en œuvre de principes inapparaissants.
[3] Everard Home (1756-1832) était un médecin anglais qui fut aussi premier chirurgien du roi, professeur honoraire au Collège des chirurgiens et membre de la Royal Society.
[4] « An account of two children born with cataracts in their eyes, to shew that their sight was obscured in very different degrees : with Experiments to determine the proportional knowledge of objects acquired by them immediately after the cataracts were removed », *Philosophical Transactions of The Royal Society of London*, 97, 1807, p. 86-87.

expérience, celui-ci constate alors que le jeune garçon parvient à identifier les formes des cartes en comptant leurs angles (éventuels). Peu à peu, ce décompte lui prend de moins en moins de temps :

> Il faisait cela avec une grande facilité, suivant rapidement des yeux le contour des cartes, d'une façon qui attestait clairement qu'il était en train d'apprendre, tout comme un enfant apprend à lire[1].

Le paradoxe est que Home, en conclusion, fait de ses différentes expériences des confirmations de celle de Cheselden. Nous nous souvenons que le jeune garçon opéré en 1728 a d'abord eu le sentiment que les objets touchaient ses yeux : d'après Home, une telle déclaration est conforme à ses propres résultats, qui attestent que les objets ne sont pas originairement vécus comme des sensations de l'âme. Le compte-rendu de Cheselden s'accorderait en outre avec le constat suivant lequel les couleurs dessinent des contours, qu'il est possible d'apprendre à voir sans l'aide du toucher[2]. Ainsi, de façon tout à fait surprenante, l'expérience de 1728 est interprétée ici dans le sens d'une réponse positive au problème de Molyneux – à tout le moins d'une preuve en faveur du caractère non pas instantanément, mais bel et bien immédiatement visible, des qualités premières que sont la distance et la figure[3]. Par là même, les expériences de Home se veulent des réfutations des théories empiristes du XVIII^{e} siècle. Si, dans son article, celui-ci ne mentionne que des noms de confrères chirurgiens[4], la façon dont ses résultats ont été interprétés au cours du XIX^{e} siècle témoigne de la portée critique de ses thèses. C'est ainsi que Bailey, dans son ouvrage de 1842[5], soutient que Home est celui qui, dès le début du siècle, a définitivement résolu, par l'affirmative, le problème de Molyneux[6] – et, par la même occasion, réfuté la théorie de Berkeley, sur laquelle se focalisent alors la plupart des critiques de l'empirisme.

3° Les expériences de Franz

En 1841, Franz[7] est le premier à tenter une résolution du problème de Molyneux en mettant en œuvre le dispositif exact conçu par le savant irlandais en 1693 – c'est-à-dire, comme le souligne Marjelen Degenaar, « pas moins d'un siècle et demi après que Molyneux a soumis son problème à

---

[1] *Ibid*., p. 90.
[2] Nous avons déjà eu l'occasion de constater que Cheselden ne précisait pas les modalités (vue seule, ou sensations visuelles accompagnées du toucher) de l'apprentissage perceptif mis en œuvre par le jeune homme de quatorze ans.
[3] Ce qui atteste, une fois de plus, du caractère indéterminable des résultats de l'expérience.
[4] Outre Cheselden, Home mentionne Ware et Pott.
[5] *A Review of Berkeley's Theory of Vision, Designed to Show The Unsoundness of That Celebrated Speculation*, London, James Ridgway (éd.), 1842.
[6] *Ibid*., p. 221-222 : « It is obvious that the single circumstance of a boy, almost immediately after receiving his sight, being able to recognise a corner without the aid of touch, is a conclusive solution of Molyneux's problem in the affirmative » (cité par M. Degenaar).
[7] August Franz (1787-1865) était un médecin allemand.

John Locke ![1] ». L'opération de la cataracte, effectuée sur le seul œil gauche d'un jeune homme de dix-sept ans – le droit ayant été irrémédiablement blessé par un acte chirurgical lorsqu'il avait deux ans, donne lieu à un premier constat qui, désormais, n'est plus remis en cause : l'organe de la vue, d'abord ébloui, doit s'accoutumer à la lumière. Franz le recouvre donc d'un bandeau. Une fois celui-ci retiré (au bout de trois jours), le jeune homme perçoit une simple étendue de lumière, où tout paraît confus et en mouvement. Mais la lumière le fait encore souffrir. Rouvrant les yeux deux jours plus tard, il prétend apercevoir « Plusieurs sphères liquides, qui se déplacent avec les mouvements des yeux, et cessent de se mouvoir lorsque les yeux sont au repos, se recouvrant alors partiellement les unes les autres[2] ». Deux jours plus tard, il parvient à distinguer vaguement les objets alentour. Lorsque la lumière ne lui cause plus aucune souffrance, Franz met en œuvre l'expérimentation proprement dite. Comme cela était déjà le cas avant l'opération, le jeune homme parvient à reconnaître les couleurs. Mais il parvient désormais à distinguer en outre, quoique avec peine, une ligne verticale d'une ligne horizontale, et même à identifier un triangle inscrit dans un cercle lui-même inscrit dans un carré – figure complexe s'il en est. Mais curieusement, il ne parvient pas à nommer d'autres lignes que les lignes droites. C'est alors seulement que Franz en vient au problème de Molyneux proprement dit : après avoir placé sur une table un cube et une sphère de même grandeur, le chirurgien demande à son patient de lui décrire ce qu'il voit. Le jeune homme répond qu'il aperçoit un carré et un cercle. Puis, Franz substitue un cercle de même taille au cube placé sur la table : l'aveugle-né ne fait pas la différence entre la sphère et le cercle. Ensuite, le chirurgien positionne le cube de biais, accompagné d'un dessin produisant la même apparence. Le jeune homme les prend tous deux pour des figures planes. Les expériences suivantes fournirent les mêmes résultats.

Nous remarquerons d'abord que les questions de Franz ne sont pas celles de Molyneux : le chirurgien ne demande pas à son patient de dire, des deux objets posés sur la table, lequel est le cube, et lequel la sphère, mais de les identifier, sans lui donner davantage d'indications. Dès lors, la réponse du jeune homme outrepasse celle d'un Locke. Mais aurait-elle pour autant été positive dans le cadre strict du problème de Molyneux ? Pour Abbott[3], cela ne fait aucun doute, à tel point qu'il attribue l'incapacité de l'aveugle-né à percevoir le relief à l'imperfection du dispositif mis en œuvre par Franz : « Même si l'organe oculaire du jeune homme n'avait souffert aucune imperfection, les objets étaient de toute façon trop petits et trop éloignés pour donner lieu à une véritable expérience de la perception du relief[4] ». D'après lui l'opération de la cataracte atteste que la vue donne par elle-même l'idée des corps solides, réfutant ainsi la théorie de Berkeley.

---

[1] M. Degenaar, *op. cit*., p. 90.

[2] « Memoir of the case of a gentleman born blind, and successfully operated upon the 18th year of his age, with physiological observations and experiments », *Philosophical Transactions of The Royal Society of London*, 131, 1841, p. 63 (cité par M. Degenaar).

[3] Thomas Abbott (1829-1913), philosophe anglais, est, comme Samuel Bailey, un fervent détracteur de la théorie berkeleyenne de la perception.

[4] T.K. Abbott, *Sight And Touch : an Attempt to Disprove The Received (or Berkeleian) Theory of Vision*, London, Longman, Green and Roberts (éd.), 1864, p. 158 (cité par M. Degenaar).

L'expérience de Franz a la particularité de venir *corroborer* une réponse spéculative au problème de Molyneux : avant de dresser le compte-rendu que nous examinons ici, Franz avait écrit un ouvrage intitulé *The Eye* (1839), dans lequel il affirmait ceci :

> La personne en question sera certainement capable de distinguer par la vue le cube de la sphère, bien qu'elle ne pourra pas, il est vrai, reconnaître les deux figures comme étant un cube et une sphère, mais estimera que l'une est un disque et l'autre un carré. On peut cependant présumer qu'un certain temps sera nécessaire à l'esprit pour surmonter la confusion de la sensation, suscitée par la nouveauté et la multitude des objets présentés à sa faculté nouvellement recouvrée[1].

