

Idée et perception

Une recherche épistémologique à partir de Descartes*

Kasimir Twardowski

Remarque préliminaire

La vérité de la proposition *cogito ergo sum* – le principe de la théorie cartésienne de la connaissance – repose sur ceci que, dans cette proposition, on n'affirme rien d'autre que quelque chose qui est perçu clairement et distinctement. C'est justement là, d'après Descartes, ce qui fait de toutes les connaissances – et pas seulement de celle-là – des *connaissances*, c'est-à-dire des jugements que nous effectuons en ayant la conviction qu'ils sont vrais, car en eux, seul ce qui est perçu clairement et distinctement est tenu pour vrai. Si on se limitait à ces jugements dont l'objet est perçu clairement et distinctement, on se tiendrait à l'abri de toute erreur.

En tant que critère de la vérité, la *clara et distincta perceptio* a une fonction fondatrice pour la théorie cartésienne de la connaissance. Tous ceux, sans exception, qui ont récemment travaillé sur la philosophie cartésienne l'ont reconnu¹. Les tentatives certes rares de clarifier l'essence de la *clara et distincta perceptio* divergent les unes des autres sur des points de détail, mais l'accord complet règne en ce qui concerne l'importance du rôle qu'elle joue dans la philosophie de Descartes.

Il est d'autant plus frappant qu'on n'ait pas prêté attention à l'usage de l'expression *clara et distincta idea*, qui figure chez Descartes à côté de l'expression *clara et distincta perceptio*, lorsqu'on n'a pas tout simplement identifié les deux expressions. Le premier cas se présente chez Koch² et chez Natorp³ ; le dernier, chez Bolzano⁴ et chez Peter

* « Idee und Perzeption. Eine erkenntnis-theoretische Untersuchung aus Descartes », Wien, Verlag von Carl Konegen, 1892, pp. 5-46. La pagination indiquée en marge de la présente traduction est celle de la réédition du texte allemand original dans K. Twardowski, *Gesammelte deutsche Werke*, Springer, 2017, pp. 17-37 (NdT).

¹ Descartes mentionne occasionnellement d'autres critères de vérité. Cf. R. Descartes, *Principia philosophiae* [désormais cité *Princ. phil.*] 1644, II, 20 et III, 43, où la correspondance de l'expérience avec la déduction est introduite comme critère (les passages sont cités d'après l'édition de F. Knoch : R. Descartes, *Opera philosophia omnia*, t. I-III, Francofurti ad Moenum, Fridericus Knochius, 1697, dans laquelle chaque texte conserve une pagination indépendante). Voir aussi *Princ. phil.* IV, 205-206.

² A. Koch, *Die Psychologie Descartes'*, München, Kaiser, 1881.

Knoodt⁵. Et pourtant, [18] Antoine Arnauld⁶ fait déjà une différence entre *perceptio* et *idea*, en définissant la *perception* comme un acte de représentation et l'*idea*, en revanche, comme un contenu de représentation.

L'ambition du présent travail est d'établir le rapport existant entre la perception [*Perzeption*] claire et distincte et l'idée claire et distincte, et de compléter ainsi les recherches existantes.

Un défaut apparent de ce travail appelle une justification. On a effectivement complètement évité de se pencher sur le point de vue théologique de Descartes. Une manière d'expliquer ce choix consiste à remarquer que Descartes lui-même, en érigeant son critère, élimine la déité – si l'on peut dire. Sa *regula generalis* vaut aussi sous la présupposition que la déité trompe les hommes, ou qu'elle n'existe tout simplement pas. Il est facile de le voir à partir de la manière dont Descartes parvient à établir la *regula*. Son raisonnement est le suivant : lorsque je me représente que je n'ai aucun corps et aucun sens, et que j'admets que les représentations de corps, d'étendue, de mouvement et d'autres choses semblables sont d'une certaine façon formées par moi-même, et ne réclament aucune chose en dehors de moi qui produirait ces représentations en moi, alors MOI qui fais les suppositions et ai les représentations susmentionnées, je ne suis pas annihilé. Mais peut-être n'est-ce qu'une illusion de ma part lorsque, niant l'existence des choses que j'ai mentionnées, je me suppose moi-même comme existant ? C'est possible, il se peut que je me trompe moi-même, il se peut que cette illusion soit l'œuvre d'un être tout puissant ; mais même lorsque je suis trompé, il n'en est pas moins vrai que MOI, j'existe, si je suis trompé. Ce JE est mon *cogitare* (compris au sens le plus large, comme désignant l'ensemble des phénomènes psychiques).

Or, sur quoi repose cette conviction inébranlable ? Sur le fait que je perçois clairement et distinctement ce que j'affirme, et que ce que je perçois ainsi clairement et distinctement est nécessairement vrai. C'est pourquoi je peux établir comme règle générale que tout ce que je perçois clairement et distinctement est vrai.

Une objection, à laquelle Descartes lui-même semble prêter le flanc, vient assez rapidement à l'esprit et a aussi été soulevée par ses contemporains. Descartes dit effectivement à plusieurs reprises que, si sa *regula* n'offrait pas vraiment une certitude maximale, alors il faudrait admettre que Dieu est un être trompeur. Mais que Dieu ne soit pas un être trompeur, qu'il se caractérise au contraire par une parfaite véracité, c'est ce qu'affirme Descartes justement encore une fois sur la base de sa *regula*. Descartes écarte le reproche selon lequel cette démonstration est circulaire en distinguant l'évidence médiate de l'évidence immédiate⁷. Descartes ne fait ainsi valoir la véracité de Dieu que

³ P. Natorp, *Descartes' Erkenntnistheorie, Eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus*, Marburg, Elwert, 1882.

⁴ B. Bolzano, *Wissenschaftslehre*, Bd. I-IV, Sulzbach, Seidel, 1837.

⁵ P. Knoodt, *De Cartesii sententia cogito ergo sum*, Vratislaviae, Grassii, Barthii & Socii, 1845.

⁶ A. Arnauld, *Œuvres*, t. XXXVIII : *Des vraies et des fausses idées*, Paris-Lausanne, Sigismond d'Arnay & Compagnie, 1780, p. 198, déf. III.

⁷ *Deinde, quod circulum non comiserim, cum dixi non aliter nobis constare, quae clare et distincte percipiuntur, vera esse, quam quia Deus est, et nobis non constare Deum esse, nisi quia id clare et distincte percipitur, iam satis in responsione ad II. objectiones numm. 3° et 4° explicui, distinguendo scilicet id, quod re ipsa clare percipimus, ab eo, quod recordamur nos antea clare percipisse. Primum enim nobis constat, Deum existere, quoniam ad rationes, quae id probant, attendimus ; postea vero sufficit, ut recordemur nos aliquam rem clare percipisse, ut ipsam veram*

pour l'évidence du [19] souvenir – ce qui fait apparaître superflue une considération de cette question du point de vue de la présente recherche.

1. Les différentes versions du critère

Les versions que Descartes donne de sa *regula generalis* divergent dans leur formulation. Les formulations les plus importantes employées par Descartes sont les suivantes :

- a) *Illud omne est verum, quod valde clare et distincte percipio* (*Med.* III).
- b) *Omne id, quod valde dilucide et distincte percipio, verum est* (*Diss.*, 18)⁸.
- c) *Probatur, ea omnia, quae clare et distincte percipimus, vera esse* (*Med.*, synopsis, IV med.).
- d) *Scio, me in illis, quae perspicue intelligo, falli non posse* (*Med.* V).
- e) *Quamdiu aliquid valde clare et distincte percipio, non possum non credere verum esse* (*ibid.*).
- f) *Illia omnia, quae clare et distincte percipio, necessario sunt vera* (*ibid.*).
- g) *Nihil potest clare et distincte percipi, quod non sit tale, quale percipiatur, hoc est, quod non sit verum* (*Resp.*, resp. ad. VII obj.).

On peut aisément reconnaître que ces versions de la *regula generalis* – et d'autres formulations du même genre – sont différentes manières d'exprimer une seule et même idée. Car rien ne s'oppose à ce qu'on considère *dilucide* comme un synonyme de *clare*, ni à ce qu'on admette l'équivalence entre *perspicuitas* et *claritas*, une équivalence qui est d'ailleurs justifiée par Descartes lui-même (*Resp.*, p. 69 – resp. ad. II obj.). Le fait de laisser tomber la détermination exprimée par *distincte* dans la version d) ne doit pas induire en erreur, puisque Descartes déclare explicitement que la clarté seule ne suffit pas pour la validité de la *regula*, mais qu'elle doit toujours être combinée à la distinction⁹. Descartes a beau parler tantôt de *valde clare*, tantôt simplement de *clare percipere*, on ne pourra pas en tirer de conjectures concernant le degré de clarté et la certitude plus grande ou plus faible qui en résulte, puisque Descartes exige la clarté parfaite pour toutes les perceptions qui sont censées offrir une connaissance sûre¹⁰. La plupart des difficultés sont soulevées par l'emploi des expressions *concipere* et *intelligere* à côté de *percipere*. La terminologie latine du Moyen Âge, dont Descartes s'inspire presque d'un bout à l'autre, distingue précisément entre *intelligere*, *concipere* et *percipere*. Il n'en reste pas moins qu'il nous faut faire abstraction de cette différence et que, au cours de la recherche, nous considérerons exclusivement l'expression *percipere*, premièrement, parce que le sens des

esse simus certi, quod non sufficeret, nisi Deum esse et non fallere sciremus (R. Descartes, *Responsiones* [désormais cité *Resp.*], 1648, IV, rééd. dans *Id.*, *Opera philosophica omnia, op. cit.*, pagination indépendante).

