

# La perception

PLAN :

I. — LE PROBLEME PHILOSOPHIQUE ; rôle de la perception dans les doctrines philosophiques.

II. — DONNEES BIOLOGIQUES ET PHYSIOLOGIQUES.

III. — PERCEPTION ET INFORMATION.

IV. — PERCEPTION ET AFFECTIVITE ; PERCEPTION ET ACTIVITE.

## PREMIERE PARTIE

### PLACE DE LA PERCEPTION DANS LA PHILOSOPHIE OCCIDENTALE

#### CHAPITRE I : L'ANTIQUITE

La perception comme instrument :

Etude normative de la perception comme instrument de connaissance.

A — *Les qualités sensibles et les formes ; perception par contact et perception à distance : la perception comme instrument de connaissance théorique.*

1. Les qualités sensibles et les éléments chez les Physiologues ioniens : Thalès, Anaximandre, Anaximène ; caractère positif de devenir .
2. Structures fixes : critique éléatique du devenir, doctrine pythagoricienne des nombres idéaux, théorie platonicienne archétypes .

B — *Le schème hylémorphique chez Aristote : sensibles propres, sensibles communs, sensibles par accident.*

1. Principe général ; critique des idées séparées et notion d'individu ; forme et matière, puissance et acte.
2. Les sensibles propres ; opération commune du sentant et du senti .
3. Les sensibles communs et les sensibles par accident .
4. Théorie inductive de la connaissance conceptuelle .

C — *Préoccupations éthiques, pratiques, sociologiques.*

1. La sensation élémentaire comme critère absolu dans l'épicurisme .
2. La perception du rythme cosmique dans la sagesse stoïcienne .
3. Portée méthodologique de la critique chrétienne de la connaissance par les sens ; la perception du prochain .

#### CHAPITRE II : PERIODE CLASSIQUE RATIONALISME CLASSIQUE ET EMPIRISME

Etude de la perception comme opération.

A — *Rationalisme classique ; critique des sens et communication des substances :*

1. Descartes.
2. Malebranche, Spinoza, Leibniz.

B — *Sensation et perception dans la doctrine empiriste.*

1. Locke et Berkeley ; rôle des associations de sensations .
2. Doctrine de Hume ; rôle de l'habitude ; portée de la perception .
3. Caractères communs du rationalisme et de l'empirisme .

C — *Le relativisme : sensibilité et formes a priori chez Kant.*

#### CHAPITRE III : RECHERCHES ET THEORIES MODERNES

La perception comme fonction et effet.

A — *Spiritualisme et théories de l'intuition ; rôle de l'activité du sujet.*

1. Renaissance du réalisme : Reid, Hamilton .
2. L'activité du moi dans la perception : Destutt de Tracy, Maine de Biran, Victor Cousin .
3. Théorie bergsonienne de l'intuition .

B — *Psycho-physique et psycho-Physiologie : recherche des conditions élémentaires de la perception ; méthode synthétique et méthode expérimentale.*

1. Psycho-physique et mesure de la sensation .
2. Méthode psycho-physiologique .
3. Portée de la connaissance perceptive : réalisme ou nominalisme .

C — *Psychologie de la forme* .

1. Les qualités de forme .
2. Portée de la connaissance perceptive .
3. Effets perceptifs manifestant le primat des ensembles ;
4. Les effets de champ : lois particulières .

Dans l'Antiquité, la perception a joué un rôle majeur comme soubassement de la réflexion philosophique parce qu'elle était, avant le développement des sciences physiques et naturelles, le principal mode de connaissance du monde. Au contraire, après la découverte de la mécanique, l'époque classique a trouvé une source de savoir déductif et constructif indépendant de tout exercice préalable de la perception : le rationalisme cartésien peut étudier le fonctionnement supposé des organes des sens sans préoccupation logique ou normative : la source du vrai est ailleurs ; le rôle de la perception dans la problématique réflexive devient alors mineur, même au sein de l'empirisme ou du criticisme. Enfin, le positivisme et les progrès de la biologie redonnent aux problèmes perceptifs une importance primordiale, parce qu'ils découvrent dans la perception, humaine aussi bien qu'animale, une activité fonctionnelle, vivant rapport entre l'organisme et le milieu ; le schème de cette fonction peut alors servir de modèle pour interpréter d'autres fonctions comme l'activité ou la mémoire ; la perception redevient ainsi, à l'époque moderne et contemporaine, un principe d'intelligibilité, non plus comme source

de paradigmes logiques et critère de la connaissance vraie, mais comme point de départ d'une théorie des rapports entre l'organisme et le milieu. Grâce à son ampleur et à sa recherche d'universalité, cette démarche, particulièrement avec la psychologie de la Forme, retrouve et redistribue les principaux aspects des fonctions perceptives qui avaient été découverts dans l'Antiquité gréco-latine.

En résumé, les philosophes anciens ont élaboré une logique de la perception ; leurs successeurs de l'époque classique ont ajouté à la critique logique une étude physiologique ; enfin, à partir du début du XIX<sup>e</sup> siècle surtout, s'est développée une étude proprement psychologique ou psycho-biologique.

Est-il possible d'isoler des problèmes perceptifs les questions relatives à la sensation ? Non, ce serait projeter arbitrairement sur un long passé de cheminement intellectuel une préoccupation assez récente de distinction de niveaux ; en fait, pour les Anciens, la qualité sensible et même le plaisir et la douleur sont liés à la saisie des formes et des objets ; la critique des sens comme pouvoirs d'illusion, puis d'égarement et de dégradation de l'esprit, se prolonge, à travers plusieurs changements de signification, du *Gorgias* jusqu'au *Discours de la Méthode* en passant par les *Confessions* et la *Cité de Dieu*. Inversement, le large accueil que les Physiologues ioniens faisaient dans leur cosmologie aux qualités sensibles se retrouve dans la confiance que les Epicuriens accordent aux données des sens et dans la place que tiennent plaisir et douleur à la base de leur éthique.

## CHAPITRE I

## L'ANTIQUITÉ

## A. — LES QUALITÉS SENSIBLES ET LES FORMES ; PERCEPTION PAR CONTACT ET PERCEPTION A DISTANCE

Les Anciens avaient besoin de la perception comme d'un instrument indispensable pour connaître le Monde et accessoirement l'Homme ; aussi, il ne se trouve guère chez eux de critique radicale de la perception qui ne soit en même temps une critique de tout le savoir, conduisant au scepticisme. Mais s'il n'existe qu'un seul mode de refus radical, comparable à celui du doute méthodique et même hyperbolique, de nombreux modes d'acceptation et d'utilisation du savoir perceptif sont possibles, parce qu'il existe plusieurs espèces de perception. Aussi, on pourrait affirmer sans paradoxe que les grands courants philosophiques de l'Antiquité analysent à leur manière la perception, par leur diversité et leurs luttes : chaque école a choisi, comme modèle de la connaissance vraie, l'un des aspects principaux de la perception, en essayant de le développer jusqu'à ses dernières conséquences

et d'en faire sortir une vision cohérente du monde.

On doit comprendre, en effet, que la situation de la perception par rapport aux autres sources du savoir ou de la croyance est devenue privilégiée avec la naissance de la philosophie occidentale, avant de reperdre ce primat lorsque s'est développée la pensée à fondement religieux issue du christianisme. En un certain sens, l'aurore de la philosophie grecque coïncide avec le choix incondicional de la perception comme unique source de connaissance ; avant ce choix, ou en dehors de lui dans les doctrines initiatiques, ce sont les mythes, les traditions, les croyances collectives de chaque ethnie qui forment la base des cultures. Ce choix n'est ni spontané, ni naïf, ni primitif ; il a été rendu possible par la situation « transculturelle » des cités d'Ionie où se rencontraient des navigateurs, des mar-

chands, des architectes étendant leur activité à travers le monde méditerranéen, jusqu'aux confins des pays Barbares et aux limites imprécises d'un Orient lointain. Cette universalité opératoire ne peut se contenter de traduire les structures cognitives d'une cité particulière en celles d'une autre cité ; au-dessus de tous ces langages privés que sont les cultures locales, les navigateurs installent un système doué de la puissance de l'universel, co-extensif, comme source de représentation, à leur action œcuménique, indéfiniment extensible, poussant toujours plus loin l'exploration des contrées inconnues, rencontrant des peuples nouveaux ; pour l'Homme, comme pour les vivants les plus élémentaires, le développement moteur précède et stimule le travail cognitif. Le « miracle grec » s'est produit lorsque le brassage des coutumes, des croyances, des religions, des techniques, a rendu inutilisables les instruments primitifs de représentation cognitive et de communication : ceux des cités et des ethnies particulières ne peuvent représenter et traduire que des transformations « adiabatiques », sans échanges avec l'extérieur, sans élan vers l'universalité ; or, les navigations ioniennes sont précisément le principe même de l'accueil du nouveau ; poésie, croyances, rites et religions, mythes et interdits, sont incapables de fournir des structures d'interprétation indéfiniment dilatables et enrichissables pour accueillir et intégrer l'information neuve que le voyage apporte. Une simple planche découpée où l'on figure par des incisions les contours du rivage et les embouchures des cours d'eau vaut mieux, pour le navigateur, que les théogonies poétiques ; car cette planche, symbole perceptif, intègre un savoir cumulable ; au cours des voyages successifs, elle peut recevoir des détails nouveaux, insérés entre les anciens, et être prolongée au-delà des côtes précédemment explorées. Par ailleurs, elle concrétise un mode d'expression universel, sans détour par des langues inintelligibles pour les étrangers ; plus savante et en un sens plus abstraite que le discours poétique ou religieux, elle est aussi plus directe car elle s'adresse à l'individu directement sans passer par le détour de l'apprentissage culturel. La pinax ( $\pi\iota\nu\alpha\zeta$ ) est l'un des premiers exemples historiquement connus de ce mode transculturel et indéfiniment cumulable de pensée, plus objectif parce que moins collectif que la pensée traditionnelle, et grâce auquel les villes d'Ionie ont vu naître, au sixième siècle avant Jésus-Christ, la première philosophie occidentale.

Sous cette forme et à son origine, la pensée philosophique est proche parente de la perception, parce qu'elle est l'œuvre d'hommes seuls, agissant sans prendre appui sur l'héritage culturel des cités ; leurs modèles d'intelligibilité sont opératoires, constructifs, en contact direct avec la prise de la main de l'arti-

san ; le monde est pensé, représenté, comme il pourrait être touché et construit.

## 1) LES PHYSIOLOGUES IONIENS

Pour les physiologues d'Ionie, Thalès, Anaximandre et Anaximène, la réalité actuelle du monde se comprend par sa genèse, et la cosmogénèse est palpable et concrète comme le changement progressif d'état qui s'accomplit sous la main du potier lorsque l'argile absorbe plus d'eau et devient un vernis fluide ou au contraire durcit en se desséchant. Le monde est continu, le devenir est progressif et créateur ; la perception atteint le réel parce qu'elle accompagne l'action manipulatrice et fabricatrice ; les choses naturelles sont comme les objets façonnés et fabriqués par l'Homme ; les choses naturelles ont été faites par la spontanéité du Monde comme les objets fabriqués sont faits par l'Homme, artisan, architecte, technicien, et technologue savant : les physiologues Ioniens étaient « habiles à inventer dans les techniques ».

Chez Thalès, l'usage du savoir mathématique n'est ni seulement contemplatif, ni purement abstrait ; il est analogique, appliqué, descriptif, concret : par une méthode de triangulation et de visée à partir de deux points du rivage, Thalès savait calculer la distance d'un navire en mer ; ceci suppose que le petit triangle symbolique, tracé sur le sable ou sur une plaque de bois avec des angles égaux et des longueurs proportionnelles à celles du grand triangle géographique constitué par le navire et les points de visée, est de même nature malgré le changement d'échelle ; le monde est continu, homogène ; réduction et amplification sont possibles à partir de la réalité perçue concrètement par contact et manipulation. Avec un rapport de réduction des milliers de fois plus grand que celui de la visée du navire ou du relevé de carte géographique, Thalès commence à faire la carte du ciel en employant un système de projection, grâce à un instrument analogue aux cadrans solaires en forme d'hémisphère dont le centre était matérialisé par un index. Anaximandre continue ce travail. Il ne s'agit pas là d'une pure connaissance théorique et contemplative, mais d'une représentation proche de la perception et qui retourne au réel vécu par la prévision qu'elle autorise ; le plus important des premiers événements scientifiques historiquement connus est la prédiction d'une éclipse de soleil par Thalès, avec, sans doute, l'aide des tables d'observations Assyriennes et Chaldéennes. La science naissante ne se détache pas encore d'une technologie constructrice de modèles et d'une métrologie concrète, rationalisant des procédés employés en divers pays, comme la construction de l'angle droit pour l'arpentage (théorème de Thalès).

A partir de cette base commune — postulat de la relation immédiate et vraie entre les ca-

pacités d'appréhension sensorielle et le réel — se développent des cosmologies ou cosmogonies toutes parentes entre elles, parce qu'elles cherchent l'élément primordial dont toutes choses sont issues ; cet élément est d'ailleurs primordial en deux sens complémentaires : il est la matière, l'étoffe des choses, engendrant par ses changements d'état tous les degrés de dureté et de fluidité, de chaleur et de froid, de consistance et de pénétrabilité, de lourdeur et de légèreté, de transparence et d'opacité qui se rencontrent dans le monde et font les différences entre les choses ; et par ailleurs l'élément primordial est source du mouvement, de l'énergie, du pouvoir de devenir qui a poussé le monde, qui a alimenté son devenir et se manifeste sous nos yeux dans l'intensité de la vie, dans le mouvement de la mer, des fleuves, dans le souffle du vent, dans la force de croissance des plantes et des animaux qui veulent vivre, qui tendent à se développer. En cela particulièrement la sensorialité complète est intégrée à la philosophie avec toute sa puissance et sa richesse de diversité. La nature, ce n'est pas seulement la matière comme étoffe des choses, mais aussi la fécondité du monde et son devenir capable d'engendrer les espèces ; c'est ce que l'Homme peut connaître par participation vitale, impliquant le concours de tous les sens ; la contemplation, la vision à distance, immobilise les choses ; la *Physis* est une croissance et une énergie qui anime les éléments et qui est, dans l'élément primordial, pouvoir de diversification et de développement ; la sensorialité est employée ici comme moyen de contact direct et de participation biologique : c'est elle qui se retrouve, comme complément concret du mécanisme atomiste, plusieurs siècles plus tard, dans l'inspiration de l'épicurisme latin chez Lucrèce, et qui reprend les images de fécondité et de génération de la Terre-Mère, les forces telluriques et l'invocation adressée à la Nature. L'eau de Thalès est d'abord l'élément de base, celui qui soutient la Terre flottant comme un navire ; mais elle est aussi l'état moyen de la matière, qui donne par condensation le sel et la terre dure, et par évaporation l'air transparent et léger, puis, au plus haut degré, l'éther, gaz lumineux dont sont faits les astres, ou plus exactement dont ils s'alimentent comme un feu qui mange des broussailles et avance sur le flanc d'une colline. Enfin, l'eau est primordiale parce qu'elle est la condition de toute vie, pour les animaux comme pour les plantes ; sans eau, il ne reste d'un vivant que le squelette, le « desséché » ; la vie pullule autour des sources, dans la moiteur des sous-bois ; le corps des êtres vivants est imprégné de liquides qui entretiennent la vie, sang et sève ; la semence animale est un liquide qui transmet la vie, qui possède un pouvoir fécondant, comme l'eau qui, tombant du Ciel mâle dans le sein de la Terre-Mère, la féconde et y fait naître les moissons. Les croyances mythiques des peuples habitant les

contrées semi-désertiques — agriculteurs ou pasteurs —, toujours soumis au besoin d'eau, s'intègrent à la cosmogonie rationnelle devenant, chez Thalès, la première cosmologie. Et cela est possible parce que la qualité sensible est reçue comme perception, au lieu d'être considérée comme subjective ; elle est aussi réelle et objective, pour les Ioniens, que la forme ou la relation ; les données des sens agissant par contact. — sensibilité tactile, thermique, gustative — et par épreuve active — perceptions kinesthésiques, sensations de plasticité, de résistance, de pulvérulence — sont considérées comme ayant une portée cognitive égale à celle des sens à distance, comme la vue qui nous donne les formes et les rapports spatiaux ; ces technologues et ces opérateurs donnent au devenir autant de réalité qu'à l'étendue ; la perception qualitative d'une altération a autant de densité et d'objectivité que la saisie d'une figure géométrique. La philosophie est le développement systématique du savoir dont la perception complète et plurisensorielle est la base.

Chez Anaximandre, la recherche de l'élément primordial — étoffe des choses et moteur du devenir — se perfectionne en se détachant du choix de l'un des états actuels de la matière : c'est le « sans-limite » (*απειρον*) qui remplace l'eau féconde et essentielle de Thalès. Anaximène, au contraire, revient au choix de l'un des éléments actuellement existants comme base de tous les états, et trouve dans l'air ce qui, par étapes de condensations et de refroidissements, donne la vapeur humide, les nuages, la pluie, l'eau, la terre et la glace ; par raréfaction et échauffement, l'air donne au contraire l'éther, le feu des astres ; ainsi, dans les théories élémentaires des cosmologies ioniennes apparaît une logique de la perception, une organisation des qualités sensibles ; les sens ne donnent pas seulement du divers, de l'hétérogénéité brute ; les qualités se rangent en séries continues, en dyades indéfinies mais progressives, comme les degrés de chaud et de froid, de sécheresse et d'humidité, de densité et de raréfaction, de transparence et d'opacité ; de plus, ces séries sont parallèles entre elles ; à l'extrême raréfaction correspond la chaleur, la lumière, la légèreté, la sécheresse ; à un degré moyen de condensation correspond le froid, l'atténuation de la lumière par la nébulosité, une moindre légèreté (les brouillards se traînent dans les vallées), et l'humidité ; plus bas encore, à l'extrême compacité correspond une grande densité, la dureté, et l'opacité complète de la terre et des pierres. Le monde s'ordonne géographiquement comme les qualités s'ordonnent en série pour les sens, car les agents naturels, comparables aux opérations techniques, agissent sur les états de la manière sélective : un tourbillon élève la poussière et les feuilles en laissant les pierres au sol, comme fait un crible ou un van ; l'eau boueuse dépose des sédiments or-

donnés comme par une opération humaine. La perception, et particulièrement la perception par contact et épreuve opératoire, est la base de la connaissance objective parce que les choses s'ordonnent, au cours de la cosmogénèse, en séries continues et cohérentes comme les séries qualitatives.

La physiologie ionienne, avec la confiance qu'elle accorde à tous les moyens humains de percevoir, et particulièrement aux plus concrets, aux plus proches des opérations quotidiennes, est la base de toutes les doctrines réalistes de la connaissance ; l'être humain n'est pas isolé des objets ; ce qu'il perçoit est réel, car la connaissance des objets apparaît dans la réciprocité des échanges réels entre l'opérateur et la matière d'œuvre qui devient objet ; la perception atteint la réalité de l'objet parce qu'elle se produit au cours de la genèse active de l'objet, qui est sa fabrication ; le sujet n'est pas à distance de l'objet, parce qu'en fait le sujet de la connaissance est l'opérateur, le fabricant de l'objet ; le Monde est perçu comme un ensemble d'objets construits, ordonnés, produits. De là vient, avec le réalisme et le postulat de la continuité, l'importance de la durée, de la genèse, comme dimension d'intelligibilité perceptive dans cette première philosophie de la Nature. De là vient aussi l'idée que dans la perception le semblable est connu par le semblable.

## 2) ECOLE ELEATIQUE, DOCTRINE PYTHAGORICIENNE, THEORIE PLATONICIENNE

Chez les Physiologues ioniens, la théorie de la connaissance est implicite ; elle devient explicite avec la critique des Eléates, Parménide et Zénon qui, au lieu d'ordonner harmonieusement tous les modes sensibles d'appréhension du réel, séparent « comme d'un coup de cognée » apparence et réalité, devenir et être, illusion mouvante et savoir inconditionnel. Cette dualité radicale apparaît très fermement chez Parménide, qui décrit le Monde comme connu par révélation, et n'accompagne pas les sens dans la voie trompeuse de l'opinion et du devenir. Zénon, au lieu de remplacer, comme Parménide, la physiologie perceptive par une métaphysique dogmatique de l'Un immo­difié et de l'Être sans relation — le Sphairos —, manifeste l'impossibilité d'un savoir objectif par la subordination du contenu du savoir au point objectif par la subordination du contenu du savoir au point de vue du sujet connaissant ; la connaissance, et particulièrement celle du mouvement, est relative aux repères que choisit l'observateur, d'où résulte une impression de contradiction perceptive et logique quand les repères sont changés (comme le prouve l'argument du stade). Dans l'attitude critique et pour l'esprit qui raisonne, c'est la perception spontanée du changement et des processus impli-

quant la durée qui est la plus fragile, parce qu'elle est peut-être la plus primitive. La critique éléate constitue le premier coup porté au réalisme perceptif complet de la philosophie de la nature, et peut-être aussi la première séparation entre une recherche réflexive et une intention scientifique ou technique.

Ce resserrement après un large accueil fait à tous les modes de la sensorialité, cette attitude hautement sélective et partiellement pessimiste faisant suite à la découverte optimiste d'une source libre du savoir pour l'Homme se retrouve dans la pensée des Pythagoriciens et chez Platon ; tout ce qui, dans le rapport au monde, est le plus sensible, le plus concret, le plus chargé de qualité et d'affectivité se trouve rejeté au profit du formel et de l'immuable, du relationnel et de l'intelligible. Ni Pythagore, ni Platon ne sont des opérateurs, des architectes, des artisans ; ils contemplent et s'isolent dans le loisir méditatif, fondant des groupes ésotériques et réservant leur enseignement ; dans leurs doctrines, l'importance de l'éthique montre que le Monde compte moins que l'Homme.

Pour Pythagore et pour Platon, les aspects de la perception qui deviennent les modèles de la connaissance vraie sont inverses de ceux qui avaient été choisis par les Physiologues ioniens : ce sont les aspects les moins qualitatifs, les plus abstraits, les plus purement symboliques, et aussi les plus stables ; particulièrement, les sens permettant la perception à distance, audition et vision, sont aussi les plus susceptibles de recevoir une éducation et de saisir formes et rapports ; de ces sens encore, ce qui est retenu n'est pas le contenu qualitatif et concret — timbre des sons, couleurs — mais les seules structures, accords et formes ; d'un seul coup, la philosophie, qui s'était d'abord intéressée à la perception des éléments, au-dessous du niveau des objets, franchit sans s'y arrêter le niveau des objets pour arriver à celui des symboles et des rapports. Là, les « Amis des Idées » organisent une combinatoire abstraite excluant le devenir, rejetant la qualité, se déiant de la sensorialité, et cherchant ensuite à redescendre vers la connaissance des objets, pour les interpréter à partir de ces relations symboliques et abstraites plus générales et considérées comme antérieurement données.