Avons-nous donc affaire à une réponse philosophique au problème de Molyneux confirmée par l'expérience, analogue à celle de Berkeley qui, nous le savons, considéra l'opération de Cheselden comme une confirmation de sa thèse ? Est-ce à dire qu'à l'inverse de ce que nous soutenons, la question du savant irlandais connaît encore, au milieu du XIX^e^ siècle, un traitement philosophique ? En réalité, les apparences sont trompeuses : comme le remarque Marjolein Degenaar, « selon Franz, ses expériences ont prouvé la véracité de l'hypothèse qu'il avait formulée ailleurs[2]. » Autrement dit, les expériences de Franz, pour autant qu'elles en aient été capables[3], ne sont pas venues confirmer une thèse philosophique préalablement formulée, mais fonder une hypothèse scientifique qui, en tant que telle, était en attente d'une mise en œuvre expérimentale. Ce qui n'est pas le cas de l'évêque de Cloyne, dont les thèses ont prétention à la vérité indépendamment de l'opération de Cheselden. C'est donc, au XIX^e^ siècle, un véritable tournant qui s'opère : la perception telle que la concevaient les philosophes des Lumières n'est plus un problème philosophique, mais scientifique. Et, de plus en plus, c'est une conception rationaliste de la perception qui s'impose : non seulement la vue ne requiert aucune intervention du toucher, mais, surtout, le temps qu'elle met pour donner à voir n'est pas tant celui de la genèse de la sensation que de l'organe sensoriel. En somme, l'apprentissage dont il est encore question dans les textes n'est pas celui du sensible, mais, d'une part, de l'organe lui-même, et, de l'autre, du jugement face à un matériau qui demeure inerte, celui de la sensibilité.

Ainsi, les opérations de la cataracte mises en œuvre au XIX^e^ siècle sont de plus en plus souvent considérées comme des résolutions par l'affirmative du problème de Molyneux. Encore très rares au siècle des Lumières, les expériences qui débouchent sur des résultats positifs se multiplient.

---

[1] J.C.A. Franz, *The Eye. A Treatise on The Art of Preserving This Organ in a Healthy Condition, And of Improving The Sight, to Which is Prefixed, a View of The Anatomy, And Physiology of the Eye, With Observations on Its Expression as Indicative of The Character And Emotions of The Mind*, London, J. Churchill (éd.), 1839, p. 32-33, note (cité par M. Degenaar).

[2] *Op. cit*., p. 93.

[3] Et nous pouvons en douter, dans la mesure où le jeune aveugle opéré par Franz reconnaît les objets grâce à son toucher, qu'il fait jouer à distance – situation inverse à celle de Saunderson, qui voyait par la peau. Cf. Franz, *op. cit*., p. 64 : « […] il remua sa main lentement, à la verticale – comme si elle touchait quelque chose – mais après un court moment, il se rendit compte de son erreur et la corrigea de lui-même » (cité par M. Degenaar). Ce jeune homme n'a pas été capable d'acquérir les idées de cercle et de carré « […] jusqu'à ce qu'il ressente ce qu'il voyait au bout de ses doigts, comme s'il touchait réellement les objets » (*ibid*.).

Certes, un tel processus n'est pas sans rapport avec le soin croissant apporté aux dispositifs expérimentaux : au XIX^e^ siècle, généralement, on veille davantage qu'auparavant à éviter toute interaction entre la vue et le toucher ; on donne le temps à l'organe de la vue de se remettre « dans son assiette naturelle »[1] ; on pose des questions précises au patient au lieu de lui demander seulement de décrire ce qu'il perçoit. En somme, tout se passe comme si les progrès de l'expérimentation s'étaient traduits par des réfutations de plus en plus certaines de l'empirisme des Lumières. C'est dans ce cadre que William James, en 1890, souligne que les résultats positifs obtenus par les mises en œuvre expérimentales du problème de Molyneux sont bien plus concluants que les résultats négatifs[2]. En un sens, il suffit même d'un unique résultat positif obtenu dans de bonnes conditions[3] pour répondre par l'affirmative à la question du savant irlandais – résultat qui réduit les résolutions négatives au rang de simples conséquences des imperfections du dispositif expérimental : si l'aveugle-né n'a pas su identifier tel ou tel objet, c'est nécessairement que ses yeux n'étaient pas guéris, qu'on ne lui a pas posé les bonnes questions, etc. En cela, il est incontestable que l'empirisme des Lumières, qui s'est le plus souvent traduit, nous l'avons vu, par des réponses négatives apportées au problème de Molyneux, finit de s'éteindre en subissant les assauts de l'expérimentation. Mais ce n'est pas tout. Ou plutôt, si les résolutions positives du problème de Molyneux se multiplient au XIX^e^ siècle, c'est aussi que l'empirisme des Lumières est déjà bien mal en point : ce ne sont pas les différentes opérations de la cataracte qui sellèrent son sort, mais, avant tout, la naissance de l'idéalisme contemporain[4]. Cependant, il n'en est pas moins vrai que de telles expériences constituèrent un moyen efficace de faire définitivement disparaître une posture philosophique qui, précisément, se revendiquait de l'expérience.

[1] Selon la formule de La Mettrie. Cf. le chapitre qui lui est consacré dans la première partie de cette étude.
[2] Cf. W. James, *The Principles of Psychology*, New York, Henry Holt and Co. (éd.), 1890, vol. 2, p. 211, note.
[3] C'est-à-dire dans un cadre où toute interaction de la vue et du toucher est suspendue et où l'aveugle en question l'est véritablement et ce depuis la naissance.
[4] Nous entendons par « idéalisme contemporain » celui qui s'est constitué, en Allemagne essentiellement, dans le sillage de l'idéalisme transcendantal de Kant, et le distinguons de l' « idéalisme moderne » de Berkeley.

Bibliographie

Sources primaires antérieures au XVII^{e} siècle

ALHAZEN, *The Optics of Ibn al-Haytham Translated With Introduction And Commentary by A.I. Sabra*, London, The Warburg Institute University of London, 1989.

ARISTOTE, *Poétique*, traduction par M. Magnien, Paris, Le Livre de Poche, 1990.

- *Métaphysique*, 2 t., traduction par J. Tricot, Paris, Vrin, 1991.

- *De l'âme*, Paris, GF-Flammarion, 1999.

ÉPICURE, *Lettres, maximes et sentences*, traduction, introduction et commentaires par J.-F. Balaudé, Paris, Le Livre de Poche, 1994.

EUCLIDE, Euclidis optica, opticorum recensio theonis catoptrica, cum scholiis antiquis, I.L. Heiberg, Lipsiae in aedibus B.G. Teubnerl (éd.), 1895.

LUCRÈCE, *De la nature*, texte établi et traduit par Alfred Ernout, Paris, Gallimard, 1985.

PLATON, *Œuvres complètes*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1950 :

- *La République,* t. I.

- *Timée*, t. II.

PTOLÉMÉE, *L'Optique de Ptolémée*, édition critique et exégétique augmentée d'une traduction française et de compléments par A. Lejeune, Leiden, New York, Kobenhavn (etc.), A.J. Brill (éd.), 1989.

Sources primaires des XVII^{e} et XVIII^{e} siècles

ALEMBERT, J. Le Rond d', *Discours préliminaire*, introduction et notes par M. Malherbe, Paris, Vrin, 2000.

BACON, F., *Novum organum*, traduction, introduction et notes par A. Lorquet, Paris, Librairie de L. Hachette et C^{ie}, 1857.

BERKELEY, G., *The Works of George Berkeley*, edited by A.A. Luce and T.E. Jessop, 6 vol., London, T. Nelson and sons, 1948-1957.

- *Œuvres*, G. Brykman (dir.), 4 vol., Paris, PUF, 1985-1996.

BOERHAAVE, H., *Institutions de médecine de Mr Herman Boerhaave*, traduction par M. de La Mettrie Paris, Huart, 1740.