⁸ R. Descartes, *Dissertationes de methodo* [désormais cité *Diss.*], 1637, p. 18, rééd. dans *Id.*, *Opera philosophica omnia, op. cit.*, pagination indépendante.

⁹ *Etenim ad perceptionem, cui certum et indubitatum iudicium possit inniti, non modo requiritur, ut sit clara, sed etiam, ut sit distincta* (*Princ. phil.* I, 45).

¹⁰ *Et quidem perspicuum est illam (firmam et immutabilem persuasionem) non haberi de iis, quae vel minime obscure aut confuse percipimus* (*Resp.*, p. 67).

trois expressions mentionnées dans le critère ne peut être qu'uniforme et, deuxièmement, parce que Descartes emploie justement majoritairement l'expression *percipere*. [20]

2. Genre et objet de la perception

La perception est soit une *perceptio sensu*, soit une *perceptio ab intellectu*. Seule la dernière entre en ligne de compte pour le critère de la vérité¹¹.

Or, qu'est-ce qui doit être perçu *ab intellectu* ? Descartes établit le critère [de la vérité] sur la base de la perception claire et distincte de sa pensée. Mais que signifie, au juste, que je perçoive ma pensée ? Rien d'autre que ceci : je perçois que je pense, que ma pensée est, existe. Ce qui est perçu clairement et distinctement est par conséquent, linguistiquement parlant, une proposition et, psychologiquement parlant, un jugement. Descartes lui-même dit dans une lettre à Mersenne : ce qui doit être perçu clairement et distinctement, c'est par exemple « il est impossible que quelque chose n'existe pas », ou « l'existence de telle ou telle chose est possible »¹². Cela concorde aussi avec un autre point de la doctrine de Descartes, selon lequel la vérité et l'erreur ne peuvent se trouver que dans le jugement¹³. Lorsque, donc, il est question du critère de la vérité, il faut qu'un jugement soit donné. Descartes parle aussi d'un jugement clair et distinct¹⁴.

L'expression *clara et distincta perceptio* n'est-elle donc pas simplement une autre expression pour désigner le *clarum et distinctum iudicium* ? C'est la question que doit examiner le paragraphe suivant.

3. *Perceptio et iudicium*

D'après Descartes, le jugement consiste en l'affirmation ou la négation¹⁵. Il se distingue de tous les autres phénomènes psychiques en ceci qu'en lui seul peuvent résider vérité et

¹¹ *Non habetur (firma et immutabilis persuasio) etiam de iis, quae quantumvis clare, solo sensu percipiuntur... superest itaque, ut, si quae habeatur, sit tantum de iis, quae clare ab intellectu percipiuntur (ibid.).*

¹² R. Descartes, *Epistolae* [désormais cité *Epist.*], 1657, II, 60, rééd. dans *Id.*, *Opera philosophica omnia, op. cit.*, pagination indépendante.

¹³ *Quamvis enim falsitatem proprie dictam non nisi in iudiciis reperiri posse paulo anto notaverim. – Quod ad ideas attinet, ... falsae proprie esse non possunt. – Nulla etiam in ipsa voluntate vel affectibus falsitas est timenda* (R. Descartes, *Meditationes de prima philosophiae* [désormais cité *Med.*], 1641, III, rééd. dans *Id.*, *Opera philosophica omnia, op. cit.*, pagination indépendante).

¹⁴ *Epist.* II, 60.

¹⁵ *Ipsum actum iudicandi, qui non nisi in assensu, hoc est in affirmatione vel negatione consistit etc.* (R. Descartes, *Notae in programma* [désormais cité *Notae*], 1648, Amstelodami, Ex officina L. Elzevirii, p. 161).

erreur¹⁶. Le jugement se rapporte avant tout à des idées¹⁷, c'est-à-dire à des représentations¹⁸. [21]

Or, qu'est-ce qui est affirmé ou nié dans le jugement ? Descartes donne la réponse à cette question de façon univoque. « On peut », dit-il, « considérer les représentations de toutes natures dans lesquelles un complexe de nombreux attributs est contenu, par exemple la nature du triangle, du carré ou d'une autre figure. Il en va de même pour la nature de l'esprit, du corps et surtout de Dieu, de l'être le plus parfait. On remarque en outre que tout ce que nous percevons comme étant contenu dans celles-ci peut être dit d'elles avec vérité »¹⁹. Dans une lettre où il s'exprime sur l'abstraction, Descartes dit ceci : « Lorsque je considère une figure sans penser à sa substance ni à sa grandeur, j'accomplis en esprit une abstraction que je peux ensuite aisément reconnaître en cherchant si la représentation que j'ai de la figure n'est pas tirée d'une autre représentation que j'ai eue précédemment, et qui est liée à celle-là de telle sorte qu'on peut certes avoir une représentation sans l'autre, mais qu'on ne peut pas nier l'une de l'autre. Je vois clairement que, de cette façon, la représentation de la figure est liée à celle de l'extension et de la substance, puisqu'il est impossible de se représenter une figure et d'affirmer qu'elle ne possède aucune étendue... La représentation d'une substance étendue d'une certaine forme constitue donc un tout (*est completa*), puisque je suis en mesure de la posséder pour elle-même seulement et je peux nier d'elle tout autre élément dont j'ai une représentation »²⁰.

L'*affirmare* et le *negare* consistent par conséquent en ceci que quelque chose est affirmé ou nié d'une chose. Ainsi, ce n'est pas la forme, mais bien la pensée, qui est niée de la substance étendue ; et c'est ainsi que, de Dieu, on affirme l'existence, alors qu'on en nie l'étendue.

Natorp se fourvoie lorsque, dans l'étude indiquée²¹, il affirme que « le jugement signifie purement et simplement, pour Descartes, une liaison de représentations et non l'analyse d'un contenu de représentation d'après les différentes manières de le considérer ». Cette conception contredit le passage mentionné dans la note 19 et traduit ci-dessus, selon lequel justement est énoncé d'une représentation (et non lié à elle) ce qui est perçu comme contenu dans cette représentation, donc bel et bien obtenu par l'analyse d'un contenu de représentation. L'affirmation de Natorp apparaît d'autant plus incompréhensible lorsqu'on la compare à la citation qu'il donne lui-même à la p. 17 de son étude, dans laquelle il est dit explicitement que l'un des concepts est confusément enfermé dans l'autre. Là où Natorp se voit acculé à la nécessité de reconnaître que, d'après la présentation de Descartes lui-même, le jugement « le corps est étendu » doit être qualifié d'analytique, il entreprend de sauver sa théorie en déclarant : « Le jugement

¹⁶ *Proinde sola supersunt iudicia, in quibus mihi cavendum est, ne fallar* (Med. III). Cf. note 13.

¹⁷ *Per solum intellectum percipio tantum ideas, de quibus iudicium etiam ferre possum* (Med. IV).

¹⁸ *Quaedam ex his (meis cogitationibus) tamquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit ideae nomen, ut cum hominem vel chimaeram, vel coelum, vel angelum, vel Deum cogito* (Med. III). Cf. *Epist.* II, 49-50 ; *Resp.* I, 46 sq. et III, 85.

¹⁹ *Rationes more geometrico dispositae etc.* (Med., postul. IV).

²⁰ *Epist.* I, 105 ; R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii* [désormais cité *Regulae*], 1701, XII, rééd. dans *Id.*, *Opuscula posthuma, physica et mathematica*, Amstelodami [= Amsterdam], Janssonio-Waesbergios, Boom & Goethals, pagination indépendante ; *Resp.*, 70 – *resp.* X.

²¹ P. Natorp, *Descartes' Erkenntnistheorie, op. cit.*, 1882, p. 35.

analytique ne joue chez Descartes aucun rôle, car il n'exprime aucune liaison à proprement parler, donc n'est pas un jugement à proprement parler »²². Ici, Natorp devrait d'abord dire ce qu'il entend par « liaison au sens propre » et « liaison au sens impropre » ; il devrait aussi démontrer que, d'après Descartes, « l'objet du jugement est toujours la liaison des concepts »²³. Et pourtant, Descartes lui-même dit que l'objet du jugement, ce sont les idées, et que la forme [22] du jugement (car c'est à celle-ci que songe vraisemblablement Natorp lorsqu'il parle d' « objet » dans ce contexte) consiste en l'affirmation ou la négation (voir *infra*).

Descartes indique aussi comment le jugement survient d'un point de vue psychologique. Il dit ceci (*Notae*) : « Puisque j'ai vu qu'outre la perception, qui est une condition préalable du jugement, l'affirmation ou la négation sont nécessaires pour constituer la forme du jugement, et puisque j'ai remarqué par ailleurs que nous sommes souvent libres de retenir l'assentiment, y compris lorsque nous percevons la chose-même, j'ai considéré l'acte de jugement lui-même, qui consiste uniquement en l'assentiment, c'est-à-dire l'affirmation ou la négation, non comme une perception de l'intellect, mais comme une détermination de la volonté » (cf. note 15). De même, on peut lire, dans la quatrième Méditation : « Je remarque que mes erreurs dépendent de deux causes qui coïncident, à savoir du pouvoir de connaître qui est en moi et du pouvoir de choisir ou de la liberté de me décider ; autrement dit, elles dépendent de mon intellect et, en même temps, de ma volonté. Car c'est uniquement par l'intellect que je perçois les idées sur lesquelles je peux porter un jugement, et on ne peut trouver dans l'intellect, lorsqu'il est conçu précisément de cette manière, aucune erreur au sens propre du mot ».