Une légende montre Pythagore entendant, au cours d'une promenade au quartier des forgerons, tinter des enclumes dont les sons formaient un accord musical : les dimensions des enclumes se révélèrent mesurables par des nombres entiers et petits ; par ailleurs, à l'époque de Pythagore, les luthiers savaient que des cordes de même poids par unité de longueur, également tendues, donnent des sons dont les hauteurs sont inversement proportionnelles aux longueurs. Cette loi se retrouve dans l'étude des cavités résonantes où le corps vibrant est l'air. Ainsi, le rapport perceptif

entre deux objets — l'accord ou la dissonance des sons qu'ils produisent comme oscillateurs — peut être prévu et compris par l'analyse du plus formel et du plus abstrait de leurs caractères, la dimension géométrique. Au-dessus du sensible, au-dessus des objets particuliers pris dans leur individualité concrète, un savoir formel, par l'intermédiaire de la mesure, s'élève à une combinatoire abstraite de symboles donnant la clef de tous les rapports entre les choses. La perception des accords et de l'harmonie est déjà symbolique ; elle invite l'intelligence à prendre possession des lois des choses par l'arithmologie ; chaque objet a un nombre, et ses possibilités d'accord avec les autres objets sont contenues dans les rapports entre son nombre propre et les nombres propres des autres objets. Grâce à la correspondance privilégiée entre les lois de l'acoustique physique et la perception de l'harmonie, prise comme paradigme de l'intelligibilité recouvrant le sensible, la mathématisation du monde apparaît comme possible ; ce qui compte, ce n'est plus l'objet, le concret qualitatif de chaque perception, mais la formule symbolique des rapports abstraits et secrets entre les êtres ; pour les initiés, les nombres rendent compte des êtres.

Or, les nombres des Pythagoriciens ne sont pas exactement les nombres arithmétiques, purs instruments de l'opération d'addition, de soustraction, de division, de multiplication : ce sont des nombres géométriques, c'est-à-dire des structures stables et individualisées ; le quatre n'est pas seulement le nombre obtenu en ajoutant une unité au trois ; il est « le quaternaire », la « tétrade », qui possède des propriétés originales. La monade est une structure ponctuelle, la dyade une structure linéaire, la triade une structure de surface, la tétrade une structure de volume, symbolisable par le tétraèdre ; c'est pour la connaissance supérieure des initiés, les nombres correspondent aux structures et aux significations les plus cachées mais aussi les plus stables du réel ; les nombres se classent en espèces et en familles selon leurs propriétés internes (divisibilité, nombre le premier, pair ou impair, carré parfait...) ; pour expliquer le réel il faut d'abord comprendre les relations secrètes des nombres structuraux.

Ainsi se développe, pour la première fois dans le monde grec, un emploi des schèmes les plus abstraits de la perception (symboles, significations, structures) qui crée une dualité, une distinction verticale de niveaux, en donnant à la philosophie une tournure initiatique, ésotérique, et orgueilleuse : la spontanéité primitive de la sensorialité complète et de la connaissance opératoire quotidienne est rejetée comme une impureté ; au lieu de participer au devenir, il faut inviter l'homme supérieur à l'isoler dans l'apprentissage (par révélation) des structures les plus hautes de l'intelligibilité contemplative. Ensuite, devenu un sage,

le savant initié contemple de haut le devenir et perçoit d'une seule vue, comme un panorama où seules se détachent de vastes unités, la nécessité universelle des accords et des guerres ; au niveau des objets et des individus, ce n'est qu'agitation et désordre apparent : les mortels égarés vont de-ci de-là « comme des cylindres », selon l'expression des *Vers d'Or* ; mais, pour le sage qui sait, l'ensemble des mouvements aléatoires prend sens, vu de plus haut, perçu de plus loin ; il est saisi comme harmonie selon la Loi.

On ne saurait trop insister sur le fait que cette *mise en perspective* ou cet arrangement en langage harmonieux de structures significatives et cachées va de pair avec un changement d'échelle : le sage pythagoricien laisse la perception comme commerce avec les objets dans l'échange opératoire, dans la manipulation vulgaire, pour s'élever radicalement au-dessus de ce par quoi la perception est réception d'information, accueil de diversité, rencontre de contingences, ouverture aux occurrences que le présent apporte, et mouvement intentionnel vers le proche avenir. Il s'installe dans les universaux, qui ne changent pas, et peuvent s'appliquer à tout mode d'occurrence, pourvu que la participation spontanée en soit d'abord exclue ; sa perception compréhensive correspond à l'ordre de grandeur qui est au-dessus des objets et des individus, et où les variations aléatoires se neutralisent ; dans l'ordre humain, cette stabilité située plus haut que les vies individuelles est celle de la cité, des lois, des constitutions. Le sage aspire ainsi aux fonctions suprêmes de la cité ; il devient le politique qui gouverne selon le « serment » donné à l'origine et qui empêche les lois de se dégrader au cours du devenir, grâce à une autorité inflexible et aristocratique qui s'impose au peuple en s'écartant de lui ; le devenir n'est accepté que sous forme cyclique et réglée, car tout le savoir et l'ensemble des formules sont posés à l'origine comme des *a priori*.

Dans la doctrine de Platon apparaît aussi la volonté de remonter, à partir de la spontanéité de l'expérience du sensible et du perçu, à l'inconditionnel préalable grâce auquel l'expérience sensible a un sens ; les contradictions du sensible sont utiles parce qu'elles mettent l'âme à la question et l'empêchent de se contenter de la perception primitive des objets, qui n'est qu'illusion ou tout au moins image déformée du réel ; les contradictions du sensible contraignent l'âme à se ressouvenir de ce qu'elle a purement et directement vu avant de se réincarner dans un corps ; avant de tomber dans la génération et la corruption, l'âme, qui est sœur des formes, a contemplé les archétypes réels et immuables, situés au-delà de la sphère des fixes, sur lesquels le Démonstrateur du Monde sensible a réglé son action, comme le peintre qui, de temps en temps, lève les yeux vers son modèle

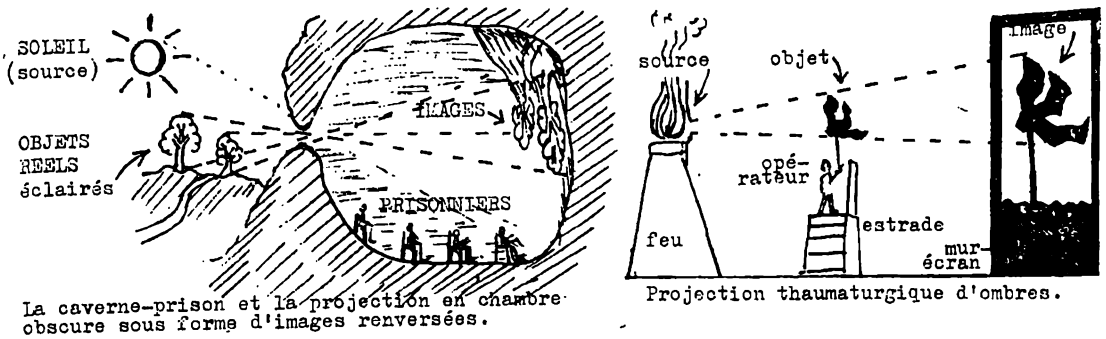
pour tracer une image ressemblante. Les objets sensibles, ici-bas soumis au devenir, sont en fait des copies partiellement dégradées des archétypes ou formes ; percevoir un objet, le connaître réellement, c'est se rappeler l'idée dont il est une copie, c'est reconnaître à travers lui la forme suprêmement réelle dont il est une reproduction, à laquelle il renvoie ; les objets, les corps, sont des signes, à partir desquels l'âme doit remonter au principe inconditionnel ; la connaissance, qui est en fait une reconnaissance, fait en sens inverse le trajet qui a été accompli dans l'acte démiurgique ; il existe différentes voies pour remonter à l'un et à l'inconditionnel — dialectique érotique, ascèse mathématique... — mais toutes sont des ascensions qui, à partir du multiple et du devenir, constituent un retour, une conversion vers les principes d'où le sensible procède.

L'intuition première et dernière des principes est, chez Platon comme chez les Pythagoriciens, définie par analogie avec les perceptions données par les sens agissant à distance de l'objet : l'usage de ces sens n'implique pas, en effet, d'opération constructive, d'action manipulatrice, de participation vitale qui lie le sujet au sort de l'objet ; elle autorise et même implique le recueillement, l'immobilité attentive du sujet qui écoute ou observe sans bruit ni mouvement : pour les sens à distance, la perception la meilleure est une perception en repos, dans l'attitude de la contemplation qui respecte l'objet ; les sens qui agissent par contact ne respectent pas leur objet, car ils l'explorent et le manipulent ; l'ordre de grandeur naturel et spontané de leur meilleur exercice est celui du manipulable, de ce qui est plus petit que le corps humain ; ils sont dépassés par un objet de grandes dimensions ; au contraire, la perception qui s'exerce par les sens à distance trouve ses meilleures conditions dans un certain recul grâce auquel l'ensemble d'une réalité se présente d'un seul bloc et de manière homogène, sans offusquer le sujet par l'extrême proximité d'un premier plan déformant la perspective d'ensemble. Pour Platon, le modèle de l'intuition parfaite est la vision en repos d'une structure immobile, complète, comme celle des constellations. La connaissance vraie est connaissance d'une totalité prise en son unité complète et indivisible, comme celle de la sphère des fixes, ou mieux encore celle des archétypes. Toute la réalité, toute l'information se trouvent données à l'origine et avant le devenir ou la multiplicité, dans l'unicité du modèle ; l'action ne résulte pas d'une connaissance inductive ; elle explicite seulement un savoir immanent à l'âme ; si le tisserand vient à briser une navette, il en taille une autre non pas en fixant les yeux sur les morceaux de la navette brisée, mais en se guidant sur l'*eidōs* de la navette qu'il a en lui.

C'est pourquoi la théorie de la connaissance,

chez Platon, est parallèle à une doctrine de la perception des formes aux schémas comme signification des objets. A partir d'un réel premier et unique, par exemple d'un coin servant à battre monnaie, il est possible de faire une série indéfinie de copies ; mais aucune des copies n'est aussi parfaite que l'original ; le mouvement qui va de l'original à la copie est irréversible selon l'ordre de l'être ; il ne l'est que par le connaître ; l'âme qui a vu le coin-archétype le reconnaît dans les pièces de monnaie qui en sont issues, et c'est grâce à cette vision première que toutes les pièces issues d'un même coin sont perçues comme parentes entre elles ; elles sont parentes par participation au modèle unique ; ce par quoi elles sont perceptibles comme pièces de monnaie, c'est ce qu'elles tiennent du coin dont elles procèdent ; autrement dit, l'objet est seulement symbole et porteur de signification ; il ne possède pas en lui-même et dans son individualité tout le cours de son explication et de la connaissance que l'on en peut, même perceptivement, acquérir ; les objets sont porteurs d'essences, mais ils ne possèdent pas leurs essences ; ils ne les ont que par participation : c'est cette transcendance des significations par rapport aux objets qui rend possible la dialectique par les changements successifs de plan qu'elle autorise au cours de la remontée vers les principes inconditionnels.

Aussi, un tel système n'est proprement réaliste que pour les formes et les structures, pour les ensembles et les lois de totalité ou les formules cycliques de devenir selon la règle de la Grande Année ; le divers et le multiple sont traités comme des images qui se trouvent à des degrés plus ou moins éloignés de la réalité, selon des formes complexes de médiation et de procession. Le multiple et le devenir sont des occasions de perte d'information, d'altération, au cours des copies successives et des projections analogiques de plus en plus floues. L'Homme dans la spontanéité du devenir, selon le mythe de *La République*, est comparable au prisonnier enchaîné au fond d'une caverne, les yeux tournés à l'opposé de la mince ouverture d'entrée par où vient le jour. Dans cette prison souterraine, chaque prisonnier, avec ses compagnons de captivité, organise des concours pour deviner quels sont retentiront et quelles silhouettes passeront sur le mur du fond. C'est le phénomène de la chambre obscure, qui donne les images renversées des objets éclairés se trouvant à l'extérieur, images d'autant plus lumineuses, mais aussi d'autant plus floues, que l'ouverture est plus grande ; c'est encore, partiellement, le schéma de la projection agrandie des ombres sur un mur-écran dans les spectacles de thaumaturgie, à partir d'une source lumineuse et de figures en bois promenées sur une estrade par des opérateurs ; ce qu'il y a de commun à ces deux modes de perception, c'est qu'ils supposent que le sujet tourne, involontairement



comme le prisonnier, ou volontairement comme le spectateur, le dos au réel, aux archétypes, c'est-à-dire aux choses — objets ou figures en bois — et à la source de lumière — soleil hors de la caverne ou grand feu qui flambe derrière l'estrade des thaumaturges —. Non seulement le prisonnier et le spectateur tournent le dos aux modèles et à la source, mais ils croient que ces images floues et renversées ou ces ombres gigantesques mais imprécises sont la vraie et seule réalité ; il se passionnent pour elles. Pourtant, l'acte philosophique consiste à se détacher et à sortir, à remonter vers l'ouverture de la prison et à affronter les choses réelles et la lumière éblouissante du soleil qui est le principe de la projection. Quand le prisonnier, devenu savant et sage, redescend vers ses compagnons pour les délivrer, il peut être mal accueilli, et il risque sa vie, comme Socrate, en leur faisant connaître la réalité au lieu de l'illusion dégradée ; car l'homme qui vient de sortir de la caverne souffre et croit d'abord avoir perdu la vue lorsqu'il reçoit directement la lumière du soleil. La philosophie demande que l'on considère les objets comme des copies, et que l'on se tourne avec l'âme tout entière vers les modèles (les formes, ou « idées ») et vers la source unique qui les éclaire, comme le Soleil éclaire les sensibles : le Bien.

Cette théorie de la perception inconditionnelle — première et dernière — des modèles s'épanouit dans un système du monde analogique et paradigmatique ; puisque les objets sont des symboles, des porteurs de signification, la connaissance d'un sous-ensemble du monde permet de pénétrer dans l'intimité d'un autre sous-ensemble ayant les mêmes rapports internes, c'est-à-dire présentant la même structure ; la taille et le nom vulgaire d'une réalité déterminée importent peu ; c'est la structure seule qui compte pour la connaissance ; si la cité est l'analogie de l'individu, et s'il est plus facile de percevoir les rapports entre les classes que les rapports entre la tête, le cœur et le ventre, il faut étudier d'abord la cité, et se servir de la cité comme d'un « grand exemple » pour saisir ce qu'est l'individu ; cet emploi de l'analogie, fondé sur l'identité des rapports constituant une réalité, suppose que le transfert, avec changement d'ordre de gran-

deur, est légitime ; ce qui fait l'essence d'une chose, c'est sa structure.

Il est naturel qu'une telle systématisation du Monde aboutisse à accorder un privilège de réalité aux ensembles stables et vastes ; le platonisme aboutit à une théorie politique rigide, aristocratique et intégriste, où toutes les réalités individuelles et particulières doivent s'intégrer dans le plan d'ensemble selon des lois fixes ; les unions, la composition des classes, la procréation, se trouvent subordonnées au maintien de la constitution, de la structure de la cité dont le philosophe-magistrat est le gardien ; le devenir est accepté seulement comme devenir réglé, et il est supposé cyclique ; le philosophe a charge de découvrir puis de maintenir — au besoin par le mythe — la formule optimum de la cité.

Chaque groupe de doctrines a eu une longue postérité ; après les Physiologues ioniens, les Epicuriens grecs et Lucrèce ont développé une philosophie de la Nature donnant une large place aux qualités sensibles et au devenir ; la théorie des éléments se trouve aussi dans les écoles médicales ; inversement, la recherche des formes pures, la réduction de la perception aux rapports et aux structures immuables se développe, après Pythagore et Platon, dans la tradition néoplatonicienne et néopythagoricienne ; en un certain sens, elle se manifeste chez Plotin, et un aspect — méthodique — de refus de la sensorialité spontanée est présent chez Saint-Augustin. Par leur franche opposition, ces deux familles de doctrines ne révèlent pas seulement les « Fils de la Matière » et les « Amis des Idées » ; nées en un temps où la perception, étant le seul mode de connaissance, ne pouvait être comparée à rien d'autre, si ce n'est aux mythes et aux croyances collectives, elles manifestent en fait une véritable analyse du contenu de la perception ; les Formes contre la sensorialité qualitative, c'est une perception contre une perception, la perception à distance, par audition ou vision, contre la perception par contact, et la contemplation théorique et détachée du tableau de l'univers dans le loisir savant contre l'action manipulatrice effectuant la genèse de l'objet ; pour Pythagore et Platon, le réel est *a priori*, il est déjà constitué dans sa structure avant la prise d'information perceptive qui le respecte, alors que pour les Physiologues



ioniens le réel prend forme au cours de l'opération de manipulation qui donne aussi connaissance, dans le premier cas, le devenir est négatif, il peut seulement multiplier et altérer ; dans le second cas, il est positif : la genèse est une formation, une croissance ; les objets se constituent.

Ce choix primordial est celui des termes extrêmes, des ordres de grandeur infime et suprême, au-dessous et au-dessus de tout objet existant : les Physiologues ioniens sont conduits à chercher à saisir l'élément absolument primordial, sans limite ni détermination, *to apeiron*, capable par là-même de devenir toutes choses : cette tendance aboutit, à l'étape suivante, chez les Epicuriens, à la fuite vers l'ordre microphysique de grandeur, au-dessous de toute sensation possible, dans les atomes, plus petits que les grains de poussière. Chez les « Amis des Idées », il faut aller plus haut que les objets, pris comme simples mots d'un

langage dont la signification est transcendante ; dans son mouvement de remontée, la recherche des vraies structures fuit vers l'ordre de grandeur du cosmos, en dépassant même la cité trop petite et trop périssable : les Stoïciens veulent percevoir l'harmonie de l'univers ; le sage est celui qui a réalisé la *syntonia* avec le rythme de l'univers, vu comme un grand être vivant en lequel réside le sens de tout le devenir et auquel il faut s'unir de volonté ; l'Homme n'est que microcosme, l'Univers seul est macrocosme, grand organisme qui rend compte de toutes les réalités particulières et se trouve divinisé dans la formule panthéistique. Epicurisme et Stoïcisme constituent l'aboutissement de la dichotomie première qui a séparé les ordres de grandeur du perçu ; ils s'opposent comme l'atome, plus petit que le grain de poussière, et le cosmos, plus grand que les empires : l'atome se meut sans fin selon le hasard, le cosmos est déterminé.

## B. — LE SCHEME HYLÉMORPHIQUE CHEZ ARISTOTE : SENSIBLES PROPRES, SENSIBLES COMMUNS, SENSIBLES PAR ACCIDENT

### 1) PRINCIPE GENERAL

Aristote élabore une véritable étude de la perception, et la situe résolument au niveau moyen de la saisie de l'objet, sans accorder de privilège à la sensorialité, comme les Physiologues ioniens, ou aux significations, rapports et structures, comme les Pythagoriciens et Platon ; cette synthèse, qui manque vraiment la première étude *psychologique* de la perception, après les prises de position et les choix logiques de ses devanciers, a été rendue possible parce qu'Aristote a placé dans le sujet ce que ses devanciers mettaient dans l'objet.

En effet, Aristote accepte à la fois la réalité du devenir et celle des formes ; mais la *physis* n'est pas seulement dans la transformation des éléments, dans leurs changements de phase saisis et éprouvés par les qualités sensibles ; elle se produit au cours de la perception, par le passage de la puissance à l'acte ; la perception est une opération commune du sensible et du sentant ; il existe dans l'âme un devenir positif ; la perception est une actualisation. Par ailleurs, les formes aussi sont dans l'âme et dans les objets ; elles sont dans les objets, dans les êtres, et non au-dessus des êtres, comme le pense Platon ; Aristote critique vivement (en particulier dans la *Métaphysique*, livres M et N) la théorie des « idées » séparées, qui soulève d'insurmontables difficultés lorsqu'il faut expliquer la participation ; c'est chaque individu qui a sa forme en lui-même ; ce cheval a en lui la forme du cheval ; il ne faut pas rechercher au-dessus de lui une Idée du cheval auquel il participerait ; la forme d'un être est sa fonction ; elle est son âme, la

fin par rapport à laquelle il est organisé : si l'œil était un animal indépendant, son âme serait la vision. Comme chez Pythagore et Platon, la forme d'un être est bien ce qui lui donne sens, ce qui permet de le saisir comme réalité ordonnée, et pas seulement comme matière ; mais, pour Aristote, ce qui donne sens et signification à un être n'est ni extérieur ni supérieur à l'être lui-même ; c'est sa fonction, ce que l'être accomplit et réalise à l'état d'*entéléchie*, de pleine actualisation ; l'âme est la forme du corps, ce qui unifie et fait converger les opérations particulières de tous les organes dans une finalité et une activité uniques. L'organisme, qui est l'individu, le « tout-ensemble » (synolon) de forme et de matière, est pour Aristote le modèle de l'objet.

Dès lors, on comprend qu'Aristote ait pu fonder une théorie à la fois nouvelle et capable de réunir les aspects opposés des doctrines de ses devanciers ; logiquement, la perception est la rencontre d'un objet par un sujet ; mais en fait, l'objet est un organisme, et le sujet aussi est un organisme ; ils ont l'un et l'autre une forme, sont l'un et l'autre capables d'un devenir positif, d'un passage de la puissance à l'acte ; l'âme du sujet est « le lieu des formes » ; il n'est pas nécessaire de supposer qu'elle les contient déjà parce qu'elle les aurait perçues par l'œil de l'âme avant l'incarnation ; elle peut les recevoir, les former par actualisation dans l'expérience. Les formes, les rapports peuvent être en quelque mesure le résultat d'un devenir, d'une actualisation, et ne sont pas toujours antérieurs à l'expérience, à l'activité du vivant ; la *physis* est aussi dans l'Homme, dans son âme, et pas seulement dans

les éléments. Cette hypothèse est très neuve et très forte ; elle est le fruit du savoir biologique d'Aristote, de son étude des corrélations entre l'anatomie et la physiologie des vivants. Pour bien la comprendre, il faut insister sur le contenu de la notion de virtualité, de potentialité, qui est bien plus que la simple possibilité logique ; la potentialité, c'est la force devenue tendance du vivant, tension orientée, désir, aspiration ; la *physis* ionienne, avec la matière et la sensorialité, est entrée dans le vivant, qui contient aussi la forme, comme finalité unifiée de l'ensemble en devenir.