BONNET, C., *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, Copenhague, Philibert (éd.), 1760.

BOULLIER, D.R., *Essai philosophique sur l'âme des bêtes*, Paris, Fayard, 1985.

BRUCKER, J., *Historia philosophica doctrinae de ideis*, *qua tum veterum imprimis graecorum, tum recentiorum philosophorum placita enanantur*, Augustiae Vindelicorum, D.R. Mertz et J.J. Mayer, 1723.

BUFFON, G.-L. Leclerc, comte de, *Histoire naturelle de l'homme*, dans *Œuvres choisies de Buffon*, Paris, Didot Frères, Fils et C^{ie} (éd.), 1859, t. I.

CHESELDEN, W., « An account of some observations made by a young gentleman, who was born blind, or lost his sight so early, that he had no remembrance of ever having seen, and was couch'd between 13 and 14 years of age », *Philosophical Transactions of The Royal Society,* vol. XXXV, 1728 (402), p. 447-450.

CONDILLAC, E., *Œuvres complètes*, Genève, Slatkine Reprints, 1970.

Éditions séparées :

- *Traité des sensations,* suivi du *Traité des animaux,* Paris, Fayard, 1984.

- *Traité des systèmes*, Paris, Fayard, 1991.

- *Les Monades*, Grenoble, J. Millon, 1994.

- *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, introduction de M. Crampe-Casnabet, Paris, Alive, 1998.

DAVIEL, J., « Réponse de M. Daviel, chirurgien ordinaire, et oculiste du roi, à la lettre de M. le baron de Haller, du 11 novembre 1761, insérée dans le *Mercure de France* du mois de février 1762, p. 145 », *Journal de médecine, chirurgie, pharmacie*, etc. 1762 (16), p. 245-250.

DESCARTES, R., *Œuvres*, publiées par C. Adam et P. Tannery, nouvelle présentation par B. Rochot et P. Costabel, 11 vol., Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974.

- *Œuvres philosophiques*, textes établis, présentés et annotés par F. Alquié, 3 vol., Paris, Bordas, 1992.

- *Règles pour la direction de l'esprit*, traduction et notes de J. Sirvern, Paris, Vrin, 1996.

DES MAIZEAUX, P., *Recueil de diverses pièces sur la philosophie, la religion naturelle, l'histoire, les mathématiques, etc., par Mrs Leibniz, Clarke, Newton et autres auteurs célèbres*, Lausanne, M.M. Bousquet (éd.), 1759.

DIDEROT, D., *Œuvres complètes*, H. Dieckmann et J. Varloot (éd.), 33 vol., Paris, Hermann, 1975-2004 .

- *Œuvres philosophiques*, P. Vernière (éd.), Paris, Garnier, 1998.

- *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, introduction de R. Niklaus, R. Niklaus (éd.), Genève, Droz, 1951.

Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers, par une société de gens de lettres. Mis en ordre et publié par M. Diderot […], et quant à la partie mathématique, par M. d'Alembert, 17 vol., Paris, Briasson, David, Le Breton, Durand ; puis Neuchâtel, S. Faulche, 1751-1765.

GASSENDI, P., *Cinquièmes objections*, dans Descartes, *Œuvres philosophiques*, textes établis, présentés et annotés par F. Alquié, Paris, Bordas, 1992, vol. II.

HELVÉTIUS, C.A., *De l'esprit,* Paris, Durand, 1758.

HOBBES, T., *Éléments de la loi naturelle et politique*, Paris, Librairie générale française, 2003.

HUME, D., *De la norme du goût*, dans *Essais esthétiques*, Paris, GF-Flammarion, 2000.

HUTCHESON, F., « Original letter from Dr. Francis Hutcheson to Mr. William Mace, professor at Gresham college, 6 september 1727 », *European Magazine And London Review*, septembre 1788, p. 158-160.

- *An Essay on The Nature And Conduct of The Passions And Affections : With Illustrations on The Moral Sense*, London, printed by J. Darby and T. Browne, 1728.

JANIN, J., *Mémoires et observations anatomiques, physiologiques et physiques sur l'œil, et sur les maladies qui affectent cet organe : avec un précis des opérations et des remèdes qu'on doit pratiquer pour les guérir*, Théophile Barrois (éd.), Lyon, chez les frères Perisse, Paris, Didot, 1772.

JURIN, J., « Dr. Jurin's solution of Mr. Molyneux's problem », dans R. Smith, *A Compleat System of Opticks in Four Books, Viz. a Popular, a Mathematical, a Mechanical, And a Philosophical Treatise : to Which Are Added Remarks Upon The Whole*, vol. II, Cambridge, printed by the author, 1738, p. 27-29.

KANT, E., *Œuvres philosophiques*, F. Alquié (dir.), Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980, 3 vol.

- *Kants Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.

- *Immanuel Kants Menschenkunde*m Fr. Ch. Starke (éd.), Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1976.

Éditions séparées :

- *Critique de la raison pratique*, F. Alquié (éd.), traduction par L. Ferry et H. Wizmann, Paris, Gallimard, 1985.

KEPLER, J., *Paralipomènes à Vitellion*, introduction, traduction et notes par C. de Buzon (thèse de troisième cycle), École des Hautes Études en sciences sociales, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, 1977.

LA FONTAINE, J. de, *Fables***,** Paris, Gallimard, 1991.

LA METTRIE, J. Offray de, *Histoire naturelle de l'âme, traduite de l'anglais de M. Sharp, par feu M. H *** de l'Académie des sciences etc.*, La Haye, Jean Neaulme (éd.), 1745.

- *Œuvres philosophiques*, Paris, Fayard, 1987.

LA MOTHE LE VAYER, F. de, « D'un aveugle-né », dans *Œuvres*, nouvelle édition, revue et augmentée, 7 t., Dresde, M. Groell (éd.), 1756, t. VI, p. 123-139.

LE CAT, C.-L., *Traité des sensations et des passions en général et des sens en particulier*, dans *Œuvres*, Paris, G. Cavelier (éd.), 1742.

LEE, H., *Antiscepticism : or Notes Upon Each Chapter of Mr. Locke's Essay Concerning Human Understanding, With an Explication of All The Particulars of Which he Treats, And in The Same Order*, London, R. Clavel and C. Harper (éd.), 1702.

LEIBNIZ, G.W., *Sämtliche Schriften Und Briefe*, herausgegeben von der Berlin Brandenburgischen [auparavant Preussichen puis Deutschen] Akademie der Wissenschaften, Berlin [auparavant Darmstadt puis Leipzig], 1923 sq.

- *Die Philosophischen Schriften*, herausgegeben von C. Gerhardt, Berlin, 1875-1890, reprint Hildesheim, Olms, 1960-1966.

Éditions séparées :

- *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, publiés intégralement d'après les manuscrits d'Hanovre, Vienne et Paris et présentés d'après des Lettres inédites par A. Robinet, Paris, PUF, 1986.

- *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, chronologie, bibliographie, introduction et notes par J. Brunschwig, Paris, GF-Flammarion, 1990.

- *Discours de métaphysique*, Paris, Vrin, 1993.

- *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, Paris, GF-Flammarion, 1994.

LOCKE, J., *An Examination of P. Malebranche's Opinion of Seeing All Things in God*, in *The Works of John Locke in Three Volumes, to Which is Added The Life of The Author And a Collection of Several of His Pieces Published by Mr. Desmaizeaux*, the sixth edition, vol. III, London, 1759.

- *The Correspondence of John Locke*, E.S. De Beer (éd.), Clarendon Press, Oxford, 1976-1990.

- *Examen de la « vision en Dieu » de Malebranche*, introduction, traduction et notes par J. Pucelle, Paris, Vrin, 1978.

- *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, traduction par Coste, Paris, Vrin, 1998.

- *An Essay Concerning Human Understanding*, Thoemmes Press, Bristol 2003.

MALEBRANCHE, N., *Œuvres complètes*, A. Robinet (dir.), Paris, CNRS et Vrin, 1958-1970.