Il en découle qu'il est impossible d'identifier jugement et perception. La perception est seulement, selon le témoignage explicite de Descartes, la condition préalable du jugement²⁴. D'après lui, quatre choses sont nécessaires au jugement : des idées, une perception, une décision de la volonté, un acte d'affirmation ou de négation. Ce qui détermine la volonté, c'est soit la clarté et la distinction de la perception, soit la croyance causée par la Grâce divine²⁵.

²² P. Natorp, *Descartes' Erkenntnistheorie*, op. cit., p. 19.

²³ *Ibid.*, p. 17.

²⁴ Cf. F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1889, note 28 ; trad. fr. M. de Launay et J.-C. Gens, *L'Origine de la connaissance morale*, Paris, Gallimard, 2003, pp. 61 sq.

²⁵ *Notandum est, claritatem sive perspicuitatem, a qua moveri potest nostra voluntas ad assentiendum, duplicem esse : aliam scilicet a lumine naturali, aliam a gratia divina. Jam vero, etsi fides vulgo dicatur esse de obscuris, hoc tamen intelligitur tantum de re sive de materia, circa quam versatur, non autem, quod ratio formalis, propter quam fidei rebus assentiamur, sit obscura (Resp. II, 69). Quand bien même Descartes utilise l'expression *perceptio* dans un double sens, il n'y a toutefois aucun doute sur ce qu'elle signifie dans le critère [de la vérité]. (*Passiones animae*) possunt nominari perceptiones, cum hoc vocabulum usurpatur generalius ad significandas omnes cogitationes, quae non sunt actiones animae aut volitiones, non autem, cum adhibetur demum ad significandas notiones evidentes.*

4. Idée et *perceptio* ; *perceptio* signifie perception *

Puisque la perception [*Perzeption*] n'appartient pas à la classe des affects – du moins dans le sens où l'expression *perceptio* doit être prise lorsqu'il est question du critère de la vérité – et ne peut pas non plus être rangée dans la même classe que le jugement, puisque dans ce cas il devrait y avoir des perceptions vraies et fausses, donc des perceptions présentant les propriétés que Descartes réserve exclusivement au jugement, il ne reste plus alors qu'à ajouter les perceptions à la classe des idées [23] (Brentano traite exhaustivement de la division des phénomènes psychiques chez Descartes qui est ici posée comme fondement dans l'étude susmentionnée)²⁶. *Idea* signifie, chez Descartes, représentation [*Vorstellung*] ; il la qualifie de *tamquam imago rei* (*Med.* III), ou encore de *res ipsa cogitata, quatenus est objective in intellectu* (*Resp.*, *resp. ad. I. obj.*). Or, si l'idée est synonyme de représentation, et ce conformément aux passages cités au sens de contenu de représentation, on songe alors immédiatement *de facto* à concevoir la perception, avec Arnauld, comme un acte de représentation. Mais cela ne va pas non plus, autrement il faudrait supposer qu'il y a des contenus de représentation qui sont représentés au moyen des sens²⁷, tandis que l'acte de représenter, d'après Descartes également, est une activité de l'âme et non des sens.

Peut-être la perception [*Perzeption*] est-elle finalement synonyme de représentation en tant que contenu de représentation ? Cela contredit déjà la forme grammaticale de l'expression, qui est celle d'un *substantivum* désignant une activité. Mais une telle conception se heurte à un obstacle plus important encore. Car si idée et perception étaient synonymes, alors elles ne pourraient qu'avoir le même rôle dans le processus judiciaire. Or c'est le contraire qui est le cas. Les idées sont le substrat du jugement, elles sont l'objet dont quelque chose est affirmé ou nié ; la perception, par contre, est ce qui détermine la volonté à juger. L'idée est – pour employer les propres termes de Descartes – la *materia* ; la perception, quant à elle, est la *ratio* du jugement²⁸.

Si la perception [*Perzeption*] n'est ni affect ni jugement ni idée, alors elle n'appartient à aucune des trois classes fondamentales comprenant tous les phénomènes psychiques que Descartes énumère dans la troisième Méditation. C'est pourquoi aussi Brentano parle du « caractère hybride » de la perception chez Descartes²⁹, puisqu'elle est malgré tout un phénomène psychique. Le fait qu'elle ne puisse être rangée dans aucune

* *Perzeption* bedeutet *Wahrnehmung*. Dans tout le texte, Twardowski emploie *perzipieren* et *Perzeption* pour rendre les termes latins *percipere* et *perceptio* employés par Descartes, et il emploie le terme allemand usuel *Wahrnehmung* pour désigner (i) la perception au sens d'un phénomène psychique d'un type déterminé, (ii) littéralement, la « saisie du vrai » – un sens étymologique qui était aussi exploité par F. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, trad. fr. M. de Gandillac, revue par J.-F. Courtine, Paris, Vrin, 2008, p. 104. Lorsque *Perzeptio* est employé à côté de *Wahrnehmung* (comme dans le titre de la section 4 et dans de rares occurrences subséquentes), nous l'avons remplacé par *perceptio* afin d'éviter une formulation en langue française qui, autrement, paraîtrait pléonastique. Dans les autres cas pouvant porter à confusion mais dépourvus de caractère pléonastique, nous avons simplement indiqué le terme allemand entre crochets (*NdT*).

²⁶ F. Brentano, *Vom Ursprung...*, *op. cit.*, rem. 21 ; trad. fr., p. 49.

²⁷ *Ideae sensu perceptae* (*Med.* VI, 33).

²⁸ Cf. note 25.

²⁹ F. Brentano, *Vom Ursprung...*, *op. cit.*, rem. 27 ; trad. fr., p. 56 sq..

des trois classes peut seulement être expliqué en supposant que Descartes n'a pas reconnu l'essence de la perception. Que signifie donc « percevoir » ? Descartes n'aurait-il pas utilisé d'autres expressions en lieu et place de *percipere*, des expressions qui, compte tenu du contexte, signifient la même chose que *percipere*, tout en laissant moins de place pour les mésinterprétations ? C'est bel et bien le cas, et ce sont les mots *animadvertere*, *apprehendere* et *deprehendere* que Descartes emploie dans le même contexte et dans le même sens que l'expression habituelle *percipere*³⁰. Or, le fait que les expressions que je viens de mentionner ne signifient rien d'autre que remarquer, percevoir, est rendu manifeste d'abord par la supposition – et par elle seule – que le critère cartésien reçoit une signification correspondante. Lorsque, par exemple, Descartes dit que ce qu'il perçoit [*perzipiere*] comme contenu dans l'idée du triangle, du carré ou de Dieu, c'est-à-dire ce qu'il perçoit [*wahrnehme*] ou remarque, il peut l'affirmer du triangle, du carré ou de Dieu, et ce en étant convaincu de la correction [*Richtigkeit*] de son assertion, personne ne méconnaîtra ici le genre de considération qui conduit à [24] l'apparition des jugements que Kant a baptisé *analytiques*, qui sont aussi portés avec la conviction pleine et entière de leur correction.

Mais on peut encore avancer d'autres preuves à l'appui de la conception de la *perceptio* [*Perzeption*] comme perception [*Wahrnehmung*]*.

Avant tout, cette conception nous permet de comprendre pourquoi un phénomène psychique qui a une telle importance pour la théorie cartésienne de la connaissance ne cadre pas bien avec la division des phénomènes psychiques établie par Descartes lui-même. La raison n'est autre que celle-ci : Descartes a probablement remarqué que la perception se distingue essentiellement de la représentation, mais il n'a pas pu se résoudre à affirmer que la perception était un jugement. Et ce, d'une part, parce que la « forme » du jugement semblait faire défaut dans le cas de la perception et, d'autre part, parce que la détermination de la volonté – qui, d'après sa théorie, est nécessaire au jugement – n'est pas donnée dans le cas des perceptions.

En outre, l'explication de la perception qui a été donnée ici concorde avec la division des perceptions en perceptions *sensu* et *ab intellectu*. Il s'agit de la distinction, admise par toute la psychologie moderne, entre perception sensible et non sensible.

Finalement – et cela est décisif – Descartes parle des perceptions [*Perzeptionen*] d'une manière telle qu'il ne fait aucun doute qu'il songe à la perception [*Wahrnehmung*]. Il dit : « Nos perceptions sont de deux sortes ; certaines ont leur fondement dans l'âme, d'autres dans le corps. Celles qui ont leur fondement dans l'âme sont les perceptions de nos actes de volonté, de toutes les représentations intuitives ou d'autres phénomènes psychiques qui dépendent d'elle. Car assurément, nous ne pouvons pas vouloir quelque chose sans en même temps percevoir que nous le voulons »³¹. Il dit en outre : « Les perceptions qui se rapportent à des objets du monde extérieur, à savoir à des objets de nos sens, sont produites – si nous ne nous trompons pas – par ces objets, lorsque ceux-ci, déclenchant certains mouvements dans les organes sensoriels, suscitent aussi certains

³⁰ *Etsi a geometris alia multa... in eius (trianguli) idea animadverti... possint* (*Resp.* X, 231). Voir également *Resp.* X, 223 et *Princ. phil.* I, 22. – *Quaecumque in idea trianguli contineri deprehendam* (*Resp.* I, 53). *Quae confusius et obscurius apprehendo* (*Med.* IV).