## 2) LES SENSIBLES PROPRES

Pour Aristote, la perception complète se fait de trois manières, à trois niveaux. Le premier est celui des *sensibles propres* : dans l'âme, le sensible passe à l'acte, mais sans transport de matière ; de même que le sceau d'or ou d'argent ne transmet à la cire que la forme de l'empreinte et non l'or ou l'argent, de même, le sensible ne donne à l'âme que sa forme ; les sens possèdent donc la sensation en puissance, et cette sensation s'actualise grâce à l'opération commune du sentant et du senti ; la puissance est la capacité des contraires, par exemple du blanc et du noir pour la vision (*De l'Âme*, chapitre II) ; Aristote insiste sur cette notion de puissance, car le mot peut être pris en deux sens (que nous nommerions peut-être aujourd'hui un sens faible et un sens fort) : l'enfant est un général en puissance, car il est possible qu'il devienne général ; un homme instruit, énergique, adulte et capable est un général en puissance, car il a réellement en lui tout le savoir et toutes les forces nécessaires pour agir comme général ; c'est ce que l'on pourrait nommer la puissance au sens fort, très différentes de la simple possibilité logique. Or, c'est bien au sens fort que l'on doit prendre « puissance » lorsqu'il s'agit du passage de la puissance à l'acte dans la perception. En effet, Aristote (*De l'Âme*, II, 5) prend comme exemple d'opération commune, avec passage de la puissance à l'acte, le feu, qui est opération commune du comburant et du combustible ; aucune de ces deux réalités, isolées, ne peut brûler ; mais l'air et le bois, pris ensemble, peuvent brûler ; cet exemple est capital, car il montre combien la notion de puissance, au sens fort, dépasse la possibilité logique, avec laquelle la tradition post-aristotélécienne l'a partiellement confondue ; dans la puissance, il y a quelque chose de ce que nous nommerions énergie potentielle d'un système, en termes de Physique ; le système constitué par le comburant et le combustible, avec l'affinité de ces deux corps l'un pour l'autre, est un système métastable, qui conserve son énergie potentielle jusqu'au passage à l'actualisation, qui est ici la combustion. Dans les vivants, la relation hylémorphique est aussi partiellement métastable ; elle contient tendance et tension. Or, il semble bien que, parmi les notions qui sont employées de nos jours,

ce soit celle de métastabilité qui se rapproche le plus de la puissance aristotélécienne lorsqu'il s'agit de rendre compte de la sensation. Par ailleurs, le passage de la puissance à l'acte, quand il s'agit de l'être vivant (« pour tous les êtres dont la constitution est naturelle », *De l'Âme*, II, 4), comporte limite et proportion de la grandeur comme de l'accroissement ; ces déterminations relèvent de l'âme, de la forme plutôt que de la matière ; lorsque seuls agissent les éléments, sans âme, les limites n'apparaissent pas : le feu est un élément qui se nourrit et s'accroît, et certains philosophes, dit Aristote, ont pensé trouver en lui la cause opérative tant chez les plantes que chez les animaux ; mais en fait le feu n'a pas de limites : il se nourrit de tout le combustible, lorsque combustible et comburant sont l'un et l'autre présents. Pour l'âme, le passage de la puissance à l'acte est un passage à l'activité en partant de l'inaction, ce qui fait que les rôles d'objet et de sujet ne sont pas absolument symétriques dans l'opération commune : « L'aliment pâtit sous l'action de l'alimenté, et non celui-ci sous l'action de l'aliment ; de même que ce n'est pas le charpentier qui pâtit sous l'action de la matière, mais bien cette dernière sous l'action du charpentier, le charpentier, lui, passant seulement à l'activité, en partant de l'inaction ». (*De l'Âme*, II, 4, 416 a). Dans la sensation, l'organe sensoriel est mû, mais il n'est pas pourtant seulement passif ; il ne reçoit pas la matière, car la sensation est un changement d'état de la faculté sensible (*De l'Âme*, II, 5) ; l'opération commune du sentant et du senti est rendue possible par le milieu, ou intermédiaire, qui est un continu s'interposant entre le sensible et l'organe sensoriel ; dans la vision, le milieu est le diaphane, qui est mû par la couleur et meut l'organe sensoriel ; dans l'audition, le milieu est l'air, qui est mû par la source sonore et meut l'oreille. Les propriétés des corps sonores peuvent s'expliquer, selon Aristote, par la manière dont ils sont en rapport avec l'air ; un corps très petit, ou un corps mou, ne peut mouvoir l'air, sauf si l'air est emprisonné brusquement, ou libéré brusquement ; par contre, les corps creux peuvent aisément mouvoir l'air ; les sons qu'ils produisent sont en rapport avec les dimensions de leurs cavités. Tous les sens sont, par l'intermédiaire du milieu, des espèces de toucher. Par la sensation, l'âme a bien la puissance de recevoir en elle les formes sensibles sans leur matière (*De l'Âme*, II, 12) ; le semblable connaît seul le semblable ; l'âme devient ce qu'elle perçoit ; elle est toutes choses, la forme de la pierre, de la maison ; la qualité sensible est dans l'âme, et les formes sont dans l'âme, qui est le lieu des formes (τοπος των ειδων) ; l'acte de ce qui meut (le sensible) se produit dans ce qui est mû ; l'acte de l'objet sensible et l'acte de la sensibilité se passent donc tous deux dans l'être qui sent (*De l'Âme*, III, 2, 6).

### 3) LES SENSIBLES COMMUNS ET LES SENSIBLES PAR ACCIDENT

Si la qualité sensible est déjà opération commune du sensible et du sentant, à plus forte raison cette activité se manifeste au second niveau, qui est celui des *sensibles communs*; le sens commun a son siège dans le cœur; il est ce par quoi nous jugeons que le blanc n'est pas le doux, que le noir n'est pas l'amer; le sens commun effectue une comparaison entre les données des divers sens; il est le principe de toutes les sensations, voit par la vue, touche par le toucher, centralise toutes les données de tous les sens venant des sensibles propres, les compare et les combine; c'est lui qui est présent à toutes les sensations particulières et en extrait les sensibles communs, ces qualités générales que chaque sens n'aperçoit que sous un certain côté, mais qui appartiennent à tous: mouvement, repos, étendue, figure, nombre, unité. Nous dirions aujourd'hui que le sens commun saisit les objets et leurs rapports, leurs mouvements, les ensembles qu'ils forment. Enfin, il existe une troisième espèce de sensibles, les *sensibles par accident*: voir du blanc et dire « c'est le fils de Callias », c'est attribuer une qualité à un être; une telle opération d'attribution est rendue possible par le fait que déjà, dans l'expérience, le blanc et le fils de Callias ont été présents ensemble; il suffit après que le blanc apparaisse pour que le fils de Callias soit perçu; c'est le cas du bruit que l'on entend dehors et qui est perçu comme bruit d'un cheval, parce que déjà le cheval a été perçu avec cette qualité de bruit: on entend un cheval, on voit le fils de Callias, et pourtant les organes des sens ne reçoivent qu'un bruit ou une couleur. C'est là qu'intervient la possibilité d'erreur, erreur d'attribution d'une qualité à un objet et non à proprement parler erreur des sens; cette attribution partiellement conjecturale, fondée sur l'expérience préalable, donc sur un apprentissage, recèle un risque d'erreur parce que les associations antérieures de qualités remplacent l'activité du sens commun, ne pouvant ici s'exercer à cause de l'unicité du sensible propre (son, couleur). Très précisément, c'est la perception que nous nommerions aujourd'hui perception d'objet, ou reconnaissance d'objet à partir d'un unique stimulus, qui est la plus grande source d'erreur. C'est sur ce point que se manifeste avec le plus de fermeté la différence entre l'usage de la perception comme mode de connaissance chez Platon et chez Aristote: Platon demande précisément à la perception de s'élever au-dessus du sensible et de saisir dans le sensible les symboles et les signes qui permettent à l'âme de remonter vers les êtres; Aristote ne méconnaît pas les cas où il suffit d'une qualité sensible, fugace et rapide, pour évoquer un ensemble cognitif plus vaste et plus stable, plus riche en savoir et en structure, un faisceau permanent de propriétés complexes

et durables, un objet; mais Aristote traite cette relation d'évocation symbolique, de signification, comme le résultat d'une association dans l'expérience du sujet, et non pas du tout comme une évocation d'un savoir inconditionnel d'espèce plus haute; la véritable saisie du réel, celle qui ne trompe pas, c'est l'opération commune, dans le cas des sensibles propres et dans l'opération du sens commun; dans la saisie des sensibles par accident, il s'effectue pour ainsi dire un débordement de la donnée sensible par l'attribution qu'effectue le sujet, et ce débordement est cause d'erreur, bien loin de constituer un changement de plan qui introduit au vrai savoir enfoui dans l'âme.

### 4) THEORIE INDUCTIVE DE LA CONNAISSANCE CONCEPTUELLE

La doctrine aristotélicienne de la perception introduit dans la réflexion philosophique une théorie inductive de la connaissance: rien n'est dans l'entendement qui n'ait auparavant été dans les sens; la connaissance, venue de la perception, est *a posteriori*; toutefois, la perception n'est pas passive, elle est opération, ce qui fait que l'âme n'est pas contraire de considérer comme seules réelles les qualités révélées dans la rencontre des sensibles propres; les sensibles communs sont aussi réels; à partir d'eux, un savoir abstrait et cohérent peut être édifié par l'intellect agent; ce qui est vrai de l'intellect agent est déjà vrai de la sensation; même dans la sensation, l'âme n'est pas passive; ce qu'elle reçoit, ce n'est pas une matière, mais, comme nous le dirions aujourd'hui, une information, un signal, transmis par le milieu, et venant du sensible; autrement dit, il n'y a pas une différence absolue de nature entre la saisie des sensibles propres et celle des sensibles communs. Ceci est conforme au système physique et métaphysique d'Aristote qui suppose que toute matière peut être forme pour des matières inférieures à elle, et toute forme matière pour des formes plus hautes; la perception est perception non dans l'absolu, mais pour un individu, pour un organisme, dans le *hic et nunc*. Aristote est le premier à avoir jeté les bases d'une étude psychologique de la perception, parce qu'il est le premier auteur ayant dégagé l'originalité de ce que l'on nomme aujourd'hui une réception d'information, processus essentiel de la perception. Aristote, en étudiant les êtres vivants, avait compris que l'information, le message, sont une réalité distincte du support (il n'y a pas de rapport entre la dimension de la graine et les caractères de l'arbre qui en sortira) et qui s'actualise dans le vivant en dirigeant sa croissance; la sensation, comme la génération qui est un transfert d'essence sous forme de semence, est une opération commune qui ne pourrait exister ni par le seul sensible, ni par le seul sentant: l'organe des sens, par lui-même, reste vide et infécond; l'œil ne se voit

pas lui-même. Sans chercher à réinterpréter la doctrine d'Aristote à la lumière des recherches actuelles, il est possible de dire que la force de sa doctrine de la perception vient

de ce qu'elle est envisagée comme une fonction, une faculté, un processus biologique qui se comprend par le rapport de l'organisme et des objets qui l'entourent.

### C. — PRÉOCCUPATIONS ETHIQUES; SENSATIONS ÉLÉMENTAIRES (EPICURISME) ; PERCEPTION DU COSMOS (STOICIENS) ; CRITIQUE DE ST-AUGUSTIN

Après Aristote, cette synthèse très élevée des deux inspirations opposées — celle de la physiologie des éléments et celle des formes séparées — est progressivement abandonnée au profit de préoccupations éthiques ; le savoir désintéressé cède le pas à des préoccupations normatives, et la théorie de la perception, au lieu d'être la base objective d'une étude de la connaissance, en devient seulement un maillon, dans une conception systématique et doctrinale, essentiellement *morale* : il s'agit ou bien de montrer que l'Homme doit se fier exclusivement à la sensation, sans préjugés ni croyance (dans l'Epicurisme) ou bien d'affirmer que la vraie perception est celle des plus hauts ensembles, et qu'elle est réservée au sage qui a su faire effort assez pour se tendre et entrer en accord de résonance avec l'harmonie de l'Univers, dans le Stoïcisme. Dans l'Epicurisme, le choix de la sensation la plus élémentaire marque une volonté de libérer l'individu de toute implication collective et le présent de toute interférence avec les autres moments du temps, sous forme de mémoire ou d'imagination : la sensation pure est une technique de discontinuité radicale et de réduction, visant à faire de la sagesse une existence en quelque manière insulaire, indépendante de ce qui l'entoure, de ce qui la précède, de ce qui la suit, consistant en elle-même dans la possession de l'ataraxie. A l'opposé, le Stoïcisme choisit l'aspect le plus actif et le plus volontaire de la perception comme fondement de la connaissance, celui qui manifeste le mieux le rôle du sujet, parce que le Stoïcien cherche la sagesse dans la connaissance de l'ordre du monde — donc du mouvement des plus vastes ensembles — afin d'y adhérer par sa volonté : c'est une morale de l'intégration au prix du sacrifice de tous les groupes limités ou des rencontres passagères — familles, nations, cités — et de l'intégration au cosmos. Les Epicuriens, qui cherchent le salut dans des unités de réalité plus petites que les petits groupes et plus petites mêmes que la dimension, spatiale et temporelle, de l'individu vivant, atomisent le rapport de l'organisme au monde comme ils atomisent la matière, indestructible en la petitesse de ses unités, tandis que les composés sont périssables. Les Stoïciens recherchent l'indestructibilité et la permanence dans le Tout ; la perception est l'effort par lequel le microcosme se synchronise avec le macrocosme. Dans les deux cas, par la fuite

vers l'élémentaire ou la montée vers l'unique ensemble, la perception est en marche vers la sagesse.

#### 1) LA SENSATION ÉLÉMENTAIRE COMME CRITÈRE ABSOLU DANS L'ÉPICURISME

Leucippe et Démocrite avaient, dit-on « monnayé l'être éleatique » en fondant l'hypothèse atomiste, selon laquelle existent seulement des atomes (des corpuscules insécables) et du vide au sein duquel ils se meuvent ; en fait, cette théorie, donnant au mouvement un rôle primordial dans le genèse des composés, ne paraît guère conforme à l'esprit des Eléates, et s'apparente plutôt aux théories ioniennes. Chez Epicure, l'atomisme permet d'interpréter comme un transport matériel la réception d'une information par les organes des sens, qui sont des canaux par lesquels les atomes viennent ébranler l'âme en pénétrant dans le corps. Ces atomes, émanant des corps sensibles, sont comme des pellicules conservant la forme de l'objet, à la manière de très minces statues creuses (εἰδωλα, en latin *simulacra*). Lucrèce compare les *eidola* aux peaux de serpents que laissent ces animaux dans les buissons au moment de la mue ; de loin, on croit voir un serpent ; quand on s'approche, la mince enveloppe se réduit à un tégument presque impalpable ; les *eidola* sont des réalités matérielles, effectivement émises à travers l'espace par les objets ; les sens reçoivent donc passivement quelque chose d'extérieur ; la sensation est un acte immédiat, irréfléchi, sans mémoire, et qui n'altère pas les impressions ; passivité et immédiateté sont des garanties de réalité des données. Le sujet doit donc accepter les sensations, seule source de certitude. Le raisonnement ne peut contrôler les sens. La forme, la configuration, l'ordre, sont dans les arrangements passivement reçus des *eidōla* ; ce n'est pas l'âme qui constitue et dégage ces arrangements ; ni les sensibles propres, ni les sensibles communs (pour emprunter les termes d'Aristote) ne sont le résultat d'une opération de l'âme : ils sont reçus par l'âme, viennent les objets. Les Epicuriens vont si loin dans leur interprétation de la perception comme réception passive et objective qu'ils veulent trouver un fondement réaliste et matériel aux rêves et aux hallucinations ; lorsque nous croyons, la nuit, voir des monstres, des géants,

des hommes plus grands que nature, nous ne sommes pas en fait victimes d'une illusion des sens ; ce sont les *eidola* des espèces disparues qui, affaiblies et déformées par le temps et les intempéries, viennent, dans le calme de la nuit, affecter nos sens ; de jour, elles ne sont pas perceptibles, parce que les objets présents remplissent les canaux de nos sens d'images plus vives ; mais la nuit, elles deviennent perceptibles ; ces messages des sens sont donc eux aussi réels et objectifs ; simplement, les objets qui les ont émis ont maintenant disparu, si bien que nous pouvons croire que nos sens nous trompent ; en fait, les sens ne nous trompent pas ; l'erreur, quand elle se produit, procède du jugement. Les sens peuvent donc être utilisés comme guides de la vie morale, particulièrement comme révélateurs des vrais besoins ; il suffit de les délivrer de tous les préjugés, de toutes les habitudes, de tout ce qui n'est pas relation immédiate, directe, à l'objet, par réception passive ; la logique des sens, nécessaire à la vie morale, est une purification, une réduction à l'immédiat, avec une critique sévère des apports de l'imagination, de la crainte, des superstitions ; il faut que l'âme puisse se réjouir « *jucundo sensu* », selon l'expression de Lucrèce, lorsque tout ce qui fait écran à la sensation est effacé, « *cura semota metuque* ». On pourrait dire que cette doctrine, exprimée principalement dans la *Lettre à Hérodote* d'Epicure, consiste à réduire la perception vraie aux données immédiates de la sensation. Chez Lucrèce, avec une moindre rigueur mais une plus grande générosité, la sensation et la perception accueillent les qualités multiples et les forces de la Nature, selon un mode de participation poétique très vaste qui réalise une sorte de communion avec les éléments dans leur devenir : la voie de la physiologie ionienne est retrouvée dans cette vaste et puissante philosophie de la Nature ; la théorie de la perception n'y est plus seulement une mécanique de la réception des simulacres par les canaux des sens, mais une étude du rapport entre les vivants et les éléments, ou entre les vivants et l'espèce, selon les formes du désir, de l'instinct, les tendances. Les sensations ne sont plus seulement apport de simulacres, donc de signaux, mais aussi un apport de stimulation, une incitation à agir, à se mouvoir ; Lucrèce a remarqué au-dessous même des sensations comme message d'objet et apport d'information, le rôle homogène et agogène des stimulations lumineuses, thermiques, chimiques. Cela est conforme à la doctrine épicurienne, mais constitue un approfondissement dans le sens de l'élémentaire qui dépasse l'usage strictement humain, et rend possible des études de psychologie comparée.

## 2) LA PERCEPTION DU RYTHME COSMIQUE DANS LA SAGESSE STOICIENNE

Les Stoïciens mettent en valeur le rôle de

l'activité du sujet dans la connaissance sensible, afin de développer et de perfectionner l'exercice volontaire de cette activité. La connaissance demande la tension, le tonos (τονος) opposé à l'anesis (ἀνεσις) qui est le relâchement ; le rapport entre le monde et le sujet microsome est comparable à celui qui existe entre deux cordes vibrantes ; si une première corde, tendue, vibre et émet un son, une seconde corde, détendue, n'est que faiblement agitée — et passivement — par les vibrations de l'air dues aux oscillations de la première ; mais lorsqu'on tend progressivement la deuxième corde, tout-à-coup elle entre en résonance et manifeste une vibration ample ; ceci se produit précisément lorsque cette deuxième corde, en oscillation libre, donne le même son que la première : c'est la *syntonia*. La résonance aiguë s'oppose à la résonance floue comme la liberté à la nécessité et le savoir du *sophos* à la nescience du *phaulos*, du détendu ; la *syntonia* est le symbole de la vraie et complète perception, qui n'est pas seulement savoir mais aussi accord, intégration du microcosme individuel au macrocosme universel.

Dans la perception, l'objet extérieur agit sur l'âme ; il cause une empreinte, une *typosis en psyché* (τυπωσις ἐν ψυχῇ) selon l'expression de Cléanthe qui distingue une empreinte au creux et une empreinte en relief ; cette réception d'une empreinte est un phénomène passif, un pathos (παθος), que Chrysippe nomme altération et changement d'état (ἐτεροίωσις ψυχῆς) ; elle laisse dans l'âme une image, une phantasia (φαντασία), que les Stoïciens latins nomment « visum ».

Mais l'âme apporte la συγκαταθεσις l'assentiment qui rapporte la représentation à l'objet : « Sensus ipsos assensus esse », dit Cicéron dans les *Académiques*, II, 33, en décrivant cet assentiment comme « assensionem... positam et voluntariam (*Académiques*, I, 11). Grâce à cette activité, la phantasia devient une représentation compréhensive (φαντασία καταληπτική) une *comprehensio*, qui fait connaître à la fois elle-même et sa cause ; elle exprime les *ιδιώματα*, ou qualités propres qui distinguent chaque objet. Pour rendre sensible cette activité du sujet, les Stoïciens employaient la métaphore suivante : le phénomène passif qui donne la *phantasia* est comparable au contact entre la main ouverte et un objet ; la *phantasia katalēptikē* est au contraire comparable au geste de la main qui se ferme sur l'objet et le retient en l'entourant, en le prenant. Elle est claire et frappante (εναργής και πληκτική) alors que la simple phantasia est floue ou évanescence (αμυδρα ου εκλυτος). Il faut donc supposer qu'il existe une force naturelle de l'esprit : l'esprit, source des sensations, tend cette force vers les choses par lesquelles il est affecté : « Mens, quae sensuum fons est, naturalem vim habet, quam intendit ad ea quibus movetur » (Cicéron, *Académiques*, II, 10). La conception stoïcienne du rôle actif du sujet

dans la perception correspond à une doctrine qui refuse les degrés du savoir : il n'existe ni progrès moral, ni connaissance approchée ; une rencontre fortuite entre le sujet et l'objet n'est pas la vérité : le fou qui dit en plein jour « il fait jour » ne dit pas la vérité. La perception est une saisie complète et définitive du tout, du sens du tout, et par elle le sujet s'unit de volonté à l'ordre des choses : « *fata volentem ducunt, nolentem trahunt* » ; la perception complète s'accompagne donc de volonté ; ce qui, de l'extérieur, est déterminisme aveugle devient, de l'intérieur, harmonie universelle. La perception est donc non pas seulement la rencontre des objets isolés, mais la découverte d'un sens très élevé, du sens de l'univers, du langage de la destinée.

Le rôle joué par la perception dans la genèse de la pensée philosophique ancienne est donc considérable ; certes, la réflexion philosophique ne s'identifie pas à une étude psychologique de la perception ; mais il n'est pas exagéré de dire que la pensée philosophique occidentale est née avec un effort pour employer droitement et complètement la perception comme instrument essentiel de connaissance, à la place des mythes et des croyances. C'est pourquoi la première étape de ces systèmes de connaissance comme attitude méthodologique d'emploi de la perception est d'abord théorique et tournée vers le monde : les physiologues ioniens font choix de l'usage de la sensorialité par contact et manipulation, révélant le devenir élémentaire et positif, pendant que les pythagoriciens et Platon veulent au contraire découvrir au-dessus des objets, à un ordre de grandeur et de durée qui dépasse l'homme, les structures générales d'interprétation des totalités. Cette étape théorique développe donc deux méthodes pour employer la perception, au-dessous de l'ordre de grandeur des objets, dans la sensorialité qualitative, ou au-dessus, dans une symbolique abstraite et dogmatique.