Éditions séparées :

- *De la recherche de la vérité*, présentation, édition et notes par J.-C. Bardout, 2 vol., Paris, Vrin, 2006.

- *Éclaircissements sur « La Recherche de la vérité », réponse à Régis,* annexes, présentation, édition et notes par J.-C. Bardout, Paris, Vrin, 2006.

- *La Recherche de la vérité. De l'imagination. 2^{e} et 3^{e} parties*, dossier et notes par F. de Buzon, Paris, Gallimard, 2006.

MÉRIAN, J.-B., « Parallèle de deux principes de psychologie », dans *Choix des mémoires et abrégé de l'histoire de l'Académie de Berlin*, Berlin et Paris, Rozet, 1767.

- *Sur le problème de Molyneux*, suivi de : « Mérian, Diderot et l'aveugle », postface de F. Markovits, Paris, Flammarion, 1984.

MOLYNEUX, W., *Dioptrica Nova, a Treatise of Dioptricks, in Two Parts*, London, B. Tooke (éd.), 1692.

PORTERFIELD, W., *A Treatise on The Eye*, *The Manner And Phaenomena of Vision*, Londres, A. Miller (éd.), 1759, 2 vol.

PRIESTLEY, J., *The History And Present State of Discoveries Relating to Vision, Light And Colours*, London, J. Johnson (éd.), 1772.

REID, T., *Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun*, dans *Œuvres complètes*, Th. Jouffroy (éd.), Paris, chez A. Sautelet et Cie, Libraires, 1828, t. II.

- *An Inquiry Into The Human Mind on The Principles of Common Sense*, Derek R. Brookes (éd.), Edinburgh University Press, 2000.

ROUSSEAU, J.-J., *Correspondance générale*, collationnée sur les originaux, annotée et commentée par Th. Dufour, publiée par P.P. Plan, Paris, A. Colin, 20 t., 1924-1934.

- *Émile ou de l'éducation*, présentation et notes par A. Charrak, Paris, GF-Flammarion, 2009.

SMITH, A., *Essays on Philosophical Subjects*, Dublin, Messrs. Wogan, Byrne, J. Moore, Colbert, Rice, W. Jones, Porter, et Folingsby (éd.), 1795.

SYNGE, E., *A Gentleman's Religion*, London, Printed for A. and J. Churchill, and R. Sare, 1693.

VOLTAIRE, *Éléments de la philosophie de Newton mis à la portée de tout le monde*, dans *Les Œuvres complètes de Voltaire,* R.L. Walters et W.H. Barber (éd.), Oxford, Voltaire Foundation, 1992.

- *Lettres philosophiques*, Paris, GF-Flammarion, 2006.

Sources primaires des XIX^e^ et XX^e^ siècles

ABBOTT, T.K., *Sight And Touch : an Attempt to Disprove The Received (or Berkeleian) Theory of Vision*, London, Longman, Green et Roberts (éd.), 1864.

ALAIN, *Éléments de philosophie*, Paris, Gallimard, 1991.

BACHELARD, G., *Le Rationalisme appliqué*, Paris, PUF, 1949.

BACH-Y-RITA, P., « Substitution sensorielle et *qualia* », dans J. Proust (dir.), *Perception et intermodalité, approches actuelles de la question de Molyneux,* Paris, PUF, 1997, p. 81-100.

BAILEY, S., *A Review of Berkeley's Theory of Vision, Designed to Show The Unsoundness of That Celebrated Speculation*, London, James Ridgway (éd.), 1842.

BAIN, A., *The Senses And The Intellect*, London, John W. Parker and Son (éd.), 1855.

BARBARAS, R., *La Perception. Essai sur le sensible*, Paris, Hatier, 1994.

BOURDON, A., *La Perception visuelle de l'espace*, Paris, Scleicher Frères, 1902.

COMTE, A., *Discours d'ouverture du cours de philosophie positive*, Paris, impr. De Plassau, 1829.

DELEUZE, G. et GUATTARI, F., *Qu'est-ce que la philosophie ?,* Paris, Éditions de Minuit, 2005.

DENNIS, W., « Congenital cataract and unlearned behavior », *The Pedagogical Seminary And Journal of Genetic Psychology : Child Behavior, Animal Behavior, And Comparative Psychology*, 1934 (44), p. 340-351.

DERRIDA, J., *L'Archéologie du frivole*, Paris, Denoël-Gonthier, 1973.

- *Mémoires d'aveugle* : l'autoportrait et autres ruines, Paris, Réunion des musées nationaux, 1990.

DESANTI, J.-T., *La Philosophie silencieuse ou critique des philosophies de la science*, Paris, Seuil, 1975.

EILAN, N., « Molyneux's question and the idea of an external world », dans N. Eilan, R. McCarthy et B. Brewer (éd.), *Spatial Representation. Problems in Philosophy And Psychology*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 236-255.

FRANZ, J.C.A., « Memoir of the case of a gentleman born blind, and successfully operated upon in the 18th year of his age, with physiological observations and experiments », *Philosophical Transactions of The Royal Society of London*, 1841 (131), p. 59-68.

GREGORY, R.L. et WALLACE, J.G., *Recovery From Early Blindness : a Case Study*, Cambridge, Heffers and Sons (éd.), 1963.

GRICE, H.P., « Some remarks about the senses », dans J. R. Butler (éd.), *Analytical Philosophy*, Oxford, Basic Blackwell, 1962, p. 133-153.

HEIL, J., *Perception And Cognition*, Berkeley, University of California Press, 1983.

- « The Molyneux's question », *Journal of The Theory of Social Behaviour*, 1987 (173), p. 227-241.

HELMHOLTZ, H. von, *Optique physiologique*, traduction par E. Javal et N. Th. Klein, Paris, V. Masson et Fils (éd.), 1867.

HIPPEL, A. von, « Beobachtungen an einem mit doppelseitiger cataract geborenen, erfolgreich operirten kinde », *Von Graefe's Archiv Für Ophtalmologie*, 1875 (21), p. 101-131.

HOME, E., « An account of two children born with cataracts in their eyes, to shew that their sight was obscured in very different degrees : with experiments to determine the proportional knowledge of objects acquired by them immediately after the cataracts were removed », *Philosophical Transactions of The Royal Society of London*, 1807 (97), p. 83-92.

HUSSERL, E., *Philosophie première*, Ire partie : *Histoire critique des idées*, traduction par M. Kelkel, Paris, PUF, 1970.

JAMES, W., *The Principles of Psychology*, New York, Henry Holt and Co. (éd.), vol. II, 1890.

JEANNEROD, M., « Déficit visuel persistant chez les aveugles-nés opérés. Données cliniques et expérimentales », *L'Année psychologique*, 1975, p. 169-196.

MELTZOFF, N. et BORTON R.W, « Intermodal matching by human neonates », *Nature*, 1979 (282), p. 403-404.

- « Molyneux's babies : cross-modal perception, imitation and the mind of the preverbal infant », dans N. Eilan, R. McCarthy et B. Brewer (éd.), *Spatial Representation. Problems in Philosophy And Psychology*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 219-235.

MERLEAU-PONTY, M., *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1964.

MILL, J.S., *La Philosophie de Hamilton*, traduction par E. Cazelles, Paris, Germer Baillière, 1869.

MORGAN, M.J., *Molyneux's Question, Vision, Touch And The Philosophy of Perception*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

PACHERIE, E., « Du problème de Molyneux au problème de Bach-y-Rita », dans J. Proust (dir.), *Perception et intermodalité, approches actuelles de la question de Molyneux,* Paris, PUF, 1997, p. 255-293.

RADEAU, M., « Du ventriloque à l'embryon : une réponse à Molyneux », dans J. Proust (dir.), *Perception et intermodalité, approches actuelles de la question de Molyneux,* Paris, PUF, 1997, p. 223-252.

RAMSAY, A.M., « Case of a man blind from congenital cataract who acquired sight after an operation when he was 30 years of age », *The Lancet*, 16 may 1903, p. 1364-1366.