* Litt. « saisie du vrai » (*NdT*).

³¹ R. Descartes, *Tractatus de passionibus animae* [désormais cité *Tract.*], 1649, I, 29 ; rééd. dans *Id.*, *Opera philosophica omnia*, *op. cit.*, t. I, pagination indépendante.

mouvements dans le cerveau par l'entremise des nerfs – mouvements en vertu desquels l'âme a une sensation de ces objets ; lorsque, par exemple, nous voyons la lumière d'un flambeau et entendons le son d'une horloge, ce son et cette lumière sont deux processus différents qui, par le simple fait qu'ils produisent deux mouvements différents dans certains nerfs et, par l'entremise de ceux-ci, dans le cerveau, transmettent à l'âme deux sensations distinctes ; ces sensations, nous les rapportons aux objets que nous considérons être leurs causes d'une façon telle que nous pensons voir le flambeau lui-même et entendre l'horloge elle-même, mais ne croyons pas que nous avons des sensations seulement des mouvements causés par eux »³².

Et Descartes ne se trompe pas. Si l'on remplace prudemment, dans le dernier passage cité, « mouvements » par « modifications », la description de Descartes [25] correspond parfaitement à ce qu'on peut affirmer aujourd'hui avec force de la perception sensible. Que l'on retourne la question dans tous les sens, on ne peut donner un sens rationnel aux deux passages qu'en comprenant par *perceptio* [*Perzeption*] la perception [*Wahrnehmung*]. C'est pourquoi le terme *perceptio*, chez Descartes, ne peut jamais être traduit par *représentation* – comme cela a parfois été fait, y compris par Brentano³³.

5. La perception claire

Dans les *Principes de philosophie*, Descartes donne une définition de la perception claire. C'est à cette définition que renvoie Natorp³⁴. Il est toutefois aisé de se méprendre sur la définition cartésienne, comme le montre sans doute assez clairement la détermination conceptuelle de la clarté de la perception donnée par Koch³⁵. Traduisant *perceptio* par « vision évidente » [*Einsicht*], Koch écrit : « Douter veut dire penser, être mentalement actif ; l'activité est quelque chose, c'est même un genre de l'être. L'être est d'une certaine façon parfaitement identique à l'activité, tout comme l'activité à l'être actif, et inversement ne pas être et n'être rien. Selon Descartes, la vision évidente de cette liaison la plus intime et de cette identité complète de l'être et de la pensée dans l'acte de pensée est claire, c'est-à-dire délimitée face à tout autre être »³⁶. Cela ne peut certainement vouloir dire que ceci : le voir évident (qui doit être conçu comme un genre de l'être, sans quoi il ne pourrait pas être délimité face à un « autre être ») est clair lorsqu'il est délimité face à un autre être.

Mais comment le voir évident doit-il être délimité, et face à quel « autre être » ? La conception de Koch reste silencieuse sur ce point. À moins que Koch ne veuille dire ceci : mon être, en tant qu'être mental – actif –, doit être délimité face à un « autre être », suite à quoi ma vision évidente sera claire en tant qu'un genre de l'être-mentalement-

³² *Tract. I, 23. Cf. Resp. 141 – VI, 9.* Le passage suivant peut montrer à quel point Descartes était proche de la conception correcte de l'essence de la perception : *Quid autem video praeter pileos et vestes, sub quibus latere possunt automata ? Sed IUDICO homines esse ; atque ita id, quod putabam me VIDERE OCULIS, sola IUDICANDI FACULTATE, quae in mente mea est, COMPREHENDO (Med. II).*

³³ F. Brentano, *Vom Ursprung...*, *op. cit.*, note 27 ; trad. fr., p. 56 sq.

³⁴ P. Natorp, *Descartes' Erkenntnistheorie*, *op. cit.*, p. 170.

³⁵ A. Koch, *Die Psychologie Descartes'*, *op. cit.*, p. 54.

³⁶ *Ibid.*, p. 24.

actif. Pour être clair, Koch n'aurait alors pas seulement dû concevoir sa définition autrement, mais il lui resterait encore à répondre à la question suivante : de quelle manière mon voir-clair doit-il être délimité face à un autre être de ce genre en tant qu'être-mentalement-actif ? Quel mot du passage des *Principes de philosophie* (I, 45) cité par Koch lui-même lui donne-t-il le droit de chercher l'essence de la perception claire dans une « délimitation » ? Lorsque Descartes définit la perception distincte, il est effectivement question d'une délimitation, comme on le verra plus loin. Mais en ce qui concerne la définition de la perception claire, on ne trouve absolument rien de semblable. C'est pourquoi il convient de rejeter les explications de Koch sur cette question comme étant insuffisantes.

Descartes lui-même définit la perception claire de la façon suivante : « J'appelle claire la perception qui est présente et ouverte à l'esprit attentif, de la même façon que nous disons que nous voyons une chose clairement lorsqu'elle est présente à l'œil dirigé vers elle et excite celui-ci de façon suffisamment intense et ouverte »³⁷. Il s'agit moins d'une définition [26] que d'une comparaison avec la perception sensible. Pour qu'une perception soit claire, trois conditions doivent être remplies : 1. l'attention, 2. la vivacité, 3. l'ouverture. Arnauld s'exprime de façon plus prégnante dans sa *Logique* (I, 9), et ce, si l'on fait abstraction du remplacement de la « perception » par l'« idée », dans le même sens : « On peut dire, qu'une idée nous est claire, quand elle nous frappe vivement ».

Ad. 1. La première condition, l'attention, n'appelle pas d'élucidation supplémentaire : elle est la plupart du temps arbitraire et nombre de choses qui, initialement, sont loin d'être claires, peuvent être perçues clairement lorsqu'on y applique une réflexion attentive³⁸.

Ad. 2. Des perceptions très vives surviennent contre la volonté de celui qui perçoit ou sans elle ; elles s'imposent alors à l'attention, comme c'est le cas, notamment, lors d'une douleur intense³⁹.

Ad. 3. Il semble difficile de dire ce qu'est l'ouverture de la perception. Et pourtant, la difficulté est seulement apparente et sera vite surmontée si, à l'exemple de Descartes, on recourt à la comparaison avec la perception visuelle. On peut le faire sans crainte, puisque Descartes se sert de cette comparaison, non seulement dans le passage cité, mais aussi régulièrement dans d'autres contextes⁴⁰. On parle de regard ouvert lorsque ce dernier ne rencontre aucun obstacle ; on dit que quelque chose se trouve ouvert devant nous lorsqu'on embrasse tout du regard et que rien ne reste caché dans ce qui est vu, donc lorsque le regard parcourt et pénètre d'un bout à l'autre l'objet considéré. Cette explication produite à partir d'un *analogon* est également confirmée par le fait que

³⁷ *Princ. phil.* I, 45.

³⁸ *Meditando et advertendo possumus efficere, ut id, quod indeterminate ac confuse duntaxat cognoscimus, clare ac determinate postmodum percipiamus* (*Resp.* VII).

³⁹ *Ita, dum quis magnum aliquem sentit dolorem, clarissima quidem in eo est perceptio doloris* (*Princ. phil.* I, 46). Cf. A. Arnauld et P. Nicole, *La Logique ou l'art de penser* (1662), Paris, Périsse Frères, 1844, I, 9 : « Comme l'idée de la douleur nous frappe très-vivement et selon cela peut être appelée [*sic*] claire ».

⁴⁰ Que l'on compare avec le passage suivant : *Mentis oculis quam evidentissime intueri* (*Med.* III) ; ou encore : *obtulum mentis in aliquid converter* (*Med.* V).

Descartes, comme on l'a déjà dit, utilise souvent les expressions *claritas* et *perspicuitas* l'une à la place de l'autre⁴¹.

Le fait que la perception devait posséder la propriété d'être *praesens* n'a pas été pris en considération, car si la *perceptio* [*Perzeption*] est perception [*Wahrnehmung*], comme nous l'avons exposé, alors il va de soi qu'une perception que nous avons faite ou que nous avons eue antérieurement n'est pas une véritable perception, pas plus qu'une faculté que nous possédions n'est une réelle possession. Toutefois, si Descartes voulait dire par là que les perceptions claires que nous avons eues antérieurement n'entrent pas en ligne de compte en tant que critère [de la vérité], cela concorde parfaitement avec sa théorie – que nous avons déjà évoquée – selon laquelle un autre étalon de fiabilité doit être utilisé pour les perceptions que nous avons eues un jour et qui sont seulement reproduites par le souvenir, étant donné que le souvenir peut être trompeur.