La seconde étape, annoncée par les recherches des écoles médicales, est psychologique et biologique, principalement avec Aristote, qui analyse la perception comme fonction, au niveau de l'organisme en rapport avec un milieu et avec des objets qui sont du même ordre de grandeur que lui : c'est la base d'une connaissance relative, mais progressive, inductive, et fondée sur le sensible.

Enfin, après cette analyse qui situe le processus perceptif au niveau de l'organisme agissant comme un tout (en en faisant un processus de l'âme), la séparation entre les deux ordres de grandeur intervient à nouveau au cours d'une troisième étape, qui est éthique ; c'est l'opposition entre la recherche épicurienne de la sensation immédiate et passive, élémentaire, et la tension stoïcienne vers la perception totale de l'harmonie cosmique. L'Epicurisme retrouve ainsi des aspects de la physiologie ionienne, pendant que le stoïcisme

reprend certaines attitudes de la recherche pythagoricienne et platonicienne.

Logique ou éthique, la préoccupation normative choisit dans la perception les termes extrêmes, sensorialité élémentaire ou symbolique supérieur aux objets. L'analyse psychologique prend au contraire l'activité perceptive au niveau moyen, qui est celui de la perception des objets entourant l'organisme dans les situations courantes ; ce fait s'explique peut-être par la rareté des cas normatifs, cas extrêmes et exemplaires, pour le savoir ou l'action, tandis que l'analyse psychologique retient d'abord les processus les plus courants, se déroulant à l'ordre moyen de grandeur ; sans eux, les cas normatifs rares ne pourraient exister. Il est donc important de noter que, en fait, ce ne sont pas les mêmes types de processus perceptifs qui servent de base aux doctrines philosophiques, logiques ou éthiques, et à l'analyse psychologique ; une recherche normative est toujours présente en philosophie, et la normativité apparaît, dans les processus perceptifs, lorsque le sujet entre en rapport avec des réalités d'un ordre de grandeur différent du sien, avec le plus petit que lui, pour le manipuler, ou avec le plus grand que lui, pour le contempler, le respecter, s'y conformer, s'y intégrer. L'analyse psychologique retient d'abord les cas moyens qui ne sont ni d'ascendance ni de soumission, mais d'opération commune. Toutefois, cette triadité manifeste l'existence de trois niveaux des processus perceptifs, aussi réels les uns que les autres, et par conséquent relevant tous d'une étude unique.

La postérité des doctrines anciennes relatives à l'usage des sens et de la perception est considérable, mais n'apporte guère de découvertes nouvelles. La doctrine pythagoricienne, le platonisme, le stoïcisme, se développent en conservant une tournure initiatique ou aristocratique qui les sépare de la foule et les destine soit à une vocation d'occultisme, soit à la réflexion sur les formes les plus élevées de l'art, soit à l'exercice du pouvoir ; la perception des symboles, des signes cachés épars à travers le réel quotidien est un art difficile qui s'éloigne du vulgaire et du quotidien ; il demande le loisir ou l'exercice de la méditation, de la purification, et la chance de l'initiation ésotérique ; le néo-pythagorisme et le néo-platonisme rencontrent les préoccupations des sectes mystiques. Cet ensemble de préoccupations alimente les recherches formelles des architectes et savants de la Renaissance italienne : ils recherchent les lois géométriques et numériques des proportions harmonieuses, les lois de la perspective, la formule exacte du nombre d'or et de la division des intervalles ; ce qui unifie ces recherches, c'est l'idée que l'univers est construit selon une structure analogique ; le regard de l'artiste savant a quelque chose de métaphysique, car il saisit ces rapports structuraux qui sont le nombre et la loi des choses. Cette recherche

est aussi la base du symbolisme dans l'art : les choses multiples ont des modèles communs que chacune reproduit de façon partielle et imparfaite ; chaque chose, réalité incomplète, renvoie à son complément, sous l'unité idéale de l'archétype primitif ; les « symbola » sont comme ces pierres que les voyageurs antiques, avant de quitter leur hôte, fendaient en deux et dont ils conservaient une moitié ; leurs descendants, pour renouer les relations d'hospitalité et les authentifier, rapportaient cette moitié d'un tout primitif et la rapprochaient de l'autre moitié, de manière à reconstituer l'unité rompue. C'est ainsi, selon le mythe du *Banquet*, que l'androgynie primitif, trop heureux et orgueilleux, a défié les Dieux, et a été coupé en deux moitiés par Zeus : depuis ce temps, les deux moitiés, l'Homme et la Femme, essaient de retrouver la complétude primitive de l'androgynie originel en créant le couple : ils sont symboles l'un par rapport à l'autre, et se trouvent liés d'une relation de correspondance essentielle, parce qu'ils procèdent d'une unité première qu'ils peuvent reconstituer. L'art des symboles perçoit ces réalités complémentaires éparses dans le réel vulgaire : ce sont des réalités d'exception, hautement significatives. La perception est donc ainsi un acte qui dépasse l'usage quotidien de la réalité. Ce postulat s'est manifesté dans la poésie d'inspiration platonicienne, particulièrement dans l'école lyonnaise, à la Renaissance, avec la doctrine de l'amour platonique : cet amour est perception à distance, contemplation et respect ; il est immatérialisant, car il suit la dialectique du *Banquet* ; l'amour des beaux corps conduit à celui des belles âmes, car ce qui rend beau un corps, c'est l'âme qui l'anime ; et des belles âmes réside dans les belles idées qu'elles contemplent ; ces belles idées elles-mêmes sont éclairées par le Bien, soleil du monde intelligible, au-delà de l'essence et de l'existence. Par son pouvoir de remontée, l'amour platonique a quelque chose de mystique, il conduit à l'inconditionnel.

En philosophie, les théories de la perception apparentées au platonisme ont donné naissance à l'idéalisme, en tant qu'opposé au conceptualisme ; l'idéalisme est une doctrine affirmant que l'esprit saisit d'un seul coup une structure toute constituée, déjà complète au moment où le sujet la rencontre et la voit : l'idée, la forme, le schéma, l'archétype sont connus par *intuition*, c'est-à-dire d'une seule vue, comme un ensemble complet et tout formé ; le mot « intuition » est tiré de l'étude de la vision ; « uno intuito » signifie : d'un seul coup d'œil. Les doctrines idéalistes peuvent diverger lorsqu'il s'agit d'étudier le mode d'existence des idées et la manière dont l'esprit les découvre : ce peut être la solution de l'idéalisme réaliste de Platon (les idées sont les réalités les plus stables et les plus réelles de toutes, au-delà des étoiles), ou bien de l'illumination mystique (les archétypes sont

révévés dans la communication mystique, projetés en quelque manière dans l'esprit de l'homme à partir d'une source unique et supérieure : ils ont alors une réalité essentiellement spirituelle de principes). Mais, dans tous ces cas, la théorie idéaliste, affirmant qu'il y a appréhension intuitive des idées, donc que toute l'information est donnée d'emblée et se trouve invariable, s'oppose au conceptualisme, c'est-à-dire à une doctrine qui considère les schèmes comme acquis progressivement à partir de l'expérience, extraits de la perception et remaniés par l'activité du sujet ; dans ce dernier cas, toute l'information que l'homme peut acquérir n'est pas donnée d'emblée dans l'intuition des principes ; elle est progressive et peut être remaniée lorsque de nouvelles perceptions étendent l'expérience et permettent des abstractions plus étendues. La théorie aristotélicienne de la perception prépare une interprétation conceptualiste de la connaissance, car elle ouvre la voie à la recherche légitime d'un progrès indéfini dans la formalisation issue de l'expérience. Il est parfaitement compréhensible que Bacon, en rédigeant le *Novum Organum* et le *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*, charte des sciences d'observation et de l'expérience méthodique, ait songé à Aristote ; sa critique du formalisme syllogistique est d'ailleurs partiellement injuste, si l'on en croit l'interprétation que Brunschvicg en présente dans la thèse intitulée *Quomodo Aristoteles metaphysicam vim syllogismo inesse demonstraverit* ; majeure et mineure ne sont pas des prémisses seulement formelles, mais possèdent en fait, comme un couple, un pouvoir reproducteur qui engendre la conclusion, être logique nouveau par rapport aux prémisses : il a des tendances et une tension dans le couple des prémisses, si bien qu'on ne peut accepter le jugement de stérilité porté par Bacon contre le syllogisme : « Sterilis est et tamquam virgo Deo consecrata nihil parit ». En fait, c'est plus dans la théorie aristotélicienne de la perception que dans l'*Organon* qu'il faut chercher le fondement d'une théorie inductive et conceptualiste de la connaissance. Pythagore et Platon avaient pris comme modèle de la science les Mathématiques, et particulièrement la Géométrie ; on comprend alors le sens de l'idéalisme, car la perception du mathématicien ne tire pas de la considération du schéma imprécis la connaissance des propriétés et des relations : les figures sont seulement une occasion de remonter aux principes qui contiennent implicitement dans leur perfection initiale tout le cours des développements ultérieurs ; les mathématiques anciennes étaient *dogmatiques* au sens propre du terme, car toute la vérité était donnée à l'origine dans l'axiomatique. Au contraire, la recherche médicale et les sciences de la nature ne pouvaient partir d'une axiomatique complète ; c'est l'observation du réel qui permet de formaliser partiellement

des secteurs limités du réel, par exemple en trouvant des propriétés communes à telles maladies ou à telles espèces vivantes.

On comprend donc que, selon les interprétations et les attitudes, l'idéalisme ait pu conduire soit à un réalisme radical et intransigeant, soit à un véritable « acosmisme », comme chez Berkeley ; par contre, le conceptualisme est plus modéré, et reste relativiste, car le concept tiré de l'expérience perceptive par induction n'est pas le réel immédiat et complet — il n'y a science que du général — mais il est fondé dans la réalité ; la science n'est ni parfaite, ni achevée, mais elle a une valeur, elle apporte un savoir.

### 3) PORTÉE MÉTHODOLOGIQUE DE LA CRITIQUE CHRÉTIENNE DE LA CONNAISSANCE SENSORIELLE ; LA PERCEPTION DU PROCHAIN

Quelle a été la postérité des doctrines physiologiques et épicuriennes ?

— Le mécanisme a ressurgi à la Renaissance et, grâce à la mathématisation, est devenu au XVII<sup>e</sup> siècle un modèle général d'interprétation de l'univers dans la science cartésienne ; pourtant, Descartes affiche un mépris extrême de l'épicurisme, c'est le réalisme de la sensation élémentaire prise comme point de départ du savoir, et surtout comme base du jugement moral ; en effet, la postérité de l'épicurisme a été surtout éthique, et s'est rapidement dégradée, par perte du sens ascétique et purificateur de la sensation immédiate ; à l'inverse des doctrines idéalistes, la doctrine de la sensorialité n'était pas initiatique ni aristocratique ; elle a connu une diffusion plus large, mais s'est dégradée dans la littérature et la poésie jusqu'à devenir synonyme de vie facile et libertine : « Epicuri de grege porcum ». Il s'est produit là un effet de contraste, dans le domaine éthique, avec le Christianisme en voie d'expansion, et qui gagnait lui aussi les masses, plus largement encore que l'épicurisme. De plus, le Christianisme, s'adressant à l'affectivité, aux tendances, à l'élan des motivations, donnait un sens aux aspirations qui jusqu'à ce jour n'avaient pu se manifester que de manière rituelle, cachée ou explosive, dans les fêtes initiatiques, comme l'Orphisme, ou les fêtes collectives. Le Christianisme invitait à ne prendre dans l'univers que des signes, et il organisait la dimension d'avenir, avec un pouvoir prophétique, au-dessus et au-delà du monde immuable des idées platoniciennes, ne promettant que le retour cyclique, et de la sensorialité épicurienne, cherchant à limiter dans l'étroitesse du présent l'absolu de la relation avec le monde. Certes, il y a chez Lucrèce une dimension d'avenir, une notion de progrès, une générosité, avec le sens d'un message qu'il faut propager pour sauver l'humanité de la crainte, de la superstition, de la douleur et de la peur, par la science ; mais cette science

des combinaisons d'atomes est abstraite, intellectuelle, et va de pair avec quelques aspects de scepticisme : plusieurs explications concurrentes sont souvent proposées. Au contraire, à travers la pensée éthique du christianisme, il y a quelque chose de réellement nouveau : percevoir son prochain directement et complètement comme prochain, comme un autre moi, selon la réciprocité des personnes ; un esclave, un malade, un étranger, un enfant sont des personnes ; ils sont perçus comme prochain, comme autre moi. Le Stoïcisme proposait bien une universalisation de la notion d'homme, faisant du philosophe le citoyen de l'univers ; mais l'œcuménisme théorique ne suffit pas, quand il reste au-dessus de la perception d'objet, comme saisie des lois et des ensembles, des devoirs et des attitudes juridiques ; le Christianisme apporte pour la première fois, dégagée des implications collectives et sociales, ou des préjugés ethniques, la perception de l'homme comme homme, c'est-à-dire comme prochain, comme être qui a le même type de réalité que le sujet, qui est au même niveau que lui. Ce que la philosophie avait fait pour le monde des objets, en cherchant à les percevoir directement et en dehors des structures collectives (c'était le miracle grec), le Christianisme le fait pour l'Homme qui, même au temps de la philosophie grecque, avait continué à être vu comme enfant, esclave, Barbare, homme ou femme. Cette perception universelle et immédiate de l'Homme comme prochain devient possible parce que tout ce qui est en l'Homme, son désir, son espérance, sa souffrance, n'est ni illusoire ni seulement individuel, mais se trouve aussi ferme et consistant que les pierres et la terre dans la vision des objets ; la réalité particulière de chaque être humain a un sens dans l'univers des relations entre les personnes, et prend corps dans le contexte de la foi : cela est du concret, un *sunolon* humain, le prochain. C'est donc une seconde étape qui s'amorce avec le Christianisme ; comme l'aristotélisme, le Christianisme cherche à percevoir la réalité concrète au niveau du sujet, non au-dessous ou au-dessus de ce niveau ; mais Aristote avait surtout défini une saisie des objets, achevant ainsi, en quelque manière, l'édifice de la philosophie ancienne ; au même niveau, le Christianisme enseigne à percevoir l'autre comme sujet, dans la situation de la communication immédiate. Stoïcisme et Epicurisme sont aussi des anthropologies, mais le Stoïcisme perçoit l'Homme comme le voit un empereur, de haut, collectivement, comme rôles sur la scène de l'existence, et comme faisceau de devoirs ; l'Epicurisme le voit de manière atomiste et élémentaire, comme un composé instable, précaire, fruit du hasard ; il l'isole pour mieux le préserver, et écarte de lui la préoccupation de l'avenir. Le Christianisme au contraire voit l'Homme comme individu, au même niveau que le sujet, et dans une relation



de réciprocité par rapport à lui, sans le réduire (par suppression de la préoccupation d'avenir) et sans l'intégrer à l'unité civique ou ethnique supérieure. En ce sens, la pensée chrétienne prolonge la recherche d'Aristote et son ana-

lyse au niveau psychologique ; mais par ailleurs elle s'en distingue par sa portée éthique et par le privilège qu'elle accorde à l'Homme dans la Nature, préparant ainsi un futur dualisme théorique.

## CHAPITRE II

### PÉRIODE CLASSIQUE

#### LA PERCEPTION DANS LE RATIONALISME CLASSIQUE ET CHEZ LES EMPIRISTES

##### A. — RATIONALISME CLASSIQUE : CRITIQUE DES SENS ET COMMUNICATION DES SUBSTANCES

###### 1) Descartes

Le dualisme théorique qui s'épanouit chez Descartes fait un large emprunt à la pensée ancienne et chrétienne. Descartes n'a plus besoin de l'induction d'Aristote ni du recours à la perception pour la science, parce qu'il emploie un savoir déductif tiré d'une axiomatique mathématisée : la mécanique rationnelle. Toute la Nature est considérée comme pouvant être expliquée par la mécanique, au moyen des pures déterminations de la *Res extensa*, figure et mouvement. Cette mécanique est celle des états d'équilibre et de la réversibilité, donc des équivalences entre travail moteur et travail résistant ; elle ne fait pas intervenir de forces vives ou d'énergie cinétique. Le corps humain est expliqué comme machine ; il fait partie de la *res extensa*, et le fonctionnement des organes des sens, ainsi que la commande motrice par les réflexes, relèvent de la même explication. Les animaux sont considérés comme des machines. Descartes étend son explication mécaniste au monde entier, depuis l'ordre de grandeur cosmique des tourbillons primitifs jusqu'à l'ordre infra-atomique des phénomènes lumineux.

Mais il existe une autre substance que la *res extensa* : c'est la *res cogitans*, découverte par épreuve immédiate dans l'acte du cogito, après que toutes croyances, convictions, et apports sensoriels ou perceptifs de toute espèce ont été méthodiquement révoqués en doute et tenus pour faux. Ce qui est découvert ainsi, ce n'est pas l'âme comme forme du corps, comme les âmes aristotéliennes qui correspondent aux différentes fonctions nutritives, sensorielles, motrices, intellectuelles, et peuvent être liées au corps partie par partie, tout au moins pour les premières. La méthode grâce à laquelle le cogito est possible n'est pas sans analogie avec la critique que Saint-Augustin adresse aux sens, responsables d'attachements qui empêchent ou tout au moins retardent la conversion. L'invitation à la vie intérieure « *In te redi ; in interiore homine habitat voluntas* » trouve son écho chez Descartes ; la volonté de « *dépouiller le vieil homme* » qui apparaît

comme essentielle dans la réflexion chrétienne est présente aussi chez Descartes qui estime que ni nos sens, ni nos précepteurs ne nous ont peut-être enseigné le meilleur ; en somme, la méthode consiste à renaître entièrement, à se refaire en évitant les causes d'erreurs que nous ne pouvions chasser quand nous étions enfants ; tout notre malheur vient de ce que nous avons été enfants avant que d'être hommes, selon Descartes ; c'est aussi ce que pensait Saint-Augustin après sa conversion, en se rappelant le temps où il suivait l'incitation des sens l'attachant aux « *nugae nugarum* » et où il était capable de mal agir sans même s'en rendre compte, comme lorsqu'il avait, avec d'autres adolescents, dévalisé un arbre fruitier pour donner les fruits aux cochons. Saint-Augustin connaît le prestige des sens, des habitudes, de l'imagination animée par la sensorialité, et ce prestige est assez grand pour qu'il faille, au moment de la conversion qui permettra de « *transire* », une véritable lutte entre deux moitiés de l'âme « *pars assurgens* » et « *partem semisauciam* » ; la conversion exige un refus, un dépouillement : il faut secouer et faire tomber le manteau charnel : « *succutiebam carneam vestem* ». La voie augustinienne va de l'extérieure à l'intérieure, et de l'intérieure au supérieur ; la voie cartésienne aussi va de l'extérieur à l'intérieur pour découvrir la *res cogitans* ; ensuite, les voies divergent, car il s'agit chez Descartes de fonder la science ; mais le doute méthodique, et même le doute hyperbolique, avec la défiance extrême à l'égard de ce qui vient de la sensorialité et de l'expérience, reprend en la transposant de l'éthique au théorique, du religieux au scientifique, une ancienne méthodologie de la désincarnation. L'erreur remplace le péché.

Le postulat radicalement dualiste qui sépare les substances se rattache, à travers Saint-Augustin et Saint-Anselme, chez qui l'on trouve un acheminement vers le *cogito*, à la philosophie platonicienne ; comme Platon, Descartes mathématise l'univers, et a tendance à rejeter comme obscur et illusoire ce qui résiste à cette mathématisation ; ainsi, la psychologie aristotélienne, supposant que l'âme est la forme du corps, et donnant aux qualités sensibles une portée objective, se trouve rejetée.

En effet, Descartes oppose les qualités premières et les qualités secondes : à toute idée claire et distincte correspond une réalité ; la qualité première qui est toute la réalité de la matière, c'est l'étendue, notion claire et distincte. Au contraire, les qualités secondes n'existent que par la relation des choses à nous ; ce sont des affections vives et confuses, l'odeur, la saveur, le son, la chaleur, la lumière (6<sup>e</sup> Méditation).

Il n'existe donc, en tout, pour Descartes, que trois sortes de notions : celles qui se rapportent aux substances spirituelles, celles qui se rapportent aux choses étendues, enfin celles qui ont trait à l'union de l'âme et du corps, et qui constituent la sensibilité : ces notions ne sont pas claires, à cause de la dualité des substances sur lesquelles elles portent.

Il existe sept sens : le sens intérieur, qui révèle la faim, la soif, la douleur ; les cinq sens externes ; enfin les passions, que Descartes met au nombre des sens. Le sens intérieur lui-même est laissé de côté au moment du doute méthodique, car il existe des hommes qui ont le sens gâté, et qui se croient faits de verre ou d'argile ; comme les sens externes, le sens intérieur peut avoir ses illusions, des hallucinations ; ce qui nous a trompé quelquefois peut nous tromper toujours, et il vaut mieux, afin de bâtir la science sur « certum quid et inconcussum », considérer comme faux ce qui est seulement probable (cette logique n'admet que deux valeurs, le vrai et le faux ; le douteux est rangé avec le faux, le critère du vrai étant la certitude) ; un savoir inductif à base perceptive, comme celui d'Aristote, n'atteignant que le probable, est rejeté. Une perception d'objet ne peut être retenue, car certains de ses aspects sont labiles : un morceau de cire en gâteau d'alvéoles a une couleur, une odeur de miel et de fleurs ; si on le frappe il rend quelque son ; mais dès qu'on l'approche du feu, sa couleur s'altère, son odeur s'évanouit, il se liquéfie, et, si on le frappe, il ne rend plus aucun son ; ce qui subsiste est seulement de l'étendue ; les qualités ne sont pas réellement dans l'objet.