RIESEN, A.H., « Arrested vision », *Scientific American*, 1950 (183), p. 16-19.

ROSSETTI, Y., « Des modalités sensorielles aux représentations spatiales en action : représentations multiples d'un espace unique », dans J. Proust (dir.), *Perception et intermodalité, approches actuelles de la question de Molyneux,* Paris, PUF, 1997, p. 179-221.

RUSSELL, B., *Problèmes de philosophie*, Oxford, Oxford University Press, 1912.

SCHLODTMANN, W., « Ein beitrag zur lehre von der optischen localisation bei blindgeboren », *Von Graefe's Archiv Für Ophtalmologie*, 1902 (54), p. 256-267.

SCHWARTZ, R., *Vision* : *Variations on Some Berkeleian Themes*, Oxford, Blackwell (éd.), 1994.

SENDEN, M. von, *Space And Sight : The Perception of Space And Shape in The Congenitally Blind Before And After Operation*, traduction par P. Heath, appendices de A.H. Riesen, G.J. Warnock et J.Z. Young, Londres, Methuen, 1960.

STRERI, A., « Tactile discrimination of shape and intermodal transfer in 2 to 3 month old infants », *British Journal of Developmental Psychology*, 1987 (5), p. 213-220.

- *Voir, atteindre, toucher. Les relations entre la vision et le toucher chez le bébé*, Paris, PUF, 1991.

- « Les réponses du bébé à Molyneux », dans J. Proust (dir.), *Perception et intermodalité, approches actuelles de la question de Molyneux,* Paris, PUF, 1997, p. 161-178.

WARREN, A. et STRELOW, E., « Learning spatial dimensions with a visual sensory aid : Molyneux revisited », *Perception*, 1984 (13), p. 331-350.

Sources secondaires

ARMSTRONG, D.M., *Berkeley's Theory of Vision*, Melbourne, Melbourne University Press, 1960.

ATHERTON, M., *Berkeley's Revolution in Vision*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1960.

- « Apprendre à voir : les enseignements de la *Défense de la théorie de la vision* », dans D. Berlioz (dir.), *Berkeley, langage de la perception et art de voir*, Paris, PUF, 2003, p. 135-157.

AUCHATRAIRE, A., « Empirisme », dans M. Blay (dir.), *Grand dictionnaire de la philosophie*, Paris, Larousse CNRS Éditions, 2006, p. 332a-333a.

AUDIDIÈRE, S., « La *Lettre sur les aveugles* et l'éducation des sens », *Recherches sur Diderot et sur l'*Encyclopédie, 2000 (28), p. 67-82.

AUROUX, S., « Condillac, inventeur d'un nouveau matérialisme », *Dix-huitième siècle*, 1992 (24), p. 153-163.

- *La Raison, le Langage et les Normes*, Paris, PUF, 1998.

- « Sensualisme », dans M. Delon (dir.), *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 2007, p. 1137a-1140b.

BARNABEI, A., « Il "cieco di Molyneux" : un problema di percezione visiva nella Francia illuminisma (1737-1754) », *Rivista critica di storia della filosofia*, 1975 (30), p. 132-166.

BAUDIFFIER, S., « Diderot et Condillac », dans J. Sgard (dir.), *Condillac et les problèmes du langage*, Genève, Slatkine, 1982, p. 115-133.

BELAVAL, Y., « La crise de la géométrisation au siècle des Lumières », *Revue internationale de philosophie*, 1952 (XXI), p. 337-355.

BELFRAGE, B., « Vers une nouvelle interprétation de la *Théorie de la vision* », dans D. Berlioz (dir.), *Berkeley, langage de la perception et art de voir*, Paris, PUF, 2003, p. 159-211.

BERCHIELLI, L., « Color, space, and figure in Locke : an interpretation of the Molyneux's problem », *Journal of The History of Philosophy*, vol. XL, 2002 (1), p. 47-65.

- *Perception et espace : construction de l'espace et problème de Molyneux au XVIII*^{e} *siècle*, thèse de doctorat, R. Glauser (dir.), Université de Neuchâtel, 2004.

BINET, J.-L. et ROGER, J., *Un autre Buffon*, Paris, Hermann, 1977.

BLOCH, O., *La Philosophie de Gassendi : nominalisme, matérialisme et métaphysique*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971.

BOURDIN, J.-C., *Diderot, le matérialisme*, Paris, PUF, 1998.

- « Matérialisme et scepticisme chez Diderot », *Recherches sur Diderot et sur l'*Encyclopédie, 1999 (26), p. 85-97.

- « Le matérialisme dans la *Lettre sur les aveugles* », dans *Recherches sur Diderot et sur l'*Encyclopédie, 2000 (28), p. 82-96.

BOURDON, B., *La Perception visuelle de l'espace*, Paris, Scleicher Frères, 1902.

BOUVERESSE, J. et ROSAT, J.-J. (dir.), *Philosophie de la perception (phénoménologie, grammaire et sciences cognitives)*, Paris, Odile Jacob, 2003.

BRACKEN, H.M., *Berkeley*, New York, St Martin's press, 1974.

BRANDT, R., « Historical observations on the genesis of the three dimensional optical picture (Gassendi, Locke, Berkeley) », *Ratio*, XVII (2), 1975, p. 176-190.

BRANDT BOLTON, M., « The real Molyneux's question and the basis of Locke's answer », dans *Locke's Philosophy : Content And Context*, G.A.J. Rogers (dir.), Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 75-99.

BROWN, T., *Lectures on The Philosophy of The Human Mind*, Londres, Twentieth Edition, 1860.

BRYKMAN, G., « Sensibles communs et sens commun chez Locke et Berkeley », *Revue de métaphysique et de morale*, 1991 (4), p. 515-529.

- *Berkeley ou le voile des mots*, Paris, Vrin, 1993.

- « Le "principe de ressemblance" selon Berkeley », dans G. Brykman (dir.), *Ressemblance et dissemblances dans l'empirisme britannique*, Nanterre, Université Parix X-Nanterre, 1999, p. 31-48.

- « L'hétérogénéité des idées sensibles et le "langage de la Nature" chez Locke et Berkeley », dans D. Berlioz (dir.), *Berkeley langage de la perception et art de voir*, Paris, PUF, 2003, p. 17-46.

BUZON, F. de, « Réduction et irréductibilité du sensible : l'élision du sens commun chez Leibniz », *Revue de métaphysique et de morale*, 96, 1991 (4), p. 531-550.

- « Géométrie d'aveugle, géométrie de paralytique : la reprise leibnizienne du problème de Molyneux », à paraître.

CAVAILLÉ, J.-P., *Descartes : la fable du monde*, Paris, Vrin, 1991.

CASSIRER, E., *La Philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966.

- *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, 2 t., Paris, Cerf, 2004.

CHAMAYOU, G., *Les Corps vils. Expérimenter sur les êtres humains aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles*, Paris, La Découverte, 2008.

CHARRAK, A., « Géométrie et métaphysique dans la *Lettre sur les aveugles de Diderot* », *Recherches sur Diderot et l'*Encyclopédie, 2000 (28), p. 43-53.

- *Empirisme et métaphysique. L'*Essai sur l'origine des connaissances humaines *de Condillac,* Paris, Vrin, 2003.

- « Le sens de l'expérience dans l'empirisme des Lumières : le cas de Condillac », *Quaestio*, 2004 (4), p. 229-248.

- *Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIII^e^ siècle. La philosophie seconde des Lumières*, Paris, Vrin, 2006.

- « Les causes et les effets de la musique selon Kepler », dans *Musikè et aretè : la musique et l'éthique de l'Antiquité à l'âge moderne*. *Actes du colloque international tenu en Sorbonne les 15-17 décembre 2003*, F. Malhomme et A.-G. Wersinger (éd.), Paris, Vrin, 2007, p. 229-238.

- *De l'empirisme comme épreuve*, rapport de synthèse proposé pour l'obtention de l'habilitation à diriger les recherches, École normale supérieure des lettres et sciences humaines, 2008.