En résumé, on pourra dire ceci : est dite *claire* toute perception qui, avec toute l'attention requise du côté de celui qui perçoit, appréhende l'objet perçu, l'objet de la perception, dans toutes ses parties et de façon complète. [27]

6. La perception distincte

Le caractère distinct d'une perception présuppose sa clarté, et non l'inverse ; car une perception peut être claire sans être distincte⁴². Pour commencer à nouveau avec l'interprétation que donne Koch de la définition d'une perception distincte, celui-ci déclare : « La vision évidente de cette liaison la plus intime... (*cf.* le passage cité précédemment) ... est tout autant claire, c'est-à-dire délimitée face à un autre être, que distincte, c'est-à-dire délimitée en sa propre sphère ». Cette interprétation doit elle aussi être considérée comme insuffisante. Non seulement elle ne touche pas la chose-même, mais en outre elle renferme une impossibilité langagière. Car que peut bien vouloir dire « délimiter » quelque chose « en sa propre sphère » ? L'expression « délimiter quelque chose » ne signifie-t-elle pas déjà en soi et par soi délimiter ce quelque chose face à quelque chose d'autre, établir à partir de quel point l'un cesse et l'autre commence, tracer une frontière entre DEUX choses DIFFÉRENTES en premier lieu ? La tournure employée par Koch, « délimiter en sa propre sphère », n'apparaît-elle pas nécessairement comme une contradiction interne, une violation de l'expression langagière ?

Natorp omet ici aussi d'expliquer la définition cartésienne de la distinction et renvoie – comme il le fait pour la clarté de la perception – à Descartes lui-même. Or, celui-ci écrit : « J'appelle *distincte* la perception qui, étant claire, est si bien séparée de tout le reste et si précise quelle contient exclusivement des éléments clairs »⁴³. Il s'agit donc de séparer la perception claire de toutes les autres perceptions qui, disons, surviennent en même temps qu'elle mais ne sont pas claires. Descartes montre comment il convient de comprendre cela à partir d'un exemple qu'Arnauld emploie dans le même

⁴¹ *At jam scio, me in iis, quae perspicue intelligo, falli non posse (Med. V). Non enim mathematicae veritates nobis suspectae esse debent, quia sunt maxime perspicuae (Princ. phil. I, 30). Lumine naturali mihi est perspicuum... (Med. III).*

⁴² *Ita potest esse clara perceptio, quae non sit distincta, non autem ulla distincta, nisi sit clara (Princ. phil. I, 46).*

⁴³ *Princ. phil. I, 45.*

sens. Descartes écrit : « Pendant que quelqu'un ressent une vive douleur, la perception de la douleur en lui est certes parfaitement claire, mais elle n'est pas toujours distincte, car l'homme la mêle couramment à ses jugements obscurs sur l'essence de ce qu'il considère être semblable, dans la partie du corps qui est douloureuse, à la sensation de douleur, qui seule est perçue clairement »⁴⁴. Et Arnauld : « Comme l'idée de la douleur nous frappe très-vivement, et selon cela peut être appelée claire, et néanmoins elle est fort confuse en ce, qu'elle nous représente [*sic*] la douleur comme dans la main blessée, quoiqu'elle ne soit que dans notre esprit [*sic*] ». Il ajoute plus loin : « Comme dans la douleur le seul sentiment, qui nous frappe, est clair »⁴⁵.

Descartes – et, en accord avec lui, Arnauld – nous met en garde de ne pas introduire dans la perception claire de la douleur, soit ce qui n'est absolument pas perçu, soit ce qui n'est pas perçu de façon aussi claire que celle-ci. Lorsqu'on ressent une douleur, seule la perception de la douleur elle-même est claire. Certes, [28] on localise aussi la douleur dans la partie du corps qui est irritée, mais la perception du lieu de la douleur est, d'après Descartes – et Arnauld – une perception non claire, même si notre perception de la douleur semble nous informer sur le lieu de la douleur ou la nature de ce qui la produit.

Par conséquent, est dite *distincte* toute perception claire pour autant que toutes les perceptions non claires qui surviennent simultanément ou presque simultanément soient séparées de celle-ci. Une perception peut être claire en soi et par soi ; elle devient distincte en étant soigneusement délimitée par rapport à toutes les autres perceptions.

7. La perception claire et distincte comme critère de la vérité

Si la détermination des concepts de clarté et de distinction rédigée de la main de Descartes doit être valable, il faut alors montrer que la perception claire et distincte, au sens établi par la recherche qui précède, non seulement ne contredit pas la doctrine cartésienne de la connaissance, mais peut effectivement prendre, dans cette doctrine, la place que Descartes lui attribue.

Nous sommes à présent en mesure d'établir sans difficulté ce que Descartes entend à proprement parler par la perception claire et distincte. Si, effectivement, la perception claire et distincte est la condition d'un jugement que nous effectuons en étant pleinement convaincus de sa correction⁴⁶, et si *perceptio* [*Perzeption*] est synonyme de perception [*Wahrnehmung*], alors il est clair que la perception claire et distincte doit coïncider avec le concept de perception évidente. À cet égard, il ne faut pas oublier que Descartes n'a pas pu forger une conception correcte de l'évidence, puisqu'il attribue cette dernière à un acte psychique qui, d'après sa manière de voir, n'est pas un jugement.

Une telle conception de la perception claire et distincte contredit d'autant moins la doctrine de Descartes que l'on peut démontrer que Descartes lui-même n'avait rien

⁴⁴ *Ita dum quis magnum aliquem sentit dolorem, clarissima quidem in eo est ista perceptio doloris, sed non semper est distincta, vulgo enim homines illam confundunt cum obscuro suo iudicio de natura ejus, quod putant esse in parte dolente simile sensui doloris, quem solum clare percipiunt* (*Princ. phil.* I, 46).

⁴⁵ A. Arnauld et P. Nicole, *La Logique ou l'art de penser*, op. cit., I, 9.

⁴⁶ Cf. note 9.

d'autre à l'esprit. Un argument de poids en faveur de cette idée tient dans le fait que Descartes, à la place de *clare et distincte*, emploie aussi parfois simplement le mot *evidenter*⁴⁷. En outre, Descartes attribue la perception claire et distincte à toutes les propriétés auxquelles revient le caractère de l'évidence, et seulement à elles. Car la connaissance acquise sur la base de la perception claire et distincte est une connaissance nécessairement vraie⁴⁸ ; c'est une connaissance à propos de laquelle on voit avec évidence qu'elle est une vraie [29] connaissance⁴⁹ ; toute erreur est exclue dans un jugement reposant sur la perception claire et distincte⁵⁰. La connaissance découlant de la perception claire et distincte s'impose, pour ainsi dire, avec une force élémentaire ; il est impossible de s'y soustraire⁵¹. Un savoir qui se limiterait à la connaissance obtenue par la perception claire et distincte serait dépourvue d'erreur et incontestable⁵².

Notre supposition, selon laquelle Descartes entendait par « perception claire et distincte » la perception évidente, reçoit une confirmation supplémentaire du fait que Descartes ne fait valoir la perception claire et distincte comme source de connaissance que pour le domaine dans lequel il y a une perception évidente, à savoir le domaine de la perception interne. On a déjà indiqué que Descartes limite sa *regula generalis* au *percipere ab intellectu* ; mais en outre, il dit explicitement que même les perceptions sensibles ayant pour elles la plus grande apparence de vérité peuvent tromper⁵³.

Et c'est vrai, car il n'y a pas de perception sensible évidente. Descartes remarque aussi à très juste titre que le souvenir, en conservant la perception claire et distincte que nous avons eue un jour, ne présente pas le même degré de certitude que la perception

⁴⁷ *Cum examinarem hisce diebus, an aliquid in mundo existeret, atque adverterem, ex hoc ipso, quod illud examinarem, evidenter sequi, me existere, non potui quidem non iudicare, illud, quod tam clare intelligebam, verum esse ; sed quia ex magna luce in intellectu magna consecuta est propensio in voluntate atque ita tanto magis sponte et libere illud credidi, quanto minus fui ad id ipsum indifferens (Med. IV).*

⁴⁸ *Inde collegi, illa omnia, quae clare et distincte percipio, necessario esse vera (Med. V).*

⁴⁹ *Manifestum est nos non falli, cum id tantum affirmamus aut negamus, quod clare et distincte percipimus esse sic affirmandum aut negandum (Princ. phil. I, 33).*

⁵⁰ *Clara et distincta perceptio eius, quod affirmo, non sufficeret ad me certum de rei veritate reddendum, si posset umquam contingere, ut aliquid, quod ita clare et distincte perperem, falsum esset (Med. III).*

⁵¹ *Quoties vero ad res ipsas, quas valde clare percipere arbitror, me converto, tam plane ab iis persuadeor, ut sponte erumpam in has voces : fallat me quisquis potest, numquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me esse aliquid cogitabo (Med. III). Quoties aliquid clare percipimus, ei sponte assentimur et nullo modo possumus dubitare quin sit verum (Princ. phil. I, 43). Ea certe est natura mentis meae, ut nihilominus non possem iis non assentiri, saltem quamdiu ea clare percipio (Med. V). Etsi enim eius sim naturae, ut quamdiu aliquid valde clare et distincte percipio, non possim non credere verum esse... (Med. V). Semper eo res redit, ut ea me sola plane persuadeant, quae clare et distincte percipio (ibid.).*

⁵² *Quoties voluntatem in iudiciis ferendis ita contineo, ut ad ea tantum se extendat, quae illi clare et distincte ab intellectu exhibentur, fieri plane non potest, ut errem (Med. IV). Assequar illam (veritatem) profecto, si tantum ad omnia, quae perfecte intelligo, satis attendam, atque illa a reliquis, quae confusius et obscurius apprehendo, secernam (ibid.).*

⁵³ *Non habetur (firma et immutabilis persuasio) etiam de iis, quae quantumvis clare, solo sensu percipiuntur, quia saepe notavimus, in sensu errorem posse reperiri, ut cum hydropicus sitit vel cum icterius nivem videt ut flavam, non enim minus clare et distincte illam sic videt quam nos ut albam. Superest igitur, ut si quae habeatur, sit tantum de iis, quae clare ab intellectu percipiuntur (Resp. II).*

effective elle-même⁵⁴. C'est probablement pourquoi Descartes, lorsqu'il énumère les propriétés de la perception claire, soutient aussi qu'elle doit être *praesens*.