Les sens ne sont pas même utilisables pour indiquer l'existence du monde ; il faut passer par l'intermédiaire de la véricité divine, car l'idée de l'étendue n'enveloppe pas l'existence ; tout au plus peut-on dire et noter que les sensations sont plus vives que les images, que les perceptions s'enchaînent selon les lois de la nature — ce qui ne peut être pris comme preuve, parce que les hallucinations et les rêves apportent aussi vivacité et enchaînement — ; mais par ailleurs les sensations sont involontaires ; or, à toute idée doit répondre une réalité qui contienne « formellement », c'est-à-dire réellement, autant de perfection que l'idée en contient « objectivement », c'est-à-dire en représente ; il faut donc, pour rendre compte de cette existence involontaire des perceptions, dont le sujet n'est pas la cause, supposer ou

bien qu'elles viennent de Dieu, ou bien qu'elles viennent du monde externe ; c'est cette dernière hypothèse qui est retenue par Descartes, parce que Dieu n'est pas trompeur. Ce raisonnement de Descartes est important, à la fois en raison de la dualité d'hypothèses qu'il contient (l'acosmisme sera accepté par Berkeley) et de la notion de perfection qu'une idée contient « objectivement » ; il y a là une volonté d'estimer le contenu d'une représentation, sa richesse intrinsèque ; les contenus mentaux, comme les réalités physiques, sont rattachés à des causes ; ils ne sont pas gratuits, vides ; une représentation a une origine. De même qu'un effet physique a une cause qui doit être au moins égale à l'effet, le contenu d'information d'une représentation a une cause, une réalité qui contient réellement autant de perfection que l'idée en représente. Un principe analogue est employé par Descartes quand il entreprend de démontrer l'existence de Dieu à partir de l'idée d'infini et de parfait. La perception est donc ici envisagée par Descartes d'une manière assez nouvelle non plus élément par élément, comme correspondance entre une impression et un objet extérieur, mais comme ensemble du message, considéré dans sa complexité et son ordre, en rapport avec une source de ce message ; la structure du message est rapportée à la structure de la source : c'est bien de cette manière que plus tard la perception sera employée dans les sciences.

Descartes n'a pas développé la recherche précédente, à peine amorcée. Par contre, il a approfondi la physiologie des sens au moyen de l'hypothèse mécaniste. Quelles que soient les impressions transmises par les sens, ces impressions sont convoyées par un mode unique de transmission, c'est-à-dire toujours par les nerfs. Rien d'autre qu'un ébranlement, un mouvement, ne passe dans l'organisme ; l'odorat, le goût, fonctionnent comme le toucher ; or, dans le toucher, aucune matière ne passe ; avec des gants étranches, nous sentons, plus ou moins finement, mais nous sentons cependant ; nous sentons, encore, à distance, en tâtant les objets avec un bâton ; la boue, la glace, le sable, sont discernables au bout d'un bâton qui transmet les mouvements ; la matière subtile, formant le rayon lumineux, ébranle les nerfs de l'œil comme le bâton ébranle les nerfs de la main ; de même encore l'air, agité par le corps sonore vibrant, qui vient ébranler le tympan. L'œil, selon l'étude publiée par Descartes dans la *Dioptrique*, agit comme une chambre obscure ; une image se forme sur l'extrémité des nerfs tapisant le fond de l'œil. Le *Compendium Musicae* explique comment les impressions d'harmonie ou de discordance des sons sont produites par l'accord ou le désaccord des mouvements et des chocs frappant l'oreille ; les sens chimiques eux-mêmes sont expliqués mécaniquement : le salé, l'acide, correspondent à la forme des par-

ticules qui agissent sur les papilles gustatives ; ce sont des dérivés du toucher.

Le passage des sens particuliers au sens commun est aussi interprété de manière mécaniste ; en effet, les nerfs sont des tuyaux très fins (à l'époque de Descartes, le point sombre correspondant à l'axone entouré de la gaine de myéline était pris pour un vaisseau creux) groupés par faisceaux, dans lesquels passe de la vapeur de sang, nommée « esprits animaux », (comme on nommait esprit-de-vin l'alcool). Descartes suppose que tous les nerfs provenant des organes des sens aboutissent à la glande pinéale (épiphyse) qui occupe une position centrale et médiane dans le cerveau ; c'est de cette glande aussi que, selon Descartes, partent les nerfs centrifuges (nerfs moteurs) commandant les muscles par un système de relais pneumatiques assez comparables aux commandes hydrauliques qu'employaient les fontainiers pour les statues automatiques ; la liaison de l'âme et du corps se fait dans la glande pinéale, si bien que des réponses réflexes à des stimulations peuvent se traduire de façon entièrement automatique (Descartes fait le schéma des transmissions nerveuses dans le cas d'un homme qui se brûle le pied) avant que la douleur de la brûlure ne soit ressentie par le sujet. Par ailleurs, la plasticité de la glande pinéale fait que la répétition des commandes motrices déclenchées par une stimulation sensorielle aboutit au frayage des voies par lesquelles la vapeur de sang sous pression passe des nerfs centripètes aux nerfs centrifuges ; il n'est pas besoin de conscience ou de raisonnement pour l'acquisition de ces habitudes ; si on bat un chien en jouant du violon, il suffit ensuite de jouer du violon pour faire fuir le chien, sans le battre. Dans ce cas, l'apprentissage se fait par « conditionnement des réflexes », selon l'expression employée plus tard. La physiologie des sens conduit donc Descartes à ne pas arrêter à la conscience le fonctionnement des sens, et à le considérer comme la première moitié d'un processus qui, lorsqu'il est complet, conduit à l'action, au mouvement, à ce que nous nommons aujourd'hui une réaction. Méthodologiquement, cette étude est purement positive et objective. La réception sensorielle de l'homme et des animaux est comprise à partir de modèles mécaniques. Descartes suppose en effet qu'il n'y a pas de différence de nature entre les machines et le corps ; il y a seulement une différence de dimension des parties élémentaires : les machines ont des parties beaucoup plus grosses que les éléments des organismes. Mais, en toute rigueur, il n'y a pas de différence entre le fonctionnement d'un organe des sens chez un vivant et celui de la valve à eau, actionnée par une dalle que le promeneur enfonce en passant, et qui injecte de l'eau sous pression dans l'automate construit par les fontainiers. La conscience n'est pas nécessaire au fonctionnement de l'organisme

complet : le réflexe s'accomplit de lui-même par figure et mouvement ; le rôle de la stimulation est un rôle de déclenchement ; le très faible travail qui est ainsi transféré par les nerfs agit sur les muscles moteurs non comme cause énergétique, mais comme simple signal de commande ; en effet, ce n'est pas le faible souffle de vapeur de sang transmis par le nerf qui gonfle le muscle adducteur et le raccourcit : à tout instant, les deux muscles antagonistes de chaque segment osseux sont alimentés en vapeur de sang sous pression, cette pression venant de la volatilisation du sang dans le cœur, sous l'effet de la chaleur ; le faible jet de vapeur de sang apporté par le nerf moteur n'intervient que pour répartir la vapeur de sang venant du cœur entre l'adducteur et l'abducteur, causant ainsi des différences de pression dans les muscles, donc un déséquilibre entre les tractions qu'ils exercent sur le segment osseux : c'est ce déséquilibre qui cause le mouvement. Ce schéma est très important, car il suppose que l'organisme comporte une multiplicité de relais. Or, jusqu'à ce jour, la fonction de relais était considérée comme le propre de la conscience, et particulièrement de la volonté. Descartes, grâce à l'expérience des automates, peut affirmer que la structure de relais existe non seulement en dehors de toute conscience, mais encore en dehors des organismes, dans les machines ; dans les organismes, des phénomènes de relais peuvent exister sans impliquer un fonctionnement proprement psychique, faisant réagir l'organisme comme un tout : les réflexes sont partiellement segmentaires. La sensation est ainsi pensée dans un cadre conceptuel enrichi par la mécanique et la construction des automates à relais : fonctionnellement, elle est le passage d'un signal capable de faire fonctionner un relais. On comprend combien une telle définition physiologique (et non plus psychologique comme chez Aristote qui suppose une âme, c'est-à-dire une unité de l'organisme et par conséquent du comportement) est nouvelle. En fait, on doit faire remonter à Descartes les études de physiologie des sensations, car c'est lui qui a fixé leur cadre conceptuel.

## 2) Malebranche, Spinoza, Leibniz

Les cartésiens ont perfectionné la doctrine de Descartes et ont été surtout sensibles à l'importante difficulté théorique de la communication des substances.

Malebranche applique la théorie des causes occasionnelles à la perception extérieure ; la perception est un cas particulier du problème de la communication des substances ; or, il ne peut y avoir, en toute rigueur, d'influence réciproque des substances ; rien de matériel ne peut affecter l'âme ; le seul objet immédiat de l'esprit est quelque chose qui est intimement uni à notre âme, « l'idée » (*Recherche de la Vérité*, livre III, 2<sup>e</sup> partie, chapitre 1) ; une théorie telle que celle des *eidola* n'est pas pos-

sible dans le système cartésien. Malebranche, pour cette raison, affirmant que toute action efficace vient de Dieu, considère les modifications de l'étendue comme étant seulement les causes occasionnelles des modifications de l'âme (des impressions conscientes qui les accompagnent). Dieu est la cause efficace des sensations. Ceci ne veut pas dire que Dieu fait un miracle chaque fois que nous avons une impression sensorielle : rien n'est plus contraire à l'inspiration générale du système de Malebranche qu'une pareille hypothèse ; Malebranche affirme au contraire que Dieu a fait le monde selon le principe de la simplicité des voies ; il a établi des lois simples et générales (lois de la Nature) pour produire les effets en apparence les plus complexes : les sensations ont été mises en nous, selon des lois qui font qu'elles se produisent à l'occasion des modifications de l'étendue, et par rapport à la conservation de notre corps (*Recherche de la Vérité*, livre I, chapitre V, 3). Les sensations permettent, par les avertissements qu'elles donnent et les réactions qu'elles provoquent, la conservation du corps par lui-même, ce qui libère l'âme et lui permet de s'occuper des intelligibles. Les sensations ont leur sens et leur utilité dans l'automatisme corporel ; elles ne sont pas faites pour la connaissance, pour la science.

Cette doctrine est féconde : en effet, elle permet d'affirmer qu'il n'y a pas de perception de l'objet ; seules arrivent à l'âme des sensations ; l'objet n'agit pas sur l'âme ; l'objet n'est qu'un composé de sensations constamment associées ; l'existence des corps est problématique et même inutile pour la raison : elle est prouvée seulement par la foi et la révélation (6<sup>e</sup> *Entretien métaphysique*) ; en ce sens, Malebranche peut être considéré comme un précurseur de l'associationisme ; la notion d'objet, avec son extériorité, serait le résultat d'une activité psychique, non une donnée primitive. C'est par cette hypothèse d'une activité psychique implicite que Malebranche cherche à rendre compte des erreurs des sens (*Recherche de la Vérité*, livre I, chapitre VII, 9) ; les intuitions en apparence simples et irréductibles sont des sensations composées, des jugements inconscients, qui relèvent d'explications psychologiques, et non purement physiologiques. Telle est l'illusion de la lune à l'horizon, qui paraît plus grande que lorsqu'elle s'élève dans le ciel : « nous voyons, entre elle et nous, plusieurs campagnes : nous la jugeons plus éloignée, et à cause de cela nous la voyons plus grande ». De telles explications psychologiques ont été reprises par Berkeley et les psychologues anglais ; elles ont pu inspirer les recherches de Helmholtz et d'autres psychophysicistes au XIX<sup>e</sup> siècle.

Spinoza apporte au problème de la communication des substances, ou plutôt de la relation entre l'étendue et la pensée, la solution systématique du parallélisme des attributs en

lesquels se développe l'unique substance, *Deus sive Natura*, et qui sont l'étendue et la pensée ; les modes des attributs parallèles sont en correspondance, sans être pourtant cause les uns des autres ; il y a une infinité d'attributs de la substance divine, et ces attributs sont parallèles comme toutes les versions d'un texte unique en une multitude de langues ; à une phrase de l'un correspond une phrase en chacun des autres, car tous ces textes expriment le même sens ; l'étendue et la pensée sont deux de ces textes qui sont connus de nous ; l'âme humaine est ainsi l'idée du corps humain ; quand notre corps est affecté, nous percevons le corps étranger qui l'affecte comme agissant sur nous : c'est un corollaire du parallélisme des deux attributs divins, étendue et pensée. Mais cela entraîne le caractère d'inadéquation et de confusion de la connaissance par les sens ; en effet, elle n'exprime que le rapport de notre corps à un corps étranger ; aussi, la sagesse de l'éthique de Spinoza cherche à opérer le passage de la connaissance inadéquate à la connaissance adéquate, d'abord sous la forme de la connaissance selon le déterminisme des causes (connaissance scientifique), puis sous forme d'amour intellectuel de Dieu, qui fait que non seulement on connaît le déterminisme mais que l'on s'unit de volonté à lui, comme dans le Stoïcisme ancien. La connaissance du premier genre provoque la servitude de l'âme, les passions ; la liberté humaine apparaît avec la connaissance adéquate. L'hypothèse du parallélisme a été un stimulant pour la recherche, car elle suppose que toute modification du corps, et particulièrement des organes des sens, a son concomitant dans l'âme, même si la modification corporelle est minime. Mais par ailleurs il faut noter que la thèse de Spinoza manifeste avec une acuité extrême le refus que le rationalisme cartésien oppose à la possibilité d'une médiation entre la sensorialité et la pensée logique, au sein d'une démarche inductive, pour une connaissance approchée ; en effet, Spinoza, en établissant trois types de connaissance, classe dans le premier genre, avec la connaissance par ouï-dire et tous les préjugés, tout le savoir qui vient à l'homme spontanément par les sens ; le second genre est celui de la connaissance discursive scientifique, le troisième celui de la connaissance intuitive supérieure ; or, cet étagement des trois genres de connaissance suppose que l'on établisse une coupure complète entre la sensorialité, connaissance inadéquate, et une partie du contenu des sensibles communs (relations, étendue, nombre) qu'Aristote considèrerait comme objet de perception. Effectivement, ce postulat est celui du rationalisme cartésien, car Descartes considère comme innée l'idée des substances simples, l'étendue par exemple : elle n'est pas donnée par les sens, non plus que les principales relations que le géomètre établit. Les cartésiens considèrent comme non-perceptives,

et par conséquent directement données à l'esprit, les relations schématiques, symboliques, abstraites, dont Platon faisait l'objet d'une vision supérieure et unique d'avant l'incarnation du sujet, ce qui leur laissait un caractère supérieurement mais réellement perceptif, et facilitait par conséquent leur redécouverte au sein du sensible pour l'interpréter. Chez les cartésiens, cet a priori n'est plus même de nature perceptive, car il se manifeste comme capable de fécondité sans recours à l'expérience ; grâce à lui, le géomètre peut déduire des mondes complètement a priori, et le recours au sens n'est utile qu'après la déduction constructive trop riche pour savoir dans lequel des mondes logiquement et scientifiquement possibles nous vivons en fait.

Une telle coupure pratiquée radicalement entre la sensorialité et les aspects formels de la connaissance du monde extérieur peut avoir un sens important pour la vie de l'individu ; en effet, la connaissance inadéquate est rendue responsable du malheur humain ; dans l'analyse qu'il fait de la Jalousie, Spinoza montre que le caractère nocif de cette passion vient de ce que la représentation du rival accompagne celle de la personne aimée : c'est cette liaison qui fait le caractère douloureux de cette passion ; l'image de la seule personne aimée ne causerait pas cette douleur, non plus que la connaissance objective et scientifique de la sexualité ; selon l'ordre des causes et de la nécessité, par la connaissance du second genre : c'est d'ailleurs ce passage de l'inadéquat à l'adéquat qui est le remède de la passion. Malebranche lui aussi se défie du prestige des imaginations fortes, capables de semer l'erreur chez les autres personnes ; et Descartes faisait peu de cas des « idées factices », c'est-à-dire de celles qui sont composées, comme la chimère, avec des éléments empruntés à des sensations séparées ; les arts, qui se donnent la liberté de combiner à loisir les impressions sensorielles, se trouvent généralement dépréciés par le rationalisme classique d'inspiration cartésienne, qui, en cela aussi, manifeste une certaine parenté avec la doctrine platonicienne, très défiante à l'égard des fictions artistiques : seules les formes d'art très dépouillées et claires sont acceptées : la musique de la lyre, mais non celle des instruments à vent ou à percussion, avec les sons efféminés des Lydiens qui provoquent un plaisir des sens ou un élan obscur et orgiastique ; tout ce qui flatte les sens est refusé par Platon comme un mensonge : les viandes en sauce sont rejetées, car les sauces donnent aux viandes un goût qui n'est pas le leur, tandis que les viandes grillées apparaissent avec leur vrai caractère : les arts ne doivent pas produire l'illusion.

Mais il y a de plus, et peut-être essentiellement, dans le refus du prestige de la sensorialité par le rationalisme cartésien, autre chose qu'une conséquence de la découverte de la fé-

condité de la déduction et une mise en garde individuelle contre les passions et la confusion des sens : un refus radical de participer, par la sensorialité et l'élan affectif qu'elle déclenche, aux mouvements collectifs obscurs et irréfléchis qui subordonnent à l'irrational du prestige des institutions, des souverains, des chefs d'armée, la liberté morale de l'individu.

Au XVI<sup>e</sup> siècle, cette critique du prestige des sens avait été entreprise par Montaigne (Apologie de Raymond de Sebonde), avec beaucoup de force et d'ironie, en reprenant des arguments des auteurs anciens, issus surtout du scepticisme, et en les unissant pour apporter l'idée d'une relativité des croyances, afin de diminuer la virulence et l'intransigeance des dogmatismes. La Boétie, dans *Contre un Discours de la Servitude volontaire* rend le prestige des sens responsable de l'entraînement collectif fondant en fait l'autorité des tyrans : que serait un tyran, un chef d'armée, si brusquement tout secours des sujets et des subordonnés lui était refusé ? En fait, c'est le peuple qui s'asservit lui-même. Le cartésianisme a renforcé cette critique de la sensorialité comme pouvoir d'entraînement irréfléchi à l'action collective, en donnant l'exemple du cogito que l'individu dans la solitude, sans préjugés, par la seule raison, peut développer sans rien emprunter aux forces collectives et à l'irrational. Pascal trouve dans le regard objectif le pouvoir de mise en garde radicale contre tout prestige : que sont des juges, vêtus de pourpre et d'hermine, quand on les considère objectivement ? Que sont les rois et les chefs d'armée, quand on les considère selon l'ordre des causes, en eux-mêmes, sans se laisser offusquer par la musique, les costumes, le bruit des hommes d'armes dont ils s'entourent ? Les cérémonies, utilisant la sensorialité, ne sont que « grimace ». Pour Pascal, vie mondaine, respect aveugle des grandeurs d'établissement, luxe inutile, mépris de la vraie foi et compromissions avec le pouvoir se trouvent liés. La pratique des sciences et l'ascétisme moral opèrent un véritable *changement d'ordre* qui rend insensible à l'entraînement collectif et au prestige de tout ce qui est intra-mondain.

Cependant, chez Pascal, l'analyse de la perception dépasse ce refus radical de l'entraînement irréfléchi : Pascal note que la perception découvre entre les choses et les êtres des analogies qualitatives (d'un niveau beaucoup plus élevé que ce que l'on nomme la qualité sensible élémentaire) ; il s'agit d'une véritable généralisation perceptive : il y a analogie entre certaines maisons, certains carrosses, certaines femmes ; une « jolie demoiselle toute pleine de miroirs » a son équivalent perceptif dans un style déterminé d'architecture, une certaine manière de construire et d'orner les carrosses. On peut rapprocher cette étude de celle des jugements perceptifs inconscients et implicites chez Malebranche ; mais Malebranche vise à expliquer ainsi les erreurs, tandis que

Pascal étend cette méthode au-delà des erreurs à toutes les qualités esthétiques.

On peut rattacher aussi au rationalisme cartésien la doctrine de Leibniz, car elle essaye à sa manière de résoudre le problème de la communication des substances dans la perception externe. Leibniz prend la voie opposée à celle que Spinoza suit ; Spinoza ramène les deux substances cartésiennes à une seule qui s'exprime en attributs parallèles ; Leibniz multiplie au contraire à l'infini les substances (individus, « monades »), et rend compte de la corrélation entre les substances (la perception est un cas particulier de cette corrélation) au moyen d'une création si parfaite, si précise, si déterminante, que toute l'existence des monades est prévue et contenue virtuellement dans l'immense calcul de compossibilité au terme duquel Dieu a prononcé le « fiat ». « Dum Deus calculat, fit mundus » : les monades sont des automates spirituels qui contiennent dès l'origine, dans leur essence, nommée par Leibniz « formule individuelle complète » ou « formule individuelle concrète », la loi de tous leurs états ultérieurs, comme il suffit de la loi et du premier terme d'une série pour que tous les termes puissent être développés : 1, 1/2, 1/4, 1/8... ; la loi de la série, nommée aussi raison, est comparable à l'essence d'une monade. Comme le calcul divin des compossibilités (qui est par ailleurs la recherche du meilleur des mondes possibles d'un point de vue général et sans tenir compte des ombres du tableau, inévitables) a mis en harmonie les uns avec les autres toutes les monades de l'univers, l'existence qui en résulte conserve entre les monades un synchronisme rigoureux du développement des états, qui, grâce à cette harmonie préétablie, se correspondent sans échange de causalité entre les substances ; c'est ainsi qu'une horloge peut sonner les heures, et une autre les marquer avec les aiguilles, alors que les deux mécanismes sont entièrement indépendants. Si nous voyons que la lumière s'éteint, cela ne veut pas dire que nos monades sont en ce moment affectées par un événement extérieur ; mais dans la loi de développement de nos états il y avait cette modification — la perception du manque brusque de lumière — en synchronisme avec quelque chose qui s'est passé dans l'alimentation des lampes, et qui est aussi contenu dans le calcul de compossibilité ; en fait, les monades, étant des substances, n'ont « ni portes ni fenêtres »...

Les monades, qui sont des forces simples, spirituelles, ont pour attributs essentiels la perception et l'appétition ; tous leurs actes sont spontanés, expriment leur propre développement ; toutes les monades représentent le même univers, chacune à son point de vue ; la sensation est une perception confuse des rapports logiques et vrais des choses ; elle leur donne pour nous l'apparence d'objets situés dans l'espace et dans le temps. Le monde exté-

rieur, tel qu'il apparaît comme œuvre de l'imagination, symbolise les monades et leurs rapports : la perception donne des phénomènes, mais ce sont des phénomènes bien fondés ; d'autre part, le monde extérieur apparaît sous forme de perceptions liées entre elles et permettant la prévision : « Les idées des qualités simples comme de la couleur, de la saveur, etc. (qui en effet ne sont que des fantômes) nous viennent des sens, c'est-à-dire de nos perceptions confuses. Et le fondement de la vérité des choses contingentes et singulières est dans le succès qui fait que les phénomènes des sens sont liés justement comme les vérités intelligibles le demandent ». (*Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, IV, 4).

La doctrine de Leibniz, tout en se rattachant au rationalisme cartésien, est beaucoup plus accueillante aux données des sens. L'opposition entre le qualitatif et le formel y est moins radicale, parce que sensations et perceptions sont considérées de manière plus aristotélicienne, comme activités du sujet, de l'individu. Leibniz avait assoupli et élargi la mécanique cartésienne en ajoutant la considération des forces vives ; le recours à l'expérience lui paraissait naturel, et l'importance qu'accorde Leibniz aux séquences de phénomènes, à leur utilité pour la prévision, annonce le développement des sciences expérimentales au XVIII<sup>e</sup> siècle, ainsi que le relativisme kantien.