- *Empirisme et théorie de la connaissance. Réflexion et fondement des sciences au XVIII*e *siècle,* Paris, Vrin, 2009.

- « Les systèmes du savoir au XVIII^e siècle, une analyse de la raison connaissante », *Labyrinthe*, 2010 (1), dossier n° 34, É. Cassan (dir.), « Comment peut-on être systématique ? Savoir et encyclopédisme au siècle des Lumières », p. 15-33.

- « Mythes, fictions et naturalité : des cosmogenèses aux genèses psychologiques à l'âge classique », à paraître.

- *La Dernière Philosophie de Rousseau*, à paraître.

CHÉZAUD, P., *La Philosophie de Thomas Reid, des Lumières au XIX*e *siècle*, Grenoble, ELLUG Université Stendhal, 2002.

CHOTTIN, M., « Apprendre à voir, apprendre à regarder. Les deux conceptions de l'apprentissage sensoriel chez Condillac », *PhilonSorbonne*, 2007-2008 (2), p. 47-65.

- « L'aveugle aux bâtons face à l'aveugle de Molyneux : le rationalisme à l'épreuve de l'empirisme », dans M. Chottin (dir.), *L'Aveugle et le Philosophe, ou comment la cécité donne à penser*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2009, p. 83-106.

- « Histoire de la philosophie et problèmes de philosophie », *Klésis*, 2009 (11), p. 60-74.

CHOUILLET, J., *L'Esthétique des Lumières*, Paris, PUF, 1974.

CLÉRO, J.-P., « Saunderson ou l'âme au bout des doigts. Arithmétique palpable et géométrie digitale », 1999 (18), p. 30-45.

COPOERU, I., « Constitution originaire et hétérogénéité dans la phénoménologie husserlienne », dans Chan-Fai, Y. Chvatik, I. Copoeru, L. Embree, J. Iribarne and H. Reiner, *Essays in Celebration of The Founding of The Organization of The Phenomenological Organizations*, Cheung (éd.), Sepp. Webb published at www. o-p-o.net, 2003.

CRAMPE-CASNABET, M., « Qu'appelle-t-on sentir ? », dans *Recherches sur Diderot et l'*Encyclopédie, 2000 (28), p. 55-66.

CUMMINS, P.H., « Reid's realism », *Journal of The History of Philosophy*, vol. XII, 1974, p. 317-341.

DAVIS, J.W., « The Molyneux's problem », *Journal of The History of Ideas*, 1960 (21), p. 392-408.

DEGENAAR, M., *Molyneux's Problem : Three Centuries of Discussion*, traduction par M.J. Collins, Dordrecht, Kluwer Academic Publishing, 1996.

DÉGREMONT, R., « La notion de "sameness" chez Berkeley », dans G. Brykman (dir.), *Ressemblance et dissemblances dans l'empirisme britannique*, Nanterre, Université Parix X-Nanterre, 1999, p. 49-69.

DELACAMPAGNE, C., « Diderot et le problème de Molyneux », dans F. Lafarga (dir.), *Diderot,* Barcelone, Publicacions Edicions Universitad de Barcelona,1987, p. 87-94.

DEPRUN, J. « Diderot devant l'idéalisme », *Revue internationale de philosophie*, 1984 (148-149), p. 67-78.

DERATHÉ, R., *Le Rationalisme de J.-J. Rousseau*, Paris, PUF, 1948.

DI TROCCHIO, F., « Il problema di Molyneux », *Revista critica di storia delle filosofia*, 1973 (33), p. 297-309.

DUCHESNEAU, F., *L'Empirisme de Locke*, La Haye, M. Nijhoff (éd.), 1973.

- « Sémiotique et abstraction. De Locke à Condillac », dans *Études philosophiques*, 1976 (3), p. 147-166.

- *La Physiologie des Lumières. Empirisme, modèles et théories*, Londres, M. Nijhoff (éd.), 1982.

« Condillac et le principe de la liaison des idées », *Revue de métaphysique et de morale*, 1999 (1), p. 53-79.

DUFLO, C., « La fin du finalisme. Les deux natures : Holmes ou Saunderson », *Recherches sur Diderot et sur l'*Encyclopédie, 2000 (28), p. 107-131.

- *Diderot philosophe*, Paris, H. Champion, 2003.

DUMONT, P., *Descartes et l'esthétique*, Paris, PUF, 1997.

DUPREY, L., « Philosopher dans les ténèbres : la critique des causes finales dans la *Lettre sur les aveugles* », dans M. Chottin (dir.), *L'Aveugle et le Philosophe, ou comment la cécité donne à penser,* Paris, Publications de la Sorbonne, 2009, p. 107-125.

ENGFER, H.J., *Empirismus Versus Rationalismus ? Kritik Eines Philosophiegeschichtlichen Schemas*, Paterborn, F. Schöningh (éd.), 1996.

EHRARD, J., *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII*^{e} *siècle*, Paris, Albin Michel, 1963.

EVANS, G., « Molyneux's question », dans G. Evans (dir.), *Collected Papers*, A. Phillips (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 364-399.

FARRELL, G., *The Story of Blindness*, Cambridge US, Harvard University Press, 1956.

FICHANT, M., « "L'espace est représenté comme une grandeur infinie donnée" : la radicalité de l'esthétique », dans *Philosophie*, décembre 1997 (56), p. 20-48.

- *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris, PUF, 1998.

FILIPPAKI, E., « Locke's solid objects : Molyneux's problem revisited », dans M. Modica, P. Quintili et C. Stancati (dir.), *Visione, percezione e cognizione nell'età dell'illuminismo. Fiolosofia, estetica, materialismo*, Napoli, Bibliopolis, 2005, p. 15-36.

FOUCAULT, M., *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963.

- *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966.

GIANNOLI, G.I., « Il problema di Molyneux e la "neurologia" dei concetti », dans M. Modica, P. Quintili et C. Stancati (dir.), *Visione percezione e cognizione nell'età dell'illuminismo. Fiolosofia, estetic,a materialismo*, Napoli, Bibliopolis, 2005, p. 355-415.

GLAUSER, R., *Berkeley et les philosophes du XVII^e siècle*. *Perception et scepticisme*, Sprimont, P. Mardaga (éd.), 1999.

- « Diderot et le problème de Molyneux », *Les Études philosophiques*, 1999 (3), p. 383-410.

- « La structure de la perception médiate dans la théorie berkeleyenne de la vision », dans D. Berlioz (dir.), *Berkeley, langage de la perception et art de voir*, Paris, PUF, 2003, p. 103-133.

- « Optique géométrique, images rétiniennes et corpuscules chez Berkeley », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. CXXXV, 2010 (1), p. 7-18.

GUENANCIA, P., *L'Intelligence du sensible* : *essai sur le dualisme cartésien*, Paris, Gallimard, 1998.

- « La critique cartésienne des critiques de l'imagination », dans *Imagination, imaginaire, imaginal*, C. Fleury (dir.), Paris, PUF, 2006.

GRAY, R., « Locke and the story of the studious blind man », *Locke's News Letter*, 2001 (31), p. 69-77.

HALPERN, C., « Faut-il toucher pour voir ? Retour sur le problème de Molyneux », *Terrain*, 2007 (49), p. 27-36.

HAMOU, P., *La Mutation du visible. Essai sur la portée épistémologique des instruments d'optique au XVII^e siècle*, Villeneuve d'Asq, PU du Septentrion, 1999.

- *Voir et connaître à l'âge classique*, Paris, PUF, 2002.

- « Sens et fonction du modèle linguistique dans la *Nouvelle théorie de la vision* », dans D. Berlioz (dir.), *Berkeley, langage de la perception et art de voir*, Paris, PUF, 2003, p. 47-77.

HAVELANGE, C., *De l'œil et du monde. Une histoire du regard au seuil de la modernité*, Paris, Fayard, 1998.

HENRI, P., *Le Siècle des Lumières et la Cécité, de Molyneux à Valentin Haüy* (1692-1822). Première partie : *Les Savants, les Philosophes, les Lettrés et les Curieux devant la cécité*, Paris, éditions du G.I.A.A., 1984, deuxième partie : *La Vie et l'Œuvre de Valentin Haüy*, Paris, PUF, 1984.