Tout ce qu'on a dit explique comment Descartes, sans considérer la perception claire et distincte comme un jugement, a toutefois pu en faire la source de la vérité qui, selon sa propre conception, ne peut être trouvée que dans le jugement. Car, en fait, la perception évidente offre une connaissance, et Descartes était bien [30] conscient du fait que la connaissance doit son existence à l'évidence de la perception interne. Il s'en est pourtant tenu constamment à la doctrine aristotélico-scholastique du jugement. Il a manqué la « forme du jugement » dans le jugement de perception ; il n'a donc pas considéré la perception comme un jugement. Puisqu'il ne lui a toutefois pas échappé que la perception pouvait elle aussi concourir à la connaissance, il a fait de la perception une condition préalable du jugement (de perception).

Le critère de Descartes ne s'applique qu'aux jugements de perception. Et il s'agit plus précisément – comme cela a déjà été mentionné plusieurs fois – de la perception interne. Celle-ci présente des objets de deux sortes : soit les phénomènes psychiques eux-mêmes (représenter, juger, ressentir et vouloir), soit les objets immanents (ce qui est représenté, reconnu ou rejeté, senti et voulu). En se basant sur la première classe des perceptions internes, Descartes parvient à la connaissance : *cogito ergo sum*. En se basant sur la deuxième classe, il obtient les connaissances dont il donne les exemples dans le passage auquel on a fait référence en note 19. Le critère de Descartes est pensé de façon tout à fait correcte ; on doit seulement reconnaître que la condition préalable du jugement, ainsi que Descartes appelle la perception, est le jugement lui-même, et entreprendre une délimitation au sens où les objets de la seconde classe de perceptions doivent être des concepts *a priori*. Car c'est dans ce cas seulement que les caractères donnés dans le concept sont des caractères nécessaires de celui-ci ; autrement dit, c'est dans ce cas seulement, qu'on pourra dire d'un concept quelque chose qui est contenu en lui à titre de caractère de façon objectivement valable.

Ce qu'on vient de dire est confirmé par Descartes lui-même. Car il présente les couleurs, la douleur, etc., comme des objets de perception claire, dans la mesure où ils forment le contenu de phénomènes psychiques. Il énumère également, parmi les objets des perceptions claires et distinctes, la grandeur, la durée, la forme et le nombre, soit des exemples qui, en tant qu'*a priori*, appartiennent à la seconde classe de perceptions internes⁵⁵. À titre d'idéal scientifique, Descartes mentionne les mathématiques, puisque celles-ci, opérant avec des concepts *a priori* et des jugements évidents s'y rapportant, offrent une certitude absolue⁵⁶.

⁵⁴ Cf. note 7.

⁵⁵ *Multa alia sunt, ut magnitudo, figura, numerus, quae clare percipimus non aliter a nobis sentiri vel intelligi, quam ut sunt aut saltem esse possunt (Princ. phil. I, 70). Ut autem id, quod clarum est, ab eo, quod obscurum, distinguamus, diligentissime est advertendum, colorem quidem et dolorem et reliqua eius modi clare et distincte percipi, cum tantum modo ut sensus sive cogitationes spectentur (Princ. phil. I, 68). Cf. ibid., I, 55.*

⁵⁶ *Non enim mathematicae veritates nobis suspectae esse debent, quia sunt maxime perspicuae [Descartes 1644 : I. 30].*

8. Le jugement évident

Si la perception elle-même est un jugement, comment le jugement évident, le jugement que nous effectuons en étant infailliblement convaincus de sa correction, surgit-il ? Il surgit par le fait qu'il est [31] effectué dans le sens de la perception claire et distincte qui précède le jugement comme sa condition préalable⁵⁷. Et de fait, on a pensé ce processus – en considérant les exemples empruntés à Descartes et la bipartition établie dans le domaine de la perception interne – de la façon suivante. Je perçois avec évidence mes propres phénomènes psychiques. Sur la base de cette perception, j'affirme l'existence de ces phénomènes et, en affirmant quelque chose d'une chose, j'arrive à la forme du jugement et je juge : mes phénomènes psychiques (dont la totalité constitue justement ma personnalité) existent, ou plus brièvement : je suis. Ou encore : je possède le concept de triangle. Je perçois de façon évidente, dans ce concept, le caractère de la trilatéralité. J'énonce maintenant ce caractère à propos du concept de triangle et j'obtiens ainsi la forme du jugement : tout triangle a trois côtés. Lorsqu'on élimine ainsi ce qu'il y a d'erroné dans la conception de Descartes, on obtient deux classes de jugements qui sont *de facto* évidents, à savoir les jugements de perception dans le domaine de la perception interne et les jugements analytiques.

Cela clôture la première partie de la recherche. On a montré que la perception, dans la mesure où elle est quelque chose qui diffère de l'idée, occupe dans le jugement une autre place que la représentation. Il reste encore à présent à établir quel sens il convient de donner à la clarté et à la distinction en tant que propriétés de l'idée, et quel rôle des idées de ce genre jouent dans le jugement.

9. La représentation distincte

Puisqu'on a montré que la perception était quelque chose d'autre que l'idée, on ne peut pas, pour établir le concept d'idée distincte, utiliser la définition donnée par Descartes pour la distinction de la perception, ainsi que Knoodt l'a fait dans la dissertation inaugurale citée plus haut⁵⁸. Naturellement, Knoodt identifie la perception avec l'idée et écrit : *perceptio sive imago rosae*⁵⁹, alors que Descartes écrit explicitement dans plusieurs passages : *idea sive imago rei*.

Descartes lui-même ne donne nulle part une définition de l'idée claire ou de l'idée distincte. On n'a donc d'autre choix que de se reporter à des expressions occasionnelles à partir desquelles on peut construire les définitions respectives.

Ce n'est pas un hasard si c'est d'abord la définition de l'idée distincte, et ensuite seulement celle de l'idée claire, qui sera prise en considération. Car nombreux et foisonnants sont les passages qui nous renseignent sur la signification de l'idée distincte. Il sera donc opportun d'établir cette détermination pour commencer, et ensuite de voir

⁵⁷ *De iis cogitationibus agitur, quae clarae et distinctae sunt, perceptiones, et de iudiciis, quae unusquisque apud se consentanea istis perceptionibus facere debet (Epist. I, 123 sq.). Ad perceptionem, cui clarum et indubitatum iudicium inniti possit, non modo requiritur, ut sit clara, sed etiam ut sit distincta (Princ. phil. I, 45).*

⁵⁸ P. Knoodt, *De Cartesii sententia cogito ergo sum, op. cit.*, p. 15.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 31.

quelles sont les propriétés de la représentation claire et distincte qui [32] ne devront pas être attribuées au caractère distinct de celle-ci. On devra alors considérer que ces propriétés constituent la clarté de la représentation.

Descartes nomme *distincte* une représentation en relation à d'autres représentations. C'est pourquoi *idea distincta* est synonyme de *idea distincta ab aliis*⁶⁰. Descartes s'exprime de façon plus détaillée comme suit : « Un concept ne devient pas plus distinct par le fait que nous comprenons moins de choses en lui, mais bien par le fait que ce que nous comprenons en lui (donc son contenu) est précisément distingué de tout autre contenu »⁶¹. Ainsi, au contenu de la représentation distincte d'un mode appartient – pour que ce contenu de représentation soit « précisément distingué de tous les autres » – le caractère de l'impossibilité d'une existence autonome. Ce caractère revient de droit à la représentation du mode et à elle seule (ou à la représentation de l'attribut, Descartes prenant comme identiques les expressions « mode » et « attribut »)⁶², par opposition à tous les autres contenus de représentation. Si on élimine ce caractère de la représentation du mode, on confond⁶³ alors la représentation du mode avec la représentation de la substance, et la représentation du mode cesse d'être une représentation distincte⁶⁴. Si on se représente de façon distincte une partie matérielle, la localisation de cette partie matérielle doit être donnée de façon concomitante dans cette représentation en tant que caractère ; car c'est par sa situation dans l'espace que cette partie matérielle déterminée se distingue de toutes les autres parties homogènes de la matière⁶⁵. La représentation de la substance non corporelle n'est pas une représentation distincte si l'on ne trouve en elle que les déterminations négatives que sont le fait d'être dépourvu d'extension et le fait d'être dépourvu de quantité⁶⁶ ; le caractère selon lequel la substance non corporelle est le support de phénomènes psychiques doit plutôt être contenu en elle, comme ce qui la distingue de la substance corporelle⁶⁷.

En comparaison de ce qu'on vient de dire, la définition de la clarté et de la distinction donnée par Knoodt apparaît tout à fait arbitraire. Car non content de confondre avec la clarté la propriété des idées que l'on a tout juste démontré être la « distinction », il explique la distinction d'une manière qui ne pourra jamais être fondée en s'appuyant sur Descartes⁶⁸.