On doit noter, en outre, le fait que Leibniz suppose qu'il existe différents niveaux de la conscience dans la perception ; en droit, et absolument, chaque monade a dans sa formule individuelle complète référence à tous les états de toutes les autres monades ; quand une goutte d'eau tombe sur un rivage d'Amérique, nous l'entendons, mais à un niveau tel que nous ne percevons pas clairement cette petite perception : percevoir n'est pas apercevoir (Leibniz avait étudié les grandeurs tendant vers zéro, au moyen du calcul infinitésimal) : il existe ce que nous nommons aujourd'hui des seuils perceptifs. De plus, Leibniz a étudié les variations de seuil dues à l'adaptation : le meunier n'entend plus le bruit de son moulin (il le perçoit, mais ne l'aperçoit pas) ; par contre, si le rythme varie, si le moulin s'arrête, alors le meunier se réveille ; l'adaptation permet un usage différentiel très sensible des organes des sens ; c'est la variation qui est aperçue. L'attitude rationaliste issue du cartésianisme vise donc d'abord à installer la connaissance inductive tirée de l'expérience perceptive ; cette entreprise de séparation radicale conduit à dissocier la sensorialité, les données qualitatives des sensibles propres, et l'ensemble des significations abstraites des sensibles communs ; la perception est coupée en deux, les sensibles propres étant rejetés comme trompeurs, les sensibles communs étant au contraire haussés au niveau des a priori, qu'il s'agisse d'idée innée, de vision en Dieu des archétypes, ou de toute formule affirmant

le caractère de pure intelligibilité des principes. La conséquence de cette coupure, avec la chute du savoir aristotélicien, est l'évanouissement de la notion d'objet de la perception comme réalité réciproque du sujet de la connaissance, et particulièrement le refus de l'organisme totalité ordonnée par l'unité d'une âme ayant une fonction vitale. L'organisme est reconstruit abstraitement comme machine, c'est-à-dire comme enchaînement de fonctionnements par figure et mouvement. L'opération commune de type aristotélicien n'est plus concevable en une pareille doctrine pour laquelle l'état privilégié d'un système, permettant l'explication complète, est celui de l'équilibre de réversibilité, comme dans une machine simple où les déplacements sont infiniment lents. La métastabilité de la tendance, de la tension, qui permet le passage à l'acte, implique irréversibilité des transformations: cette irréversibilité n'est pas pensable dans le rationalisme cartésien, car elle s'opposerait au principe même de la méthode, qui consiste à suivre le cheminement des transferts sans perte à travers les systèmes; pensée et étendue sont des systèmes où les opérations, bien loin d'être des passages de la puissance à l'acte (ce qui est irréversible) sont des transferts continus, de mouvement pour l'étendue, d'évidence pour la *res cogitans*. Le rationalisme mécaniste explique le réel par l'invariance, par la continuité, par la réversibilité; la substance devient une garantie d'invariance, au lieu d'être, comme au temps d'Aristote, condition et théâtre d'actualisation, dans l'organisme individuel; aussi, le rôle de l'individu disparaît, comme principe d'explication, et en même temps l'originalité d'une réception d'information provenant d'un milieu extérieur à l'organisme; à proprement parler, au sein de la *res extensa*, qui est un continu, il n'y a pas d'extériorité, parce qu'il n'y a pas de limite réelle, *substantielle*; la réception d'un message n'est qu'un fonctionnement de relais: le passage de l'extérieur à l'intérieur apparaît alors comme un simple changement d'ordre de grandeur, tout comme la commande motrice des effecteurs à partir d'un centre. Au sein d'une substance, il n'y a pas d'extériorité: la méthode cartésienne supprime donc ce qui était une des caractéristiques principales de la perception: le passage de l'extérieur à l'intérieur; ce problème cesse d'être psychologique pour devenir métaphysique, sous la forme de la communication des substances. En effet, les mathématiques du XVII<sup>e</sup> siècle permettaient de penser des transformations et des équivalences, non des passages d'un ordre à un autre; mais la méthode de Leibniz, en amorçant le calcul différentiel et intégral, élargit le domaine de l'intelligibilité rigoureuse.

En revanche, s'il a dissocié la perception et rendu impossible la réflexion sur l'extériorité perceptive ou la situation d'objet, le rationalisme cartésien a mis l'accent sur les problè-

mes de transmission et d'opérations corporelles; il a donné un sens fonctionnel et opératoire à la stimulation, à la transmission d'information, aux réflexes: il a préparé une biologie objective pour le XIX<sup>e</sup> siècle qui a redécouvert les rapports de l'organisme et du milieu, et une physiologie des sens positive.

## B. — SENSATION ET PERCEPTION CHEZ LES EMPIRISTES

On pourrait dire que le rationalisme du XVII<sup>e</sup> siècle a conçu toutes les transformations comme une opération, à la manière des opérations mentales qui enchaînent des notions sans hiatus et de manière contrôlée. Cette attitude, postulat de base de retrouve aussi dans la réflexion empiriste qui, pourtant, s'oppose au rationalisme en ce qu'elle traite de la même manière que la sensorialité les sensibles communs et même les concepts plus abstraits, en les considérant comme des produits de l'expérience, ce qui supprime les a priori.

### 1) Locke et Berkeley

Locke veut montrer que l'on ne connaît pas les choses sensibles directement; la croyance en l'existence de choses sensibles est le résultat d'opérations implicites; les choses ne sont que des collections de qualités toujours perçues ensemble. La perception est passive: l'âme ne peut s'empêcher d'apercevoir ce qu'elle aperçoit. Les qualités sensibles sont des idées simples, c'est-à-dire qui ne peuvent être distinguées en différentes idées (*Essai sur l'entendement humain*, livre II, chapitre 2). Ces qualités ou bien entrent dans l'âme par un seul sens (couleurs, sons, odeurs, saveurs, solidité) ou bien sont données par plusieurs sens, comme les idées de l'espace, de l'étendue, la figure, le mouvement, le repos, que nous recevons par la vue et le toucher. L'éducation de la vue s'explique par une *induction*, que l'habitude rend inconsciente: la sphère n'est d'abord pour l'œil qu'un cercle plat et diversement ombragé; puis, l'expérience du toucher, associée à la première, fait qu'ensuite la sphère est directement perçue visuellement comme un volume arrondi. L'habitude, qui permet d'accomplir des actions sans s'en apercevoir, permet aussi d'accomplir des opérations mentales sans s'en apercevoir. La différence entre cette interprétation de la sensation et celle des rationalistes est que l'idée d'automatisme et d'opérations inconscientes y tient une plus large place, et surtout se trouve étendue à des contenus qui, chez les rationalistes, étaient maintenus hors de toute reconstruction empirique, parce qu'ils étaient considérés comme des idées, particulièrement l'étendue; on peut dire que la critique portée par le rationalisme contre la sensorialité se retourne contre la raison elle-même, car les principes primitivement considérés comme non-perceptifs sont, dans l'empirisme, considérés eux aussi comme

issus de l'expérience sensible. Dès lors, ils perdent leur caractère de certitude et d'absolu.

Locke ne cherche d'ailleurs pas à aboutir au scepticisme, qui pourrait être atteint par ce retournement du rationalisme ; pour Locke, les sensations sont involontaires : elles ne viennent pas du sujet ; elles sont plus vives que les images ; elles se confirment les unes par les autres, si bien que « la connaissance que l'on tire des sens est aussi certaine que le plaisir et la douleur » (*Essai sur l'entendement humain*, IV, 11). Toutefois, les idées tirées de la perception, bien que relatives à une réalité extérieure, n'en sont pas la copie : nos idées ne sont pas des images ou des ressemblances parfaites de quelque chose d'inhérent au sujet qui les produit ; les qualités premières sont originelles (solidité, étendue, repos, mouvement, nombre, figure) ; les qualités secondes (couleurs, odeurs, sons...) n'ont point de réalité : « elles ne sont que la puissance qu'ont les corps de produire en nous diverses sensations par leurs qualités originelles ou premières » (*Essai sur l'entendement humain*, II, 8). Ces conclusions sont assez proches du cartésianisme, mais le principe de la continuité entre la sensorialité et les sensibles communs va avoir des conséquences considérables, qui caractérisent cette méthode.

Berkeley emploie largement la méthode qualifiée par Stuart Mill de « psychologique » (par opposition à la méthode « introspective ») ; en effet, Berkeley considère les représentations humaines comme des associations de sensations en connexion constante. Nous n'avons pas l'intuition du monde extérieur ; tout le contenu de notre pensée n'est fait que d'associations engendrées par l'ordre des sensations ; cet ordre engendre une croyance au monde extérieur, et cette croyance est regardée comme intuitive.

Les qualités premières ne sont que des sensations, comme les qualités secondes ; elles sont « des idées » ; or, « une idée ne peut exister en dehors de l'esprit » (*Principes de la connaissance humaine*, paragraphe 33). Ce qui arrive par les sens n'implique pas d'extériorité, pas plus que des mots isolés n'apportent un sens ; le sens est découvert après des expériences répétées. Ainsi, les caractères de l'étendue ne sont pas connus de manière innée : nous percevons la distance au moyen de signes qui n'ont aucune ressemblance avec elle, mais qui nous en suggèrent l'idée, après des expériences répétées, absolument comme des mots (*Alcyphon*, 4<sup>e</sup> dialogue) ; ces jugements sont si familiers que l'habitude n'en laisse pas la conscience. Dès lors, on peut dire, en parlant du sujet « esse est percipere », et, en parlant d'un hypothétique objet : « esse est percipi ». L'extériorité de l'objet perçu s'évanouit ; pour lui, être, c'est être perçu ; ainsi, Berkeley aboutit à l'acosmisme, à l'hypothèse selon laquelle le monde n'existerait pas, les impressions sensorielles étant causées directement

par Dieu. C'est ce que l'on a nommé, de manière assez équivoque, « l'idéalisme absolu » de Berkeley ; il est évident que le mot « idée » ne s'oppose pas ici à « concept », car, en fait, les notions que Berkeley présente sont des résultats de l'induction opérée à partir de l'expérience sensorielle ; ce sont donc des concepts ; il s'agit en fait d'un conceptualisme absolu, doublé d'un nominalisme radical, dans l'hypothèse acosmiste. Nous soulignons l'emploi très particulier de ce terme « idéalisme », ici opposé à « réalisme » et qui s'est imposé au XVIII<sup>e</sup> siècle, puis vulgarisé à travers l'emploi littéraire.

## 2) Doctrine de Hume

Hume reprend et développe la critique « idéaliste » de Berkeley, mais il est sensible au fait que la Physique réussit, donc n'est pas sans rapport avec le réel. La théorie de la perception, chez Hume, se développe selon un rythme d'oscillation entre une tendance empiriste directement réaliste et une réflexion relativiste qui tempère l'aspect réaliste.

1<sup>o</sup> Hume note qu'il existe chez l'Homme un instinct et une sorte de préjugé naturel, « prepossession », conduisant l'Homme à avoir foi en ses sens. Sans avoir besoin de raisonner, le plus souvent avant l'usage de la raison, nous supposons l'existence d'un monde externe qui ne dépend pas de notre perception, et qui existences réelles. L'esprit n'atteint jamais en nous-mêmes étions absents et anéantis (*Recherches sur l'entendement humain*, Section XII, 1). Tel est le sens commun.

2<sup>o</sup> Mais, si nous passons au plan de la réflexion, nous comprenons que seules l'image ou la perception peuvent être présentes à l'esprit. Les sens sont incapables de produire un contact immédiat entre l'objet et l'esprit. Les existences, comme « cette maison » ou « cette table » ne sont que des « fleeting copies », des représentations d'autres existences, non des existences réelles. L'esprit n'atteint jamais en lui que des perceptions, et il ne peut par suite faire l'expérience de la connexion de ces perceptions avec les objets, qu'il n'atteint pas. Les qualités secondes n'existent que par l'esprit, et les arguments employés pour le démontrer sont applicables aux qualités premières : « L'idée d'étendue est entièrement due aux sens de la vue et du tact ».

3<sup>o</sup> Cependant, si l'on revient à l'expérience, on constate qu'il existe une différence nette entre les simples images et les perceptions : les perceptions impliquent un sentiment qui ne dépend pas de notre volonté et ne peut être produit à plaisir ; ce sentiment (feeling) est joint à la croyance (belief) en l'existence des objets ; il est irréductible et répond à certains états de conscience plus forts, plus intenses, et aussi à l'attente de ces états de conscience dans certaines circonstances. Cette attente a pour principes (et pour seuls principes) l'expérience et l'habitude ; la perception est « une



conception d'un objet plus intense et plus stable que celle qui suit les fictions de l'imagination » ; cette conception sort d'une liaison habituelle de l'objet avec quelque chose qui est présent à la mémoire et aux sens : « Toute croyance ou matière de fait est dérivée simplement de quelque objet présent à la mémoire et aux sens, et d'une liaison habituelle entre cet objet et quelque autre objet » (*Recherches sur l'entendement humain*, Section V, 1).

4° Retournant à la réflexion, nous constatons l'accord constant de la Nature et de l'Esprit, puisque le cours de la Nature répond à la loi d'association qui régit nos idées : il existe donc une harmonie préétablie entre le cours de la Nature et la succession de nos idées : « quoique les puissances et les forces qui varient la scène du monde nous soient inconnues, nous trouvons que nos pensées et nos conceptions leur ont jusqu'ici tenu fidèle compagnie ». Cette formule relativiste place donc la correspondance entre la connaissance perceptive et le réel non au niveau des objets isolés — ils ne sont pas intuitivement appréhendés, ils résultent d'une construction faite par le sujet — mais au niveau des liaisons et des enchaînements constituant l'ensemble de la perception, avec ses séquences, ses groupements, ses attentes de suites. Ce sont les enchaînements constants de phénomènes, observés par la Physique, qui montrent que la connaissance perceptive, quoique dépourvue du pouvoir d'intuition qui permettrait à l'esprit d'atteindre ponctuellement le réel, est pourtant fondée et se rapporte à la Nature.

### 3) Caractères communs du rationalisme et de l'empirisme

Ce qu'il y a de plus constant dans les théories de la perception à l'époque de la philosophie classique, aussi bien chez les rationalistes que chez les empiristes, c'est l'idée qu'il se produit un *fonctionnement*, avec ou sans conscience, qui utilise et groupe les données des sens, les associe pour faire les « sensibles communs » et les « sensibles par accident ». Ni les rationalistes ni les empiristes n'admettent que les données des sens apportent dans le sujet une image du réel, une vision réaliste de l'objet, une intuition ; ce ne sont que matériaux, et jamais l'occasion d'« idées » au sens platonicien et réaliste du terme ; les rationalistes tirent d'ailleurs que de la perception les principes idéaux et intuitifs de la connaissance déductive ; les empiristes les tirent bien de la perception, mais au niveau des enchaînements, non des éléments, des données, et en considérant une telle connaissance comme seulement relative. En allant plus loin, on peut dire que le postulat commun de toutes ces doctrines est que la connaissance est une opération ; il y a opération dans la déduction cartésienne, opération dans les jugements implicites de l'opération perceptive chez Malebranche, opération enfin dans l'activité qui aboutit à l'ha-

bitude chez Hume. Tout ce qui peut être pensé clairement au moyen de la notion d'opération — de la pensée ou du corps — est considéré comme acceptable : la synchronisation perpétuelle de l'activité des monades indépendantes chez Leibniz est l'exemple le plus extrême de la place donnée à l'opération. L'automatisme n'est qu'une des espèces de l'opération de transfert, d'enchaînement, de groupement, que la méthode cartésienne explicite, magnifie, et généralise. Dans ce cas, la perception comme vision, « théorie », n'est ni utile ni concevable, les séquences seules sont utiles et contrôlables. Cette réalité de l'opération comme transfert et activité continue est présente dans l'importance donnée aux automatismes, ainsi que dans le point de départ, théorique et méthodologique, qu'est le *cogito* dans la doctrine de Descartes : or, le *cogito* est une opération pure, en laquelle l'affirmation et l'évidence de l'existence émanent directement de cette opération, sans recours à rien d'antérieur ou d'extérieur ; la manière dont *Deus sive Natura* s'exprime dans l'infini des attributs chez Spinoza est en une certaine mesure comparable au *cogito* ; il y a, à l'origine du rationalisme, un modèle d'être et de pensée qui se passe de l'antériorité comme de l'extériorité ; il est doué de pouvoir d'auto-position, et ce par lui-même normatif pour lui-même ; en ce sens, il ne demande aucun guide à la sensorialité, ni pour les normes, ni pour le savoir, dans le rationalisme strict ; on pourrait dire que la sensation et la perception sont impensables dans un système où précisément l'être est déjà en acte dès le début, et ne peut laisser place ni à une communication véritable (communication des substances) ni à un passage de la puissance à l'acte : c'est la réception, impliquant extériorité et virtualité, potentialité, qui ne peut être pensée à l'époque classique. L'empirisme est une des conséquences, sinon du rationalisme, tout au moins de son postulat de base, selon lequel il n'y a pas deux manières d'être, la potentialité et l'actualité : rien d'originellement et réellement extérieur ne peut être donné à l'esprit ; l'esprit n'opère que sur un matériel homogène de signes, et ce sont des caractères intrinsèques de son opération — par exemple la répétition — qui constituent l'aspect d'objet et l'impression d'extériorité : ce ne sont pas des intuitions, mais des opérations ; ce qui est reçu par les sens n'a pas de signification par soi-même : ce sont comme des mots dont le sens est peu à peu découvert à travers les occasions d'emploi, par l'expérience ; et il n'y a pas, pour éclairer ces significations progressivement découvertes, dans l'empirisme, une source plus élevée du savoir (comme dans le rationalisme) qui serait les idées innées ou la vision des archétypes dans le verbe divin ; toutes nos connaissances ont une seule origine, même les principes : ils viennent de l'expérience perceptive. Il se produit alors dans l'empirisme un retournement contre

la solidité du rationalisme ; la perception n'est pas l'intuition de l'objet, mais l'Homme n'a pas d'autre source de savoir ; après avoir appris, à la lumière de la raison guidée par les idées innées, à critiquer la perception et à lui ôter toute prétention intuitive et réaliste, la philosophie classique, lorsqu'elle découvre avec l'empirisme que les principes de la raison sont eux aussi de même nature que la perception, est vouée soit à la conséquence extrême de l'acosmisme, soit, tout au moins, au relativisme ; avec les seules mathématiques comme modèle de la connaissance rigoureuse, la conséquence acosmiste ne pourrait guère être écartée ; mais le développement des sciences expérimentales apporte la médiation du relativisme, au XVIII<sup>e</sup> siècle.

### C. — SENSIBILITÉ ET FORMES A PRIORI CHEZ KANT : LE RELATIVISME

C'est cette médiation équilibrée, conclusion du conflit entre rationalisme et empirisme sceptique, que Kant veut apporter, comme un juge à la fin d'un long et important débat.

Comme le médiateur ancien que fut Aristote après l'opposition entre les « Fils de la Matière » et les « Amis des Idées », en prenant le schème hylémorphique pour fondement du passage de la puissance à l'acte, Kant suppose que la connaissance réelle demande l'interaction de l'a priori et de l'a posteriori : une connaissance sans matière est vide, une connaissance sans forme est confuse. Il y a matière et forme dans la connaissance, la matière étant l'élément multiple et variable, la forme étant l'ensemble des lois nécessaires qui seules permettent à la pensée de se constituer.

La perception externe n'est pas une faculté mais une forme de l'esprit, en tant qu'elle suppose l'espace, forme a priori du sens externe. Percevoir l'extérieur, c'est ajouter aux sensations l'extériorité, l'espace. Le son, la couleur, la résistance, ne sont que des modifications internes ; il n'y a de monde externe qu'au moment où ces modifications sont situées dans l'espace. C'est l'esprit qui fournit l'espace ; c'est donc l'esprit qui constitue le monde externe. Être capable de perception, c'est fournir la donnée de l'espace. « Spatium non est aliquid objectivi et realis, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subjectivum et ideale e natura mentis stabili lege proficiscens, velut schema, omnia omnino externe sensa sibi coordinandi » (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770).

Kant n'accepte pas l'« idéalisme » (au sens que ce mot prend chez Berkeley), c'est-à-dire le nominalisme pur ; l'esprit donne à la connaissance la forme, mais non la matière, qui échappe à nos prises, et ne nous parvient qu'après avoir traversé les formes de la sensibilité ; la matière a cependant une existence

réelle et distincte ; on doit poser une existence distincte des choses en soi.

Kant réfute d'abord l'idéalisme dogmatique de Berkeley « qui regarde l'espace avec toutes les choses, dont il est la condition inséparable, comme quelque chose d'impossible en soi, et par conséquent aussi les choses dans l'espace comme de pures fictions » (*Critique de la Raison Pure*), 1<sup>re</sup> partie, trad. Barni, p. 285).

Kant réfute ensuite l'idéalisme problématique de Descartes, qui affirme que nous sommes impuissants à démontrer une existence en dehors de la nôtre. L'idéalisme de Berkeley s'impose si l'on fait de l'espace une propriété appartenant aux choses en soi ; l'idéalisme problématique semble considérer que nous nous bornons à imaginer les choses extérieures ; en fait, nous en avons l'expérience, autant que nous avons l'expérience, indubitable selon Descartes, de l'activité de notre pensée ; notre expérience intérieure, selon Kant, n'est possible elle-même que sous la condition de l'expérience extérieure. Ces deux expériences sont solidaires, nous ne nous connaissons qu'en connaissant quelque chose d'extérieur à nous ; nous avons une conscience immédiate de l'existence des choses extérieures comme de la nôtre. Kant énonce le théorème suivant : « la simple conscience, mais empiriquement déterminée de ma propre existence, prouve l'existence des objets extérieurs dans l'espace ». En effet, cette conscience de ma propre existence demande quelque chose de *permanent* dans la perception, qui soit distinct de mes représentations : l'existence extérieure.