HONORÉ, L., « The philosophical satire of La Mettrie », *Studies on Voltaire And The Eighteenth Century*, 1982 (215), p. 175-222.

IBRAHIM, A., « Une philosophie d'aveugle : la matière fait de l'esprit », *Recherches sur Diderot et sur l'*Encyclopédie, 2000 (28), p. 97-106.

JACOMUZZI, A.C., KOBAU, P. et BRUNO, N., « Molyneux's question redux », *Phenomenology And The Cognitive Science*, vol. IV, 2003 (2), p. 255-280.

JAFFRO, L., « Sensation et imagination : Berkeley et la "différence perçue" », dans G. Brykman (dir.), *Ressemblances et dissemblances dans l'empirisme britannique*, Nanterre, Université Parix X-Nanterre, 1999, p. 71-91.

JAQUET, C., *Le Corps*, Paris, PUF, 2001.

- *Philosophie de l'odorat*, Paris, PUF, 2010.

JIMACK, P., « La genèse et la rédaction de l'*Émile* de J.-J. Rousseau : étude sur l'histoire de l'ouvrage jusqu'à sa parution », *Studies on Voltaire And The Eighteenth Century*, 1960 (13).

- *Rousseau : Émile*, London, Grant and Cutler, 1983.

JOUARY, J.-P., « Dialectique et matérialisme dans la *Lettre sur les aveugles* », dans *Pensée*, 1986 (254), p. 113-120.

KAMBOUCHNER, D., *L'Homme des passions*. *Commentaires sur Descartes*, Paris, Albin Michel, 1995, 2 vol.

KLEIN, D.B., *A History of Scientific Psychology : Its Origins And Philosophical Backgrounds*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1970.

LAPORTE, J., *Le Rationalisme de Descartes*, Paris, PUF, 2000.

LEROY, G., *La Psychologie de Condillac*, Paris, Boivin, 1937.

LE RU, V., « La *Lettre sur les aveugles* et le bâton de la raison », *Recherches sur Diderot et sur l'*Encyclopédie, 2000 (28), p. 25-37.

LIBERA, A. de, « Retour de la philosophie médiévale ? », *Le Débat*, 1992 (72), p. 155-169.

- *L'Art des généralités*, Paris, Aubier, 1999.

LICHTENSTEIN, J., *La Couleur éloquente*, Paris, Flammarion, 1999.

LIEVERS, J., « The Molyneux's problem », *Journal For The History of Philosophy*, 30, 1992 (3), p. 399-416.

LORDON, F. et ORLEAN, A., « Genèse de l'État et genèse de la monnaie : le modèle de la *potentia multitudinis* », dans Y. Citton et F. Lordon (dir.), *Spinoza et les sciences sociales, de la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, p. 127-170.

LOWE E.J., *Locke on Human Understanding*, Routledge, London, 1995.

LUCE, A.A., *Berlekey's Immaterialism : a Commentary on his* A treatise concerning the principles of human knowledge, Londres, Edinburgh, Paris, T. Nelson (éd.), 1945.

- *L'*Essai sur la vision *de Berkeley et sa* Défense et explication de la théorie de la vision, Paris, PUF, 1965.

MACKIE, J.L., *Problems From Locke*, Clarendon Press, Oxford, 1976.

MALHERBE, M., *La Philosophie empiriste de David Hume*, Paris, Vrin, 1976.

- « L'empirisme génétique de Condillac », dans J. Dhombres (dir.), *Sciences et techniques en perspective*, Université de Nantes, 1982-1983 (2).

- « Thomas Reid on the five senses », dans M. Dalgarno et E. Matthews (éd.), *The Philosophy of Thomas Reid*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 103-117.

- *Trois essais sur le sensible*, Paris, Vrin, 1998.

MARION, J.-L., *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981.

- *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1993.

MARKOVITS, F., - « Mérian, Diderot et l'aveugle », dans J.-B. Mérian, *Sur le problème de Molyneux*, Paris, Flammarion, 1984, p. 193-282.

- « L'aveugle, une figure de la philosophie sceptique », 1999 (19), p. 35-51.

- « Le problème de Molyneux », *Cahiers d'histoire de la philosophie n° 1 : Berkeley*, Université de Bourgogne, EUD, 2000, p. 95-126.

- « Une figure paradoxale des lumières : l'aveugle », dans M. Chottin (dir.), *L'Aveugle et le Philosophe ou comment la cécité donne à penser*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2009, p. 43-51.

MARTIN-HAAG, É., « Diderot et la pensée des mathématiques », *Kairos*, 1996 (VIII), p. 105-132.

- *Diderot ou l'inquiétude de la raison*, Paris, Ellipses, 1998.

- *Commentaire*, dans D. Diderot, *La Lettre sur les aveugles*, Paris, Ellipses, 1999, p. 55-96.

MATHERON, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit, 1969.

MAYER, J., *Diderot homme de sciences*, Imprimerie Bretonne, Rennes, 1959.

MORILHAT, C., *La Mettrie. Un matérialisme radical*, Paris, PUF, 1997.

MOSCONI, J., « Analyse et genèse : regards sur la théorie du devenir de l'entendement au XVIII^{e} siècle », dans J. Derrida et J. Mosconi (dir.), *Lévi-Strauss dans le XVIII^{e} siècle*, *Cahiers pour l'analyse*, 1996 (4), http:/www.web.mdx.ac.uk/cahiers/vl04/.

MORGAN, M., *Molyneux's Question : Vision, Touch, And The Philosophy of Perception*, Cambridge University Press, 1977.

MURRAY, M., « An introduction to bishop Berkeley's *Theory of Vision* », *The British Journal of Ophtalmology*, 1944 (28), p. 600-611.

O'NEIL, J.C., « L'évolution de la notion d'expérience chez Boullier et Condillac sur la question de l'âme des bêtes », *Recherches sur Diderot et sur l'*Encyclopédie, 2000 (29), p. 149-175.

PAGANINI, G., « Psychologie et physiologie de l'entendement chez Condillac », *Dix-huitième siècle*, 1992 (24), p. 165-178.

PANACCIO, C., *Les Mots, les Concepts et les Choses – La Sémantique de Guillaume d'Occam et le Nominalisme d'aujourd'hui*, Montréal-Paris, Bellarmin-Vrin, 1991.

PARIENTE, J.-C., « La construction de la sensation dans l'*Essai* », *Revue de métaphysique et de morale*, 1999 (1), p. 3-26 .

PARIGI, S., « Il problema di Molyneux : avventure filosofiche dei ciechi, neonati e di alcuni animali », *Biologica*, 1991 (4), p. 171-205.

PARK, D., « Locke and Berkeley on the Molyneux's problem », *Journal of The History of Ideas*, 1969 (30), p. 253-260.

PARMENTIER, M., *Introduction à* l'Essai sur l'entendement humain *de Locke*, Paris, PUF, 1999.

- « Le problème de Molyneux de Locke à Diderot », *Recherches sur Diderot et* sur *l'*Encyclopédie, 2000, (28), p. 13-23 .

- *Leibniz-Locke : une intrigue philosophique. Les Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Paris, PUPS, 2008.

PASTORE, N., *Selective History of Theories of Visual Perception*, New York, London, Toronto, Oxford University Press, 1971.

PAULSON, W.R., *Enlightenment, Romanticism And The Blind in France*, Princeton University Press, 1987.

PÉCHARMAN, M., « Signification et langage dans l'*Essai* de Condillac », *Revue de métaphysique et de morale*, 1999 (1), p.81-103.

PERKINS M.L., « The crisis of sensationalism in Diderot's *Lettre sur les aveugles* », *Studies on Voltaire And The Eighteenth Century*, 1978 (174), p. 167-188.

PITTE, F.P. van de, « Descartes et Kant : empirisme et innéité », *Études philosophiques*, 1985 (2), p. 175-190.