⁶⁰ *Epist.* II, 57.

⁶¹ *Non distinctior fit conceptus ex eo, quod pauciora in eo comprehendamus, sed tantum ex eo, quod illa, quae comprehendimus, ab omnibus aliis accurate distinguamus (Princ. phil. I, 63).*

⁶² *Et quidem hic per modos plane idem intelligimus, quod alibi per attributa vel qualitates (Princ. phil. I, 56).*

⁶³ Momentanément : réduit (*NdE*).

⁶⁴ *Si easdem (cogitationem et extensionem) absque substantiis, quibus insunt, vellemus considerare, hoc ipso illas ut res subsistentes spectaremus, atque ita ideas modi et substantiae confunderemus (Princ. phil. I, 64).*

⁶⁵ *Epist.* II, 43.

⁶⁶ *Cum substantiam ab extensione aut quantitate distinguunt, vel nihi per nomen substantiae intelligunt, vel confusam tantum substantiae incorporeae ideam habent (Princ. phil. II, 9).*

⁶⁷ *Cogitatio et extensio spectari possunt ut constituentes naturas substantiae intelligentis et corporeae ; tumque non aliter concipi debent, quam ipsa substantia cogitans et substantia extensa, hoc est, quam mens et corpus ; quo pacto clarissime ac distinctissime intelliguntur (Princ. phil. I, 63).*

⁶⁸ *Cum ab aliis avibus discernere columbam possis clara eius idea est ; quadrati autem distincta, si notas eius enumerare possis (op. cit., 15).*

Lorsque Descartes affirme que les représentations qu'on [33] forme à partir du matériau livré par un sens seulement sont confuses, cela va de pair avec la détermination conceptuelle du caractère distinct que l'on vient de donner. Descartes soutient que plus il y a de sens qui concourent à la formation d'une représentation, plus la représentation devient distincte⁶⁹. On peut voir ce que cela signifie à partir de l'exemple suivant : une représentation de l'eau de mer qui n'est obtenue qu'à partir de perceptions visuelles sera aisément confondue avec la représentation de l'eau de rivière, car l'œil ne découvre rien en vertu de quoi l'eau du premier genre se distingue de l'autre. Mais si on se forme une représentation de l'eau de rivière et de l'eau de mer, non seulement sur la base de perceptions visuelles, mais aussi sur la base de perceptions gustatives, on obtient immédiatement, pour les deux représentations, le caractère qui les différencie l'une de l'autre.

On pourrait soulever une objection contre la définition proposée d'une idée distincte en s'appuyant sur l'affirmation de Descartes selon laquelle l'idée de Dieu devient plus distincte lorsque de nouvelles perceptions sont découvertes en Dieu et sont donc ajoutées à l'idée de Dieu en tant que caractères⁷⁰. Pourtant, on fera bien de supposer que Descartes, dans ce passage, a utilisé l'expression *distincta idea* dans un sens plus populaire et non dans le sens technique qu'on a découvert au fondement de la représentation distincte. Et en fait, cette supposition est rendue extrêmement plausible par le fait que Descartes, dans le passage en question, appelle *distinctior et expressior* la représentation de Dieu enrichie par les nouveaux caractères. Et le passage suivant de la sixième Méditation plaide probablement de la façon la plus convaincante pour l'idée que Descartes emploie aussi le terme « distinct » dans un sens impropre : *Cum ideae sensu perceptae essent multo magis vividae et expressae, et suo modo etiam magis distinctae etc.* Ici aussi, où l'expression *distincta idea* est employée dans un sens impropre souligné par Descartes lui-même, on la trouve accompagnée du terme *expressae*.

En bref, est dite claire au sens propre toute représentation qui est exactement délimitée face à toutes les autres représentations – ou encore, ce qui revient au même, toute représentation dont l'extension est déterminée de façon exacte.

10. La représentation claire

Descartes ne donne nulle part de définition d'une représentation claire, et on trouve un seul exemple où il ne fait pas de doute qu'il songe effectivement à l'idée et non à la perception. C'est de la manière qu'on a indiquée dans les paragraphes précédents, et de cette manière seulement, qu'il est possible de [34] parvenir à une détermination

⁶⁹ *Hoc (corpora moveri variasque habere magnitudines et figuras) non uno tantum sensu, sed pluribus, visu, tactu, auditu deprehendimus ; hoc etiam distincte imaginamur et intelligimus, quod de reliquis, ut de coloribus, de sonis et ceteris, quae non ope plurium sensuum, sed singulorum duntaxat percipiuntur, dici non potest ; semper enim eorum imagines in cogitatione nostra sunt confusae, nec, quidnam illa sint, scimus (Princ. phil. IV, 200).*

⁷⁰ *At postquam semel est concepta idea Dei veri, quamvis novae detegi possint in ipso perfectiones, quae nondum fuerint animadversae, non ideo tamen augetur eius idea, sed tantum distinctior redditur et expressior, quia omnes in eadem illa, quae prius habebatur, debuerunt contineri, quandoquidem supponitur fuisse vera (Resp. V, 223).*

conceptuelle de la représentation claire au sens de Descartes. Un passage des *Principes de philosophie* est à cet égard décisif, et peut ici trouver la place qui lui revient : « On peut certes reconnaître une substance à l'un quelconque de ses attributs ; mais, pour toute substance, il y a une propriété qui est sa propriété principale, qui constitue sa nature et son essence, et à laquelle toutes les autres propriétés peuvent être ramenées. Ainsi, l'extension en longueur, largeur et profondeur constitue la nature de la substance corporelle. La pensée constitue la nature de la substance pensante. Car tout ce qui peut être attribué par ailleurs à un corps étendu présuppose l'extension et n'est qu'un mode de ce qui est étendu ; de même, tout ce que nous trouvons dans l'esprit se présente comme des modes différents de la pensée. Ainsi, par exemple, une forme ne peut être saisie qu'à même une chose étendue, le mouvement ne peut être saisi que dans un espace étendu, de même que la représentation sensible, la sensation et la volonté ne peuvent être saisis que dans un être pensant. En revanche, l'extension peut être conçue sans forme ni mouvement ; la même chose vaut pour tout le reste, comme le voit avec évidence toute personne attentive. Aussi pouvons-nous aisément avoir deux connaissances ou représentations claires et distinctes, une de la substance pensante créée, l'autre de la substance corporelle, étant admis que nous distinguons tous les attributs de la pensée des attributs de l'extension. De cette manière, nous pouvons aussi avoir une représentation claire et distincte de la substance pensante non créée et indépendante, c'est-à-dire de Dieu »⁷¹.

Lorsque, donc, on sépare précisément, dans la représentation de la substance étendue, les attributs de la substance étendue – et plus exactement l'extension – de ceux de la pensée, dans la représentation de la substance pensante, on a alors une représentation distincte de la substance étendue au sens des explications qui précèdent, et inversement. Mais Descartes ne nomme pas seulement *distincte* une représentation de ce genre. Il l'appelle aussi *claire*. La clarté ne peut pas surgir des mêmes conditions que la distinction ; elle peut donc seulement reposer sur le fait que, dans la représentation en question, le caractère que Descartes qualifie de « principal » (*praecipue proprietatis*) est présent ; donc, dans la représentation de la substance corporelle, le caractère de l'extension ; dans la représentation de l'esprit humain, le caractère de la pensée ; dans la représentation de Dieu, le caractère de l'incrée et du pensant. Notre thèse est que l'essence de la représentation claire consiste en ceci qu'il ne lui manque pas le caractère fondamental, le caractère essentiel au sens le plus propre du terme. On trouve une confirmation de cette thèse dans la déclaration de Descartes selon laquelle les concepts les plus simples sont les plus clairs⁷². C'est là, d'après ce qu'on a dit, quelque chose de tout à fait naturel, et même de nécessaire, puisque dans le cas où on ne peut pas décomposer une représentation en caractères, donc où une représentation ne contient, pour celui qui représente, qu'un seul caractère, c'est justement ce caractère qui est le caractère essentiel. Dans tous les autres cas, on se représenterait [35] et on affirmerait se

⁷¹ *Princ. phil.* I, 53.

⁷² *Saepe adverti, philosophos in hoc errare, quod ea, quae simplicissima erant et per se nota, logicis definitionibus explicare conarentur ; ita enim ipsa obscuriora reddebant (Princ. phil. I, 10). Nonnulla, quae dum definire volumus, obscuriora reddimus, quia nempe, cum simplicissima clarissima sunt, haud melius ea scire quam per semet ipsa valemus, dari dico (R. Descartes, *Inquisitio veritatis per lumen naturale*, 1630-1631, rééd. dans *Id., Opuscula posthuma, physica et mathematica, op. cit.*).*

représenter quelque chose d'autre ; l'expression linguistique désignant ce qui est représenté ne correspondrait pas à ce qui est représenté lui-même.

Est donc dite *claire* la représentation qui contient le caractère qui lui est propre et essentiel.

11. La représentation claire et distincte

Si la clarté d'une représentation repose sur le fait qu'en elle, le caractère essentiel ne fait pas défaut, et la distinction sur le fait que la représentation est exactement distinguée et délimitée face à toutes les autres ; autrement dit : si la distinction et la clarté sont propres à toutes les représentations qui sont déterminées de façon univoque et exacte d'après leur extension et leur contenu, alors la représentation claire et distincte n'est autre que ce que la logique appelle aujourd'hui un « concept »⁷³. Lorsque, donc, Descartes parle de concepts clairs et distincts, c'est là, à strictement parler, un pléonasme.