Ainsi, la doctrine de Kant apparaît-elle comme un relativisme : le monde en tant que connu est un *monde phénoménal*, c'est-à-dire « un tout formel, qui n'est plus partie d'un autre ». Ce qui a été dit de l'espace s'applique de la même manière au temps : « le temps n'est rien d'objectif ni de réel, il n'est ni une substance, ni un accident, ni une relation, mais une condition subjective nécessaire en vertu de la nature de l'esprit, pour coordonner des sensibles quelconques selon une loi déterminée, et ainsi une intuition pure. Car nous coordonnons aussi bien les substances que les accidents, tant selon la simultanéité que selon la succession, seulement par le concept de temps ; et ainsi sa notion, en qualité de principe formel, est plus ancienne que ces concepts de substance et d'accident. » (*De forma...* section III, paragraphe 14, 5). Le temps n'est donc pas une réalité objective, car il devrait être soit un flux continu dans l'être, en dehors de toute chose existante, comme le pensent les philosophes anglais, soit une réalité abstraite de la succession des états intérieurs, comme dans le système de Leibniz. Cette seconde opinion néglige complètement la *simultanéité*, la plus importante idée dérivée du temps. Or, il faut pouvoir, selon Kant, déterminer les lois du mouvement par la mesure

du temps, et non le temps, quant à sa nature propre, par ce qu'on observe dans le mouvement ou n'importe quelle série de changements internes, ce qui détruit complètement toute certitude des règles. *L'ubiquité* du temps permet de poser comme étant en un temps tout ce qui est pensable selon les sens. Cette ubiquité ajoutée à la quantité des événements une seconde dimension, en tant qu'ils sont rattachés, en quelque sorte, au même point du temps. « Car, si l'on représente le temps par une droite infinie et les simultanés en un moment quelconque par des lignes qui lui sont appliquées avec ordre, la surface ainsi engendrée représentera le monde phénoménal, aussi bien en tant que substance qu'en tant qu'accident ». De ceci il résulte que le temps, bien qu'il soit, posé en soi et absolument, un être imaginaire, est cependant, en tant qu'il concerne la loi immuable des sensibles comme tels, « un concept très véridique et une condition de la représentation intuitive s'étendant à l'infini à tous les objets possibles des sens ». Ce concept contient la forme universelle des phénomènes, primitive et originaire. Il est un principe formel du monde sensible absolument premier.

Espace et temps sont donc des intuitions pures ; ils ne sont pas abstraits des sensations externes ; la possibilité des perceptions suppose l'espace et le temps. Mais de plus il faut préciser, selon Kant, qu'il s'agit de *représentations singulières* et non générales ; on conçoit tous les actuels comme situés dans le temps, non comme contenus sous sa notion générale comme sous un caractère commun ; le concept d'espace comprend *en soi* toutes choses ; il n'est pas une notion abstraite et commune les contenant sous soi. Ce qu'on appelle espaces multiples n'est que parties du même espace immense, mutuellement corrélatives par une certaine position et l'on ne peut concevoir un pied cube que comme enveloppé de partout dans l'espace ambiant.

Cette conception du rapport entre le monde phénoménal et le sujet exclut l'empirisme pur, mais exclut aussi une théorie de la connaissance comparable à celle de Platon : il n'y a pas un architecte du monde qui ne soit aussi créateur ; l'unité dans la conjonction des substances de l'univers est la conséquence de la dépendance de toutes par rapport à un être. L'essentiel est l'unité du monde phénoménal.

## CHAPITRE III

### RECHERCHES ET THÉORIES MODERNES

#### A. — RÉALISME ET THÉORIES DE L'INTUITION

##### 1) Renaissance du réalisme

Le relativisme kantien a engendré une tradition épistémologique et philosophique considérant cette médiation comme définitive, jusqu'à l'époque actuelle : la philosophie de Brunschvicg est un exemple de ce développement du kantisme en France, avec un ouvrage d'une grande force philosophique, *La Modalité du Jugement*, et plusieurs études de la genèse de la pensée scientifique, particulièrement *L'expérience humaine et la causalité physique*. Cependant, des recherches proprement psychologiques se sont développées en dehors du kantisme et ont progressivement amené une révision de son postulat de base, l'interaction de l'a priori et de l'a posteriori dans la perception.

Reid refuse non seulement le scepticisme de Hume, mais toute conclusion exclusivement relativiste ; il retourne au réalisme de la perception immédiate, et analyse les conditions physiologiques et psychologiques de l'activité perceptive. Il existe, selon Reid, une unité de fonctionnement qui conduit de l'impression jusqu'au cerveau à travers l'organe des sens ; l'activité de l'organe est différente et distincte de la faculté de percevoir ; la sensation, avec

son aspect d'émotion subjective, est distincte de la perception, qui est un mode de connaissance. Il existe des perceptions naturelles, qui sont irréductibles, comparables à un langage naturel, alors que les perceptions acquises sont comparables à un langage artificiel, où les mots prennent le sens qu'on leur donne arbitrairement et que seul l'usage stabilise. Les erreurs des sens s'expliquent par l'analyse du fonctionnement physiologique et psychologique.

Reid critique la doctrine des idées représentatives (qui a encombré la philosophie de Platon jusqu'à Hume) supposant qu'il existe un intermédiaire entre l'objet perçu et le sujet. Il faut, selon Reid, revenir au sens commun : on croit voir les objets eux-mêmes, et non leurs images. La perception *immédiate* est une *suggestion* nécessaire, une croyance. Dans la perception d'un objet externe, il y a trois choses :

- 1) la conception ou notion d'un objet perçu ;
- 2) la conviction irrésistible et la croyance ferme en son existence actuelle ;
- 3) le fait que cette conviction et cette croyance sont immédiates et ne proviennent pas d'un raisonnement. (*Essai sur les facultés intellectuelles*, II, 5).

Ainsi, pour Reid, les sensations sont des signes directs et non des images intermédiaires entre le sujet et l'objet, ne donnant qu'une

connaissance médiate : « Nos sensations appartiennent à cette classe de signes naturels qui, indépendamment de toute notion ou conception antérieure de la chose signifiée, la suggèrent ou l'évoquent comme par une sorte de magie naturelle, nous la font concevoir et nous y font croire en même temps » (*Essai...*, II, 107). Il existe une différence entre les qualités primaires et les qualités secondaires : « Nos sens nous donnent une notion directe et distincte des qualités primaires, et nous apprennent en quoi elles consistent ; au lieu que la nature des qualités secondaires est obscure et purement relative » (*Essai...*, II, chapitre XVII). Mais, dans les deux cas, il y a sensation puis suggestion d'une cause, clairement ou obscurément représentée.

Hamilton accentue la tendance vers le réalisme de la perception sensible chez Reid en faisant de la perception non seulement l'instrument d'une suggestion, mais le véhicule d'une intuition directe et immédiate. Le moi et le non-moi sont donnés dans une antithèse primordiale, connus ensemble, saisis dans une opposition mutuelle, selon une conscience unique de deux existences par une même et indivisible intuition, qui est celle de la dualité primitive : « Le moi et le non-moi sont ainsi donnés dans une synthèse originelle comme unis dans l'unité de la connaissance, et dans une antithèse originelle comme opposés dans le contraste de la réalité » (*Lectures on Metaphysics*, I, 288). La conscience est la forme générale des faits intellectuels : il y a une conscience du monde extérieur ; la connaissance reste relative, mais la perception sensible apporte une intuition claire et immédiate.

Peu à peu se distingue une étude proprement psychologique de l'activité perceptive qui laisse de côté l'attitude de la philosophie classique, consistant à juger la perception à partir de normes antérieurement établies, et tirées en particulier d'une méthodologie du raisonnement ou d'une définition des conditions de toute connaissance : les théories modernes de la perception cherchent à saisir ce qu'elle est en elle-même, comme activité, et non plus en tant qu'instrument (comme dans l'Antiquité) ou en tant qu'opération (comme à l'époque classique).

Cette étude, comme aux deux précédentes époques, se fait selon deux voies primitivement divergentes qui tendent ensuite à se rencontrer (dans la psychologie de la Forme) : une voie de recherche des totalités, dans l'unité du sujet, avec une certaine répugnance à l'égard des expériences particulières, et un recours constant à l'expérience intérieure et à l'unité de l'esprit supérieure aux détails ; et une autre voie, au contraire, qui recherche dans les éléments de base des phénomènes, révélés par l'expérience physique ou physiologique, pour reconstruire les ensembles à partir de ces éléments au moyen d'une loi de genèse ou de composition. La psychologie de la

Forme, enfin, suppose que la relation des éléments à la totalité est primitive, donnée d'emblée, et qu'elle n'est pas empruntée à l'unité de l'esprit, au sujet : elle se trouve aussi bien dans le monde physique et physiologique que dans la réalité proprement psychique.

## 2) L'activité du moi dans la perception : Destutt de Tracy, Maine de Biran, Victor Cousin

Destutt de Tracy, Maine de Biran, Victor Cousin, puis Bergson cherchent le principe de l'unité et de l'originalité de la perception dans le sujet, et refusent la recherche segmentaire.

Destutt de Tracy montre le rôle de l'activité motrice dans la perception externe, retrouvant ainsi certains aspects de la doctrine des Stoïciens (sur la notion de tension) : le toucher passif est différent du toucher actif, permettant de percevoir la résistance quand nous exerçons un effort. Pour arriver à l'idée de l'extériorité, il faut le mouvement, l'activité motrice (*Mémoire de l'Institut*, 1798). Cette idée est reprise dans le chapitre XII des *Éléments d'idéologie*, intitulé : « Que c'est à la faculté de nous mouvoir que nous devons la connaissance des corps ». Une telle doctrine se retrouve chez Laromiguière, Adolphe Garnier et Alexander Bain. On peut la mettre en rapport avec la doctrine de Lamarck, montrant dans l'adaptation active de l'organisme au milieu le principe essentiel de toute l'évolution, organique et psychique, animale et humaine.

Chez Maine de Biran aussi, ce sont l'activité et le mouvement qui constituent le principe du rapport avec le monde extérieur. La sensation, pure affection sensible, se distingue de la perception, qui résulte de notre activité volontaire, donc de l'initiative du sujet. Les sens s'élèvent dans la mesure où leurs organes sont sous la dépendance de notre activité. Au niveau le plus bas se trouvent les sensations organiques, qui n'impliquent pas d'activité volontaire ; ensuite viennent les saveurs, qui n'impliquent, dans l'acte de gustation, qu'une faible activité ; plus haut, l'odorat ; flairer est déjà plus actif que goûter, et constitue une activité distincte (alors que la saveur apparaît d'elle-même quand on mange). Plus haut est l'ouïe, dont le haut niveau perceptif vient de la liaison avec l'organe vocal, commandé par la volonté ; ensuite, la vue, liée à des mouvements multiples tant dans les organes eux-mêmes que dans les muscles qui assurent leur mouvement par rapport à la tête, leur convergence, et enfin dans tout le corps (attitudes perceptives). Au plus haut niveau est le tact, avec la main qui est un merveilleux instrument d'analyse (*Mémoire sur l'habitude*). Cette idée de la supériorité du tact se retrouve chez Bergson, qui a donné une place importante au « dialogue de la main et du cerveau », et chez Ravaisson.

Pour Maine de Biran, le premier fait de conscience est l'effort volontaire qui dans son unité

comprend d'une part la volonté, d'autre part la résistance de l'organe que nous mettons en mouvement ; le moi se reconnaît limité, par cette résistance qui ne provient pas de lui.

Victor Cousin, dont la théorie de la perception n'est pas sans analogie avec celle de Reid, découvre dans le phénomène de la sensation une réalité à partir de laquelle nous devons poser une cause existante extérieure ; ce phénomène, en effet, n'a pas sa cause en lui-même. Dès lors, c'est le principe de causalité qui nous fait passer du moi au monde ; il est le pont par lequel s'effectue ce passage, il est « le père » des choses extérieures, du monde : « La raison nous force de rapporter le phénomène de la sensation à une cause existante, et cette cause n'étant pas le moi, il faut bien, l'action de la raison étant irrésistible, rapporter la sensation à une autre cause, étrangère au moi, c'est-à-dire extérieure ». Selon Cousin, la connaissance sensible est ainsi sous la dépendance de la connaissance rationnelle, ce qui amène la réfutation du sensualisme.

### 3) Théorie bergsonienne de l'intuition

A travers Ravaisson et Lachelier, la théorie du primat de l'esprit dans la perception aboutit chez Bergson à une doctrine de type réaliste (*Matière et Mémoire*). Selon Bergson, le cerveau ne produit pas les images ; il les reçoit seulement, et joue le rôle d'un écran-sélecteur, ne laissant habituellement passer, dans l'attention au réel, que celles qui intéressent l'action et servent à la produire. C'est la tâche de la philosophie de rendre l'esprit capable d'écarter l'écran utilitaire.

Bergson se livre à une critique vigoureuse de l'associationisme en reprenant des arguments et des intuitions de base aux doctrines de l'Antiquité. En un sens, la pensée de Bergson évoque les doctrines épicuriennes de la sensorialité qualitative, peut-être même, à travers Lucrèce, la connaissance primitive et immédiate des éléments que l'on rencontre chez les physiologues ioniens. Bergson a édité le poème de Lucrèce et a suivi de près le mouvement d'idées de la biologie, qui apporte, au XIX<sup>e</sup> siècle, le schème de la genèse des espèces et des individus comme dimension de l'intelligibilité de l'univers et de l'Homme. Mais Bergson, tout en acceptant l'idée de *données immédiates*, transpose cette notion en refusant rigoureusement toute limitation segmentaire, tout atomisme ; c'est la saisie du mouvement et du mouvant comme réalité première, non pas seulement vitale et physique, mais spirituelle (*donnée immédiate de la conscience*), qui permet à Bergson de retrouver toute la tradition spiritualiste. En effet, on pourrait dire aussi bien que la connaissance immédiate de la durée est une *idée* au sens platonicien du terme, impliquant une relative opposition à l'usage courant des sens, c'est-à-dire à l'usage utilitaire, qui conduit à la sim-

ple perception des espèces, se continuant en abstraction conceptuelle utilisée pour agir. Bergson refuse très fermement le cartésianisme ; l'opération n'est plus le modèle de l'intelligibilité ni la source des normes ; l'automatisme fait partie de la matérialité, et l'opération intellectuelle reste à la surface des choses. La philosophie est à nouveau, comme dans l'Antiquité, invitée à percevoir, et non plus à opérer, comme au temps du rationalisme classique. Cette perception, comparable en quelque mesure à la vision des essences qui précède l'incarnation dans le sensible, n'est cependant pas une vision des archétypes ou des formes fixes ; elle est bien une saisie du réel dans l'existence, au-dessous des apparences de morcellement et de multiplicité que les nécessités de l'action ont projetées sur le continu, le qualitatif, l'hétérogène. La durée pure, flot continu de la qualité hétérogène, moi profond au-dessous du morcellement du moi superficiel, essence intime de tout ce qui est vivant, réalité au-dessous des apparences, ne peut être saisie que par un violent effort de torsion sur soi-même par lequel toutes les habitudes de l'intelligence et du langage (les mots isolent et découpent artificiellement) sont rejetées de la pensée philosophique. A nouveau, c'est dans le recueillement en apparence inactif, dans la *scholè* du désintéressement absolu, que l'intuition métaphysique est possible. Elle permet à la conscience de coïncider avec elle-même et avec le dynamisme interne et essentiel des choses, créant ainsi une véritable participation au réel ; dans la conscience, l'intuition saisit la liberté et la mémoire pure ; dans les choses, elle saisit la vie, l'élan créateur immanent aux êtres sous forme d'élan vital, et assiste au dédoublement de l'instinct et de l'intelligence ou même, de manière encore plus primitive, à la grande séparation des animaux et des végétaux au cours de l'évolution.

Pour Bergson, il existe donc un usage absolu de la perception, permettant, hors de toute habitude, par un usage complètement original, d'avoir l'intuition directe des qualités et des mouvements en leur essence première qui est élan, tension, à la fois vie et pensée. Si, dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*, cette doctrine est directement polémique, visant à montrer que la réalité psychique n'est pas quantifiable (contre les lois psycho-physiques) mais seulement qualitative, et qu'elle n'est pas recomposable à partir d'éléments artificiellement isolés, atomes de sensation (contre l'associationisme), ce qui aboutit à un dualisme matière-esprit, la doctrine de Bergson s'élève au niveau d'un emploi positif et fécond dans *l'Evolution créatrice*, ouvrage moniste.

A cette intuition métaphysique s'attachent les aspects qualitatifs les plus éloignés de la représentation intellectuelle communicable, et qui font eux aussi partie de la relation immé-

diète : l'affectivité et l'émotion sont des modes de la participation, qui prennent tout leur sens dans la vie morale et religieuse, permettant de ressentir l'appel du sain et du héros (*Les deux Sources de la Morale et de la Religion*). Ainsi, la perception complète et directe des significations s'accompagne de l'éveil des forces que nous nommerions aujourd'hui *motivations*, dans le sujet. Cette affirmation n'est pas très éloignée de l'invitation d'aller au vrai « avec l'âme tout entière » que l'on trouve chez Platon. Comme Platon, Bergson cherche le vrai dans l'originel et le pur, mais, à l'inverse de Platon, il suit une intuition qui le guide non vers des formes archétypales et fixes situées au-dessus du sensible en devenir, mais au-dessous des apparences, dans l'unité dynamique de la vie : le réel est au-dessous des phénomènes, il y a une intériorité des choses comme il y a une intériorité du moi, du sujet ; aussi, la perception intuitive introduit-elle en même temps à une philosophie de la Nature et à une philosophie de l'Esprit, sans dualisme.

## B. — ANALYSE DE LA PERCEPTION ET RECHERCHE DES CONDITIONS ÉLÉMENTAIRES : PSYCHOPHYSIQUE ET PSYCHOPHYSIOLOGIE

Pendant que la psychologie à tendance spiritualiste recherche dans le primat de la fonction subjective le principe de la perception, les progrès de la physique, puis de la physiologie des organes des sens ouvrent une voie opposée à l'étude de la fonction perceptive ; mais il convient de bien noter que malgré cette différence et cette opposition de point de vue, c'est toujours *comme fonction* que la perception se trouve étudiée ; en ce sens, elle est souvent rattachée à d'autres fonctions, et particulièrement à l'action, à la motricité, ainsi qu'à l'affectivité au moins élémentaire, sous la forme du plaisir et de la douleur.

La psychophysique vise à découvrir la loi faisant correspondre la sensation à l'excitant physique, en reprenant et précisant d'anciennes réflexions sur la correspondance du physique et du moral. Bernoulli, mathématicien, établit en 1738 une correspondance entre la fortune morale et la fortune physique ; la fortune morale (bonheur) reçoit des accroissements égaux quand la fortune physique est multipliée par un coefficient constant. Bouguer, astronome, avait trouvé expérimentalement cette loi en se livrant à des mesures de photométrie ; quelle que soit l'intensité lumineuse donnée par une source, en valeur absolue, il faut, pour qu'une variation soit perceptible, que la nouvelle intensité lumineuse soit égale à la première multipliée par un coefficient qui reste constant, si bien que la différence est toujours la même (en rapport). Cette loi s'applique soit à la perception de la variation d'éclairement d'une plage, soit à la comparaison sur un même écran de deux pla-

ges voisines recevant des éclairagements différents, soit enfin à la comparaison de la brillance de deux sources punctiformes comme des étoiles. Bouguer avait construit un photomètre, caisse séparée en deux compartiments par une cloison ; dans chaque compartiment se trouve une lampe qui éclaire la moitié d'un verre dépoli visible de l'extérieur ; les deux plages, éclairées respectivement par l'une des lampes, sont juxtaposées ; on fait varier l'éclairement en modifiant la distance des sources au verre dépoli (l'éclairement est inversement proportionnel au carré de la distance des sources au verre dépoli, l'éclairement proportionnel au carré de la distance entre la source et le verre dépoli). Quelle que soit la puissance des lampes et leur distance initiale au verre dépoli, quand l'égalité est réalisée, il faut faire varier l'un des éclairagements de  $1/100^{\circ}$  environ pour que la différence soit juste perceptible. Piéron, refaisant ces mesures avec des lampes-étalon plus précises a trouvé  $6/1000^{\circ}$  comme valeur du seuil différentiel dans les meilleures conditions. L'ouvrage de Bouguer, publié en 1760, s'intitulait *Traité d'optique sur la gradation de la lumière*. Laplace, en 1812, avait donné à cette loi de proportionnalité sa forme logarithmique classique dans la *Théorie analytique des probabilités*, en la généralisant.

Weber, en 1834, dans l'ouvrage intitulé *De tactu*, relate des expériences sur la perception des poids par soupèvements : si l'on prend un poids de 29 onces, il faut ajouter 3 onces pour que l'accroissement soit juste perceptible ; si l'on prend par ailleurs un poids de 29 drachmes, il faut ajouter 3 drachmes pour que l'accroissement soit juste perceptible ; une once vaut 8 drachmes ; l'accroissement minimum suffisant pour déclencher une perception d'accroissement est donc toujours le même, si on le mesure en prenant pour unité la grandeur du stimulus physique précédent.

Fechner, physicien et mathématicien, veut faire la synthèse de ces recherches ; sa réflexion métaphysique sur l'Âme le conduit à rechercher, dans une perspective moniste, une équation établissant la relation entre l'âme et la matière. Fechner estime en effet, d'après une publication de 1851 dans *Zend Avesta*, que la conscience est diffuse dans l'Univers, et que l'âme immortelle est liée à la Terre-Mère : ce sont de très anciennes préoccupations des philosophies de la Nature qui se trouvent reprises par Fechner, à la lumière de doctrines inspirées des philosophies d'Orient, récemment découvertes ; par ailleurs, à cette époque, les physiciens cherchaient à mesurer les équivalents énergétiques des diverses grandeurs, après les recherches de Thermodynamique ; Fechner cherche à établir l'équivalent énergétique de la sensation. En 1860, dans les *Éléments de Psychophysique*, Fechner affirme que l'intensité de la sensation croît comme le logarithme de l'excitation. Cette loi reprend la loi de Weber (les sensations croissent de

quantités égales quand les excitations croissent de quantités *relativement* égales). C'est l'application de la loi de Laplace (concernant le monde moral) au phénomène de la sensation dans son rapport avec l'excitation physique.

Chez Fechner, la recherche de l'équation établissant la relation entre l'âme et la matière fait partie d'une préoccupation philosophique moniste, se rattachant au vaste courant d'idées emprunté à la pensée orientale, découverte à cette époque par les penseurs européens. Cette préoccupation prend la suite de celle des philosophes classiques qui voulaient résoudre le problème de la communication des substances, mais à partir d'un postulat de base opposé. Au XVII<sup>e</sup> siècle, pour la mécanique des opérations de transfert et la psychologie de la res cogitans, les transformations ne peuvent être pensées qu'à l'intérieur de chaque substance, sous forme d'invariants quantitatifs. Au XIX<sup>e</sup> siècle, à la mécanique a fait place la thermodynamique, science de l'hétérogène, de l'irréversible, impliquant des transformations et des échanges entre types différents d'énergie et de phénomènes, comme entre les grandeurs mécaniques et la chaleur, et aussi entre ordres de grandeur différents (microphysique et macrophysique, moléculaire et molaire) : une transformation n'est plus un simple déplacement dans une substance homogène et selon le continu, en régime de réversibilité; elle est un véritable passage. La systématisation des sciences physiques tend vers l'énergétisme d'Ostwald. Aussi, la perception, d'une part, et l'action volontaire, d'autre part, peuvent être considérées comme des cas de conversion d'une forme d'énergie en une autre forme, c'est-à-dire comme des transformations. La voie avait été ouverte par les sciences physiques qui avaient su mesurer l'équivalent mécanique de la calorie, avec les méthodes de Joule, Violle, Hirn. Les recherches de psychophysique sont elles aussi des tentatives pour mesurer l'équivalent physique de la pensée. Le postulat théorique implicite de ce travail de mesure est que la pensée est une forme d'énergie; on le trouve, plus clairement peut-être, au sein des discussions théoriques relatives au conflit entre l'idée du déterminisme universel et la liberté humaine; il s'agit en effet de savoir ici si une énergie mentale, capable de déclencher l'action volontaire en commandant l'action des muscles, peut être considérée comme indépendante de la somme des énergies de l'univers. Dans la sensation, une énergie physique, lumière, chaleur, travail mécanique, apparaît comme *se transformant* en une énergie psychique, sous forme de sensation plus ou moins intense. La critique de Bergson ne porte pas strictement sur l'aspect essentiel de l'intention psycho-physique; le problème, en effet, n'est pas exactement de savoir si la sensation est mesurable par la capacité de se superposer à elle-même, ou si on peut la considérer comme discontinue ou

continue, homogène ou hétérogène par rapport à elle-même au cours de son accroissement, mais bien si elle est *une grandeur de même dimension que l'énergie*. La critique de Bergson porterait si elle s'adressait à une théorie mécaniste et géométrique de la sensation — théorie qui serait conforme à la métrologie du XVII<sup>e</sup> siècle —. En fait, la psycho-physique est une énergétique généralisée, qui compare entre elles des grandeurs intensives, non des grandeurs extensives, à l'intérieur d'un système plus vaste, admettant la comparaison entre grandeurs hétérogènes, grâce à la notion d'*équivalence*, nouvelle par rapport à la pensée scientifique du XVII<sup>e</sup> siècle.

Dans cette mesure, il serait prématuré de considérer hâtivement comme n'ayant plus qu'une valeur historique la recherche psychophysique et la loi de Fechner; d'une part, de manière élémentaire, les notions d'équivalences sont toujours employées; cela a un sens de dire que, pour la meilleure efficacité lumineuse spécifique (à 555 millimicrons de longueur d'onde) le minimum de l'équivalent mécanique de la lumière est 660 lumen par watt; d'autre part, la loi logarithmique est vérifiée dans un très grand nombre de cas pour toutes les valeurs moyennes, au-dessus d'un minimum et au-dessous d'un maximum, la courbe complète étant d'allure sigmoïde; elle s'applique même à des effets autres que la stimulation sensorielle; enfin, on peut se demander si elle ne pourrait pas recevoir un nouveau fondement théorique dans la théorie de l'information. On doit noter que les critiques les plus importantes qui ont été adressées à la psycho-physique proviennent de philosophes et de logiciens plus que de psychologues attachés à la rigueur des observations: Renouvier (*Critique philosophique*, 7<sup>e</sup> année), J. Tannery (*Science et philosophie*), Bergson (*Données immédiates de la conscience*). En fait, l'acquis de la psycho-physique s'est incorporé à la psychophysio-logie.

## 2) Méthode psycho-physiologique

La psycho-physiologie est partiellement liée, au moins dans la première partie de son développement, à une intention associationniste d'analyse. Taine, dans l'ouvrage intitulé *De l'Intelligence*, écrivait: «La psychologie est aujourd'hui en face des sensations prétendues simples, comme la chimie à son début en face des éléments des anciens». Ceci suppose que la conscience actuelle ne doit pas être prise pour la conscience primitive, et que tous les phénomènes qui paraissent simples aujourd'hui n'en sont pas moins peut-être des phénomènes complexes. Particulièrement, la sensation peut se décomposer en un nombre considérable de sensations élémentaires; à plus forte raison la perception, plus complexe que les sensations qui la composent.

Helmholtz a étudié selon la méthode psycho-physiologique la vision des couleurs de la perception de la hauteur des sons; dans son étude

de la vision des couleurs (1852), Helmholtz reprend la théorie de Young selon laquelle il existe trois types de récepteurs chromatiques élémentaires sélectivement sensibles au rouge, au vert, et au violet ; il la renforce par la théorie de Müller sur l'énergie spécifique des nerfs, signifiant que chaque fibre nerveuse, quelle que soit la cause qui la stimule, donne toujours la même sensation, par exemple un son, même si la stimulation est causée par un courant électrique, un choc, un pincement ; Helmholtz affirme qu'il existe ainsi en quelque façon trois groupes d'organes sélectivement appropriés à la vision des trois couleurs fondamentales, ce qui explique les nombreux phénomènes d'anomalies de la vision des couleurs (daltonisme, achromatopsie, protanopes, deutéranopes...) ou de contraste, de perception, d'ombres colorées, de différences de saturation en fonction de la longueur d'onde... C'est le fonctionnement physiologique et neurophysiologique des récepteurs et des voies nerveuses qui explique les caractères particuliers de la perception. Il est impossible de rendre compte de l'étendue des recherches de Helmholtz, expérimentateur génial, en matière de psycho-physiologie des sensations. (*Handbuch der physiologischen Optik*, 1856-1868). La même méthode de recherche des fonctions élémentaires se retrouve dans l'analyse de l'audition (*Tonempfindungen*, 1863) ; la cochlée (limaçon), dans l'oreille interne, est pourvue d'une série de résonateurs ; l'oreille externe et l'oreille moyenne jouent un rôle d'adaptateur, recueillant les vibrations de l'air pour les transmettre à des solides (tympan, osselets) puis finalement au liquide de l'oreille interne ; c'est dans l'oreille interne que s'effectue l'analyse du son : un son de hauteur définie ébranle électivement deux ou trois récepteurs élémentaires seulement, contigus et bien localisés sur la cochlée ; ces récepteurs élémentaires ébranlent les cellules auditives ciliées qui sont en contact direct avec eux, et celles-ci envoient au cerveau le message par des fibres bien définies et particulières. Une destruction ponctuelle des récepteurs élémentaires crée une surdité strictement sélective, pour une fréquence et une seule. Le timbre du son dépend de la richesse (intensité relative) des harmoniques paires et impaires, multiples de la fréquence fondamentale ; en ce cas, il y a excitation simultanée de plusieurs récepteurs élémentaires distribués au long de la cochlée. Enfin, un bruit blanc, équivalent énergétique en toutes ses bandes de fréquences, est comme la lumière blanche : il excite également tous les récepteurs sélectifs, tout au long de la cochlée. Ainsi, les principaux aspects de la perception des hauteurs tonales se trouvent expliqués par l'anatomo-physiologie des récepteurs, qui sont des instruments d'analyse ; on peut *réellement* comparer l'oreille à une série de résonateurs comme ceux que les physiciens emploient pour l'étude des vibrations sonores ; si l'on écoute des sons ou des bruits

à travers un résonateur, on a l'équivalent de la vision à travers un verre monochromatique.

Selon cette manière de voir, la perception est un acte complexe, qui ne donne pas l'image directe des choses, mais un symbole fidèle et fondé dans la réalité physique et objective : « Il faut être reconnaissant aux sens de ce que des vibrations, par une sorte d'enchantement, ils font des sons, des couleurs, et de ce que par les sensations, comme par un langage symbolique, ils nous apportent des nouvelles du monde externe », dit Helmholtz. Cet enthousiasme, cet optimisme, vient de la découverte du rôle symbolique, informationnel, donc objectif bien qu'indirect, des perceptions et des sensations même qualitatives ; la qualité sensible n'est pas illusoire, elle est le résultat de la traduction en messages nerveux d'un phénomène physique par le fonctionnement physiologique.

Des recherches semblables, à base psycho-physiologique, mais admettant plusieurs niveaux dans les phénomènes psychiques, permettent à Wundt de préciser de nouveaux aspects de la sensation et de la perception. Wundt, élève de Müller, étudia d'abord l'équation personnelle des astronomes notant le passage d'une étoile devant le réticule de la lunette méridienne (1861) ; ses études de la perception sensorielle (*Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung*, 1868-1869) distinguent la sensation, simple résultat des stimulations, de la perception, prise de connaissance d'objets ou d'événements extérieurs : il y a là deux niveaux. L'ouvrage intitulé *Physiologische Psychologie* (1873-1874) emploie l'expérience, comme en physique, pour démêler les éléments de la sensation et de la perception, et suit deux méthodes ; la première est directe ou synthétique ; elle reconstruit la perception à partir de ses éléments (par exemple le son à partir des vibrations, à un moyen d'une sirène que l'on fait tourner à vitesse contrôlée) ; la seconde consiste à faire varier les conditions antécédentes de la perception, et à étudier les éléments combinés d'après les résultats de ces variations, Wundt a appliqué ces méthodes à l'étude de la vision, et particulièrement du rôle des divers points de la rétine et des muscles moteurs de l'œil. Ces recherches ont fait école, après la fondation par Wundt du laboratoire de psychologie expérimentale de Leipzig en 1879. Particulièrement, en France, Bourdon a étudié par la méthode expérimentale la perception visuelle de l'espace. « Perception » signifie ici activité d'interaction des sens, collaboration des différentes données, telles que les sensations tactiles et musculaires des yeux, les sensations visuelles proprement dites, permettant de saisir les formes, les grandeurs, les positions, les directions, les mouvements. Peu à peu, la psycho-physiologie se développe en psychologie expérimentale avec l'étude de la perception comme fonction complexe et concrète : étude de la lecture, analyse des perceptions spatiales



de l'ouïe, de la perception visuelle de la profondeur et de l'étagement des plans. Schuman publie à partir de 1904 les *Beiträge zur Analyse der Gesichtswahrnehmungen*.

Après Wundt, la recherche sur la sensation et la perception s'oriente vers l'étude des catégories spécifiques de sensations et de perceptions, dans le détail, et en supposant que chaque sens n'est qu'un nom générique désignant et recouvrant plusieurs sens spéciaux, plus élémentaires. Blix, en 1880, distingue dans le toucher plusieurs sensibilités élémentaires; ce travail est continué par Goldscheider, von Frey, Ebbinghaus, Ioteyko. Une étude analogue analyse les composantes de l'activité de l'oreille: sens de l'ouïe et sens statique (Crum Brown et Mach), puis les dimensions des sons, avec W. Kohler: la hauteur n'est pas une qualité des sons; elle n'a que le caractère d'un degré, d'un niveau; les qualités des sons proprement dites sont la clarté, le volume, la vocalité. Parinaud et Von Kries distinguent dans la vue deux espèces de vision: l'une, achromatique, est la fonction des bâtonnets; l'autre, chromatique, est la fonction des cônes. L'odorat est étudié par J. Passy, Zwaardemaker, et Henning.

Ces recherches sur la perception s'enrichissent considérablement de l'étude des animaux, soit par les méthodes de la psycho-physiologie, soit par celles de l'éthologie. En ce domaine, les travaux de Piéron et de Von Frisch ont été largement suivis et ont ouvert à la psychologie de la sensation et de la perception le champ immense des sciences de la Nature, où déjà les recherches sur les réactions (Loeb, puis Jennings) avaient fourni des concepts très fermes d'interprétation. L'ouvrage de Piéron sur *La Sensation, guide de vie* (1945) résume ces recherches. Cependant, les études de psychologie animale sur la perception ne sortent pas toutes de la préoccupation d'analyse psycho-physiologique: l'éthologie, à partir de Von Frisch, s'en écarte nettement; par ailleurs, la Psychologie de la Forme a vigoureusement stimulé les enquêtes sur les processus perceptifs chez les animaux, avec un système d'interprétation différent de celui de la psycho-physiologie, qui s'est directement occupée du rapport entre le développement du système nerveux et les modalités perceptives.

### 3) Portée de la connaissance perceptive: réalisme ou nominalisme

Existe-t-il un ensemble de postulats communs aux études de psycho-physique, de psycho-physiologie, et de psychologie expérimentale? — Dans le cadre de la perception tout au moins, il semble que oui, car ces études visent toutes à faire une analyse des composantes ou des conditions de l'activité perceptive considérée comme un groupement de fonctions. En ce sens, une certaine évolution se manifeste au cours du XIX<sup>e</sup> siècle dans la critique de la connaissance sensible: Stuart Mill admettait la réduction du monde à une

possibilité permanente de sensations et à l'attente des mêmes sensations dans les mêmes circonstances; la notion de l'objet et du monde est considérée comme construite par l'esprit, ce qui aboutit à une attitude nominaliste. Herbert Spencer revient au contraire à un certain réalisme qui voit dans la perception des *états vifs*, rencontrant la réalité du monde, dans l'action, sous forme de résistance; les simples conceptions sont des *états faibles* par lesquelles l'erreur peut se produire plus facilement que par les sens. Les sensations ne sont pas l'image et la reproduction exacte des choses, mais à chaque sensation correspond une action réelle. Cette manière de voir est nommée par Janet et Seailles le « réalisme transfiguré »: elle se comprend pleinement dans le courant d'idées de l'énergétisme; ce qui correspond à une représentation, ce n'est pas un objet, mais une action du monde physique: cette action est réelle; ainsi, le réalisme se déplace de la considération des objets vers celle de leurs relations et des transformations du système qu'ils forment. Logiquement, cette évolution fait songer à celle de la « querelle des universaux », avec la doctrine d'Abélard, qui insiste sur la réalité de la relation; à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le progrès des sciences donne au réalisme de la relation une grande fermeté. Cependant, on doit noter que Piéron, dans la conclusion de *La Sensation guide de vie*, n'accepte pas ce réalisme spencérien, et retourne au pragmatisme, à l'empirisme logique: « Nous pouvons pleinement nous rendre compte que nos appareils sensoriels ne constituent pas des fenêtres s'ouvrant sur le monde extérieur, et qu'enfermés dans notre caverne subjective nous n'observons même pas les ombres des passants qu'invoquait le symbole platonicien ». Pour Piéron, les sensations constituent des symboles biologiques des forces extérieures agissant sur l'organisme, mais elles ne peuvent avoir avec ces forces plus de ressemblance qu'il n'y a entre ces sensations mêmes et les mots qui les désignent dans le système symbolique du langage servant aux relations sociales, interhumaines; le symbolisme naturel de la sensation n'a un caractère universel qu'en raison de la similitude fondamentale de la constitution des divers organismes: « cette universalité relève de la communauté biologique, non d'une fidélité représentative de la nature réelle du monde ». Seuls certains métaphysiciens (Piéron cite Maurice Pradines) visent toujours à retrouver une correspondance réelle entre notre univers subjectif et le monde réel, même s'il faut faire intervenir un *deus ex machina* pour assurer cette correspondance. « ...quand nous jouissons d'un coucher de soleil ou d'une symphonie musicale, nous ne communions pas avec la nature mais avec nous-mêmes », dit Piéron, qui considère par ailleurs les équations relativistes symbolisant les chaînes d'événements dans des espaces à  $n$  dimensions comme plus vraies que nos perceptions directes dans la

mesure où elles permettent une prévision plus sûre. On reconnaît ici une théorie de la connaissance assez proche du nominalisme scientifique de Poincaré.

## C. — LA PSYCHOLOGIE DE LA FORME

### 1) Les qualités de forme

Entre l'usage global, spiritualiste, peut-être métaphysique, de la perception, qui aboutit au bergsonisme, et l'analyse psycho-physique ou psycho-physiologique, qui recherche les éléments ou les conditions de base, s'est développée selon une voie moyenne l'étude de la perception par la Psychologie de la Forme.

Il s'agit bien d'une médiation, comme jadis celle qu'Aristote avait apportée en réunissant forme et matière dans l'opération commune du sentant et du senti conçu comme passage à l'acte. Le précurseur et fondateur de la théorie de la Forme, Von Ehrenfels, connaît avec précision la doctrine d'Aristote. En 1890, il publie un article intitulé *Sur les qualités de forme*. Un des critères de la forme, c'est d'être transposable, donc de ne pas résider dans la somme de ses éléments : au cours de la transposition, tous les éléments sont altérés, et la forme demeure ; une forme, par exemple une mélodie, est plus gravement altérée si l'on modifie un seul de ses éléments (si on change une note) que si l'on modifie de manière systématique et homogène tous les éléments, par exemple en élevant à l'octave supérieure l'ensemble. La même forme triangulaire peut être réalisée avec des lignes de longueurs différentes, pourvu que les rapports des longueurs et l'égalité des angles soient conservés.

Wertheimer, Koffka, Köhler développent cette théorie fondée sur l'observation et l'expérience en prenant comme base conceptuelle le caractère non sommatif du donné : la perception primitive a déjà une forme, une configuration ou *structure* ; elle n'a donc pas pour point de départ, pour état initial, les sensations dites élémentaires. La forme typique du donné, selon l'expression de Guillaume, est celle d'un ensemble déterminé d'une façon aussi caractéristique que ses parties. « Les sensations sont des produits d'analyse obtenus par la destruction du processus primitif et par le remaniement de la structure » (*Journal de Psychologie*, 15 novembre 1925). La perception est ainsi considérée dès l'origine, comme une totalité ; elle ne se forme pas par addition de sensations élémentaires, juxtaposées et ajoutées les unes aux autres ; elle est une construction naturelle, que l'esprit forme spontanément ; la structure est en quelque manière une construction qui est toujours déjà construite. Il n'y a pas à proprement parler deux niveaux et deux étapes, d'abord celle de la sensorialité avec de simples éléments — matière d'œuvre pour un acte démiurgique du sujet —, ensuite celle de la perception, venant imposer des normes et apporter l'ordre, la sélection, la construction organisante : l'organi-

sation est première, contemporaine des éléments — matière d'œuvre pour un acte démiurgique du sujet —, ensuite celle de la perception, venant imposer des normes et apporter l'ordre, la sélection, la construction organisante : l'organisation est première, contemporaine des éléments ; elle n'est ni antérieure à leur existence (comme la conscience à son contenu dans les thèses de type idéaliste ou (comme dans l'analyse psycho-physique ou spiritualiste) ni postérieure à leur réalité psycho-physiologique des sensations et perceptions). La *Gestalttheorie* est une théorie de la perception qui n'est ni molaire ni moléculaire : le tout et les parties sont en relation réciproque d'équilibre et de tension : ils sont simultanés, également réels ; par ailleurs, la *Gestalttheorie* aboutit à une théorie de la connaissance qui n'est ni a priori ni a posteriori, mais *a praesenti* ; la connaissance est simultanée par rapport à l'être et à son appréhension.

### 2) Portée de la connaissance perceptive

Faut-il parler en ce cas de réalisme ou de nominalisme, d'idéalisme ou de conceptualisme à propos des principes de la perception ? Là encore, c'est la voie moyenne qui est suivie par la *Gestalttheorie* : les perceptions ne sont pas exactement des idées car elles n'arrivent pas toutes faites d'une source extérieure ; la structure n'est pas déjà constituée comme réalité mentale ; elle se constitue à l'instant même où la perception apparaît : elle est une structuration du champ psychique, comme le spectre magnétique qui se forme dans le champ de l'électro-aimant, sur la plaque de verre saupoudrée de limaille de fer, quand on établit le courant ; cet arrangement des grains de limaille en lignes ne préexistait pas, sous une forme cachée ou même implicite, à l'état actuel ; il n'y a pas ici, comme chez Aristote, une virtualité ou potentialité engendrant la perception par son passage à l'acte. Un phénomène psychique est un phénomène de champ, c'est-à-dire un type très particulier d'équilibre dans lequel tous les sous-ensembles d'un système agissent sur l'ensemble, l'ensemble agissant lui aussi sur chacun des sous-ensembles, avec une interaction constante entre les différents ordres de grandeur de tout ce qui existe dans le système. Les modèles d'intelligibilité (il ne s'agit pas de simples métaphores) sont empruntés aux champs électriques (répartition des charges statiques sur un corps conducteur isolé, se rééquilibrant à l'apport d'une nouvelle charge), et plus généralement à tous les phénomènes dans lesquels se manifestent des effets de champ par interaction permanente entre le tout et les parties.

La perception, entre autre<sup>1</sup> processus psychiques, étant un effet de champ, il est aisé de concevoir la correspondance entre l'intérieur et l'extérieur, dans la perception, comme un isomorphisme. Les phénomènes d'auto-équilibration (donc d'auto-structuration) qui

ont donné aux objets physiques leur forme se produisent selon les mêmes lois dans le champ psychique, et selon les mêmes lois encore dans le champ nerveux, réalité intermédiaire entre le monde extérieur et la réalité psychique. La perception existe quand il y a isomorphisme entre ces trois champs ; la correspondance est donc de type structural ; l'objectivité de la connaissance perceptive vient de la rigueur de cette correspondance analogique entre des termes d'égal niveau. Il s'agit bien d'un réalisme, mais, pour la première fois sans doute dans le développement de la pensée philosophique, d'un réalisme qui maintient la parité absolue entre le sujet et l'objet ; le réalisme idéaliste de Platon, qui est lui aussi une doctrine de la Forme, amène l'âme à contempler les archétypes, à aspirer et remonter jusqu'à la vision face à face, en vertu de sa parenté avec les idées ; l'âme est en quelque manière suppliante devant les idées qu'elle aspire à connaître : elle emprunte les voies longues et douloureuses, sacrificielles, de la dialectique et de l'ascèse ; elle passe par la propédeutique mathématique. Chez Malebranche, l'attention est une prière intellectuelle. Au contraire, dans la théorie de la Forme, la structuration du champ psychique n'est pas un pauvre et pâle reflet de la perfection des idées : la structuration qui s'accomplit dans la pensée équivaut à la structuration qui donne forme aux choses ; elle est un réel comme elle, en tant que structuration, et aussi parfait, en raison de l'isomorphisme. Il existe un aspect normatif du principe de l'isomorphisme, rejetant dos à dos l'infériorité volontairement pessimiste de la quête de l'idée dans l'idéalisme réaliste, aussi bien que l'optimisme aisément triomphant des nominalistes conceptualistes. On doit dire que si ce qui est à l'extérieur est aussi à l'intérieur, intérieur et extérieur sont équivalents. Il n'est pas sans intérêt de noter que cette théorie est contemporaine de la découverte des structures microphysiques, des modèles d'atomes faisant réapparaître à l'échelon infra-microscopique les structures jadis découvertes dans les systèmes planétaires : ce n'est pas la majesté matérielle, la dimension, la grandeur objective, qui détermine la perfection structurale ; un atome peut être aussi parfait qu'un système planétaire, et aussi complexe ; dès lors, le système nerveux d'un organisme peut être aussi richement structuré et ordonné que l'ensemble des objets qui l'entourent : ce qui est à l'intérieur peut être aussi à l'extérieur