PICHÉ, C., « La critique et sa métaphysique », dans J.-M. Narbonne et L. Langlois (dir.), *La Métaphysique : son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris, Vrin, Québec, Presses de l'Université de Laval, 1999, p. 183-202.

POULIQUEN, Y., « L'opération de la cataracte au XVIII^{e} siècle », 1999 (19).

QUARFOOD, C**.,** *Condillac, la statue et l'enfant*. *Philosophie et pédagogie au siècle des Lumières*, traduction par Y. Johansson, Paris, L'Harmattan, 2002.

QUINTILI, P., *La Pensée critique de Diderot. Matérialisme, science et poésie à l'âge de l'*Encyclopédie. 1742-1782, H. Champion, Paris, 2001.

- « Visione, percezione e cognizione nelle teorie medicofisiologiche in Francia nel secolo XVIII », dans M. Modica, P. Quintili et C. Stancati (dir.), *Visione, percezione e cognizione nell'età dell'illuminismo. Fiolosofia, estetica, materialismo*, Napoli, Bibliopolis, 2005, p. 297-354.

RAVETON, C., « Pourquoi et comment étudier la philosophie médiévale ? », *Klésis*, 2009 (11), p. 42-52.

RETHORE, F., *Condillac ou l'empirisme et le rationalisme*, Genève, Slatkine Reprints, 1971.

RICKEN, U., « Condillac et le soupçon de matérialisme », dans B. Fink et G. Stenger (éd.), *Être matérialiste à l'âge des Lumières. Mélanges offerts à Roland Desné*, Paris, PUF, 1999, p. 265-273.

RODIS-LEWIS, G., *Le Problème de l'inconscient et le Cartésianisme*, Paris, PUF, 1985.

RONCHI, V., *L'Optique, science de la vision*, Paris, Masson et C^{ie}, 1966.

ROGER, J., *Les Sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^{e} siècle*, Paris, Armand Collin, 1963.

ROUSSEAU, N., *Connaissance et langage chez Condillac*, Genève, Droz, 1986.

ROSSETTI, Y., « Diderot et la question de Molyneux. La vision et les autres modalités sensorielles », 1999 (19), p. 6-19.

RUEFF, M., « L'élément et le principe. Rousseau et l'analyse », *Corpus*, 1999 (36), p. 141-162.

- « Apprendre à voir la nuit : l'optique dans la théorie de l'homme », *Corpus*, 2003 (43), p. 139-226.

SASSEN, B., *Kant's Early Critics : The Empiricist Critique of The Theorical Philosophy*, New York, Cambridge University Press, 2000.

- « Kant on Molyneux's problem », *British Journal For The History of Philosophy*, 12, 2004 (3), p. 471-485.

SCHUMACHER, R., « What are the direct objects of sight ? Locke on the Molyneux's question », *Locke Studies*, 2003 (3), p. 41-61.

SIMMS, G.J., *William Molyneux of Dublin*, Dublin, Irish Academic Press, 1982.

SIMON, G., *Structures de pensée et objets du savoir chez Kepler*, Lille, Service de reproduction des thèses de l'université, 1979.

- *Sciences et savoirs aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles*, Villeneuve-d'Ascq, PU du Septentrion, 1996.

- « La théorie cartésienne de la vision, réponse à Kepler et rupture avec la problématique médiévale » , dans *Descartes et le Moyen Âge*, J. Biard et R. Rashed (éd.), Paris, 1997, p. 107-117.

- *Archéologie de la vision*, Paris, Éditions du Seuil, 2003.

SCHWARTZ, E., « Les transformations de la sensation condillacienne : "un opérateur secret" », *Revue de métaphysique et de morale*, 1999 (1), p. 27-51.

SPITZ, J.-F., « L'empirisme et la science de la nature humaine », *Philosophie*, 1985 (5), p. 45-61.

STENGER, G., « La théorie de la connaissance dans la *Lettre sur les aveugles* », *Recherches sur Diderot et sur l'*Encyclopédie, 1999 (16), p. 99-111.

THIJSSEN, W.T.M., *De Mens Machine Theory : Een Studie Over de Ontwikkeling Van Het Mechanicistische Mensbeeld Van La Mettrie,* Meppel, Krips repro (éd.), 1982.

THOMSON, J.J., « Molyneux's problem », *The Journal of Philosophy*, 1974 (71), p. 637-650.

TUNSTALL, K.E., « Des circonstances assez peu philosophiques : l'aveugle-né du Puiseaux », *French Studies Bulletin*, vol. LX, 2006 (99), p. 33-36.

- « Paradoxe sur le portrait : autoportrait de Diderot en Montaigne », *Diderot Studies* 2007 (XXX), p. 197-210.

- « The judgement of experience : seeing and reading in Diderot's *Lettre sur les aveugles* », *French Studies*, vol. LXII, 2008 (4), p. 404-416.

- « Pré-histoire d'un emblème des Lumières : l'aveugle-né de Montaigne à Diderot », dans *Les Lumières en mouvement. La Circulation des idées au XVIII^e^ siècle*, I. Moreau (dir.), Lyon, ENS (éd.), 2009, p. 173-199.

- « L'aveugle qui suit l'aveugle qui suit l'aveugle qui suit l'aveugle : la philosophie intertextuelle de la *Lettre sur les aveugles* », dans M. Chottin (dir.), *L'Aveugle et le Philosophe ou comment la cécité donne à penser*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2009, p. 63-81.

- « Ethics and the work of fiction : Diderot's answer to Molyneux's question », dans *Fiction And The Frontiers of Knowledge* : *Law, Literature And Philosophy in Europe, 1500-1800,* A. Tadié et R. Scholar (dir.), Burlington, VT Ashgate Pub. Co., à paraître.

TURBAYNE, C., « Berkeley and Molyneux on retinal images », *Journal of The History of Ideas*, vol. XVI, 1955, p. 339-355.

VARTANIAN, A., *Diderot And Descartes : a Study of Scientific Naturalism in The Enlightenment*, Princeton, Princeton university press,1953.

- *La Mettrie's* L'Homme-machine*, a Study in The Origins of an Idea*. Critical edition with an introductory monograph and notes by A. Vartanian, Princeton, Princeton university press,1960.

VENTURI, F., *Jeunesse de Diderot*, Genève, Slatkine Reprints, 1967.

VERBEEK, T., *Le Traité de l'âme de La Mettrie*, Utrecht, OMI, 1988, 2 vol.

VIENNE, J.-M., « Locke et l'intentionnalité : le problème de Molyneux », *Archives de philosophie*, 1992 (55), p. 661-672.

- « Suggestion, habitude et jugement : la part cachée de la *Théorie de la vision* de Berkeley », dans D. Berlioz (dir.), *Berkeley, langage de la perception et art de voir*, Paris, PUF, 2003, p. 79-102.

VILLEY, P., *Le Monde des aveugles. Essai de psychologie*, Paris, José Corti, 1984.

WELLMAN, K., *La Mettrie, Medicine, Philosophy And Enlightenment*, Londres, Duke University Press, 1992.

WEYGAND, Z., « De l'expérience de Cheselden (1728) aux expériences du docteur Guillié sur l'ophtalmie contagieuse (1819-1820). Diverses modalités de l'utilisation de l'aveugle-né comme lieu de la preuve », *Histoire des sciences médicales*, t. XXXIV, 2000 (3), p. 295-304.

- *Vivre sans voir. Les aveugles dans la société française, du Moyen Âge au siècle de Louis Braille*, Paris, Créaphis, 2003.

WILSON, M.D., « Descartes on the perception of primary qualities », dans M.D. Wilson (éd.), *Ideas And Mechanism : Essays on Early Modern Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 26-40.

- « Descartes on the origin of sensation », *ibid*., p. 41-68.

- « Descartes on sense and "resemblance" », *ibid*., p. 10-25.

- « The issue of "common sensibles" in Berkeley's *New Theory of Vision* », *ibid.,* p. 257-275.

YAFFE, G., « Reid on the perception of visible figure », *The Journal of Scottish Philosophy*, 1, 2003 (2), p. 103-105.