La clarté et la distinction d'une perception a pour conséquence que la perception est une perception vraie ; prises ensemble, la clarté et la distinction d'une idée ont une double conséquence.

Premièrement, toute représentation claire et distincte est non contradictoire ; aucune représentation qui présente une contradiction interne ne peut être claire et distincte⁷⁴. C'est pourquoi l'existence de l'objet d'une représentation claire et distincte est possible en dehors de celui qui représente⁷⁵.

Deuxièmement, toute représentation claire et distincte est vraie. Lorsqu'il s'agit d'idées, on ne peut toutefois parler de vérité qu'en un sens impropre⁷⁶ – et plus exactement au sens où on appelle fausse toute idée qui nous donne l'occasion d'effectuer un jugement faux ; une idée qui présente la caractérisation inverse est appelée vraie. Mais parce que les idées fournissent l'objet, la matière (*materia*) pour les jugements, elles sont qualifiées de *matériellement* vraies ou fausses⁷⁷ (cette qualification provient de Suárez⁷⁸, à qui Descartes l'emprunte sciemment, en se réclamant de lui)⁷⁹. [36] Les exemples les plus importants de telles idées sont offerts par les idées dans le contenu desquelles se trouve le caractère de la réalité [*Realität*] ; si quelque chose de réel correspond à ces idées

⁷³ Voir A. Höfler, *Grundlehren der Logik*, Wien-Prag, Tempsky, 1890.

⁷⁴ *Oritur autem in nostris conceptibus implicantia ex eo tantum, quod sint obscuri et confusi nec ulla unquam in claris et distinctis esse potest* (Resp. I).

⁷⁵ *Quoties agitur de claro et distincto conceptu, in quo rei possibilitas continetur* (Notae).

⁷⁶ *Quamvis enim falsitatem proprie dictam sive formalem non nisi in iudiciis posse reperiri paulo ante notaverim, est tamen profecto quaedam alia falsitas materialis in ideis* (Med. III).

⁷⁷ *Quantum autem ad confusas deorum ideas... non video, cur non etiam materialiter falsae dici possunt, quatenus falsis... iudiciis materiam praebent* (Resp. IV, 111). *Quamquam sane illae (ideae), quae vel nullam, vel perexiguam iudicio dant occasionem erroris, non tam merito materialiter falsae dici videntur, quam quae magnam* (ibid.).

⁷⁸ *Falsitas improprie dicta, quae rebus vel simplicibus conceptibus attribuitur, solum est denominatio extrinseca vel signi vel causae, seu occasionis vel objecti falsi iudicii* (F. Suárez, *Disputationes metaphysicae. Opera omnia*, vol. XV, Paris, Vivès, 1861, X, sectio I, 19). L'expression *materialiter* servant à désigner cette sorte de vérité ou de fausseté se trouve aussi déjà chez Suárez (ibid., sectio II, 4).

⁷⁹ Resp. IV, 112.

dans le monde extérieur, alors celles-ci sont matériellement vraies ; lorsque ce n'est pas le cas, elles sont fausses dans le même sens matériel du terme⁸⁰. Une autre sorte d'exemples est offerte par les idées dans le contenu desquelles est donné un quelconque autre caractère qui ne revient pas à l'objet représenté. Là aussi, l'idée sera fautive, mais dans le cas contraire, elle sera matériellement vraie. Avant donc que l'on effectue un jugement s'y rapportant, on doit s'assurer que le caractère concerné revient effectivement à l'idée ; car c'est seulement dans ce cas qu'il peut être énoncé de l'idée en tant que prédicat⁸¹.

Maintenant, si une idée est claire et distincte, elle n'offrira pas facilement, compte tenu du caractère nettement déterminé de ses caractères, une occasion de se tromper, comme ce sera le cas pour une représentation dont le contenu et l'extension sont vagues, donc d'une représentation obscure et confuse. Descartes illustre cela avec les représentations du chaud et du froid, pour lesquelles la question n'est pas réglée de savoir si le premier contenu de représentation est un degré plus bas ou plus élevé de l'autre, ou bien sa négation – ni la question de savoir si quelque chose de réel est d'indépendant est donné dans les représentations en question. Plus exactement, ce doute provient de ce que les représentations du chaud et du froid ne sont pas exactement délimitées l'une par rapport à l'autre, donc [sont] confuses, et de ce que le caractère qui constitue leur contenu – la *praecipua proprietas* – n'est pas donné, les représentations étant par conséquent obscures⁸².

Mais si c'est une chose de conclure du contenu de représentation à la réalité, c'en est une autre de conclure à l'existence de ce qui est représenté. Car l'inférence à la réalité sera toujours une inférence conditionnée de la forme suivante : si l'objet de la représentation existe en dehors de celui qui le représente, alors son existence est réelle. Quant à savoir s'il existe tout court, on doit chercher à l'établir par d'autres moyens⁸³ ; il n'y a guère que dans l'idée de Dieu que l'existence apparaît comme un caractère nécessaire⁸⁴.

Tous les jugements sur la vérité ou la fausseté desquels l'idée qui se trouve à leur fondement a une influence, sont analytiques. Car c'est seulement dans ces jugements [37] qu'on peut attribuer à la représentation-sujet une influence directe sur le caractère correct ou incorrect du jugement.

⁸⁰ *Cetera autem ut lumen, colores, soni, odores, sapes, calor et frigus aliaque tactiles qualitates non nisi valde confuse et obscure a me cogitantur, adeo ut etiam ignorem, an sint verae vel falsae, hoc est an ideae, quas de illis habeo, sint rerum quarundam ideae, an non rerum... Est tamen profecto quaedam alia falsitas materialis in ideis, cum non rem tamquam rem repraesentant (Med. III).*

⁸¹ *Ex eo quod aliquid sit in idea, non infero idem esse in rerum natura, nisi cum nulla alia istius ideae causa reddi potest ; quod non de pluribus mundis nec de ulla alia re praeterquam de solo deo verum esse demonstravi (Resp. V).*

⁸² *Idea, quae habeo coloris et frigoris, tam parum clarae et distinctae sunt, ut ab iis discere non possim, an frigus sit tantum privatio caloris vel calor privatio frigoris vel utrumque sit realis qualitas, vel neutrum ; et quia nullae ideae nisi tamquam rerum esse possunt, siquidem verum sit, frigus nihil aliud esse, quam privationem caloris, idea, quae mihi illud tamquam reale quid et positivum repraesentat, non immerito falsa dicitur, et sic de caeteris (Med. III).*

⁸³ *Notandum est, me non affirmasse ideas rerum materialium a mente deduci, ut non satis bona fide hic fingis ; expresse enim postea ostendi ipsas a corporibus saepe adveniri ac per hoc corporum existentiam probari (Resp. V).*

⁸⁴ *Nulla alia res potest a me excogitari, ad cuius essentiam existentia pertineat, praeter solum Deum (Med. V).*

L'établissement de la différence existant entre représentation claire et distincte et perception claire et distincte comble donc une lacune déjà mentionnée, qui pourrait aisément donner à penser que même un jugement reposant sur une perception claire et distincte serait faux.

12. Récapitulation et conclusion

On a d'abord montré qu'*idea* signifiait représentation et que *perceptio* signifiait perception [*Wahrnehmung*]. On s'est ensuite demandé quel sens il fallait donner à la clarté et à la distinction dans le cas de la perception, et quel sens il fallait leur donner dans le cas de la représentation. La distinction a le même sens aussi bien pour la représentation que pour la perception ; mais il n'en va pas de même pour la clarté. Car, comme l'a montré notre recherche, la clarté de la perception [*Perzeption*] consiste en ceci que la perception [*Wahrnehmung*], relativement à son objet, est une perception complète, qui saisit l'objet en tant que tout et dans toutes ses parties. Une représentation qui répondrait aux conditions analogues, donc qui contiendrait tous les caractères qui reviennent à l'objet représenté, ne serait pas dite « claire », selon Descartes, mais « adéquate »⁸⁵. Une représentation est claire, par contre, lorsque le caractère essentiel ne lui fait pas défaut.

Eu égard à la doctrine de la connaissance, différents rôles échoient à l'idée claire et distincte, d'une part, et la perception claire et distincte, d'autre part. Elles ont certes toutes deux une influence sur la correction du jugement. Mais l'idée claire et distincte n'est qu'une condition (*conditio*) du jugement – à supposer qu'il s'agisse d'un jugement correct [–], alors que la perception claire et distincte est la cause de la correction du jugement, la *causa* ou, comme dit Descartes, la *ratio* du jugement correct.

La différence entre l'idée claire et distincte et la perception claire et distincte s'exprime sans doute de la façon la plus explicite dans le rapport qu'elles entretiennent l'une envers l'autre. Il se peut que la constatation de cette différence apporte plus de lumière sur de nombreuses questions liées à la théorie de la connaissance de Descartes. Et si la présente étude a pu y contribuer un peu, elle a alors pleinement atteint son but.

Traduit de l'allemand par Arnaud Dewalque

⁸⁵ *Ipsam vero rem, quae est infinita, positive quidem intelligimus, sed non adaequate, hoc est non totum id, quod in ea intellegibile est, comprehendimus (Resp. I). Cf. Princ. phil. I, 54 ; Resp. IV, 105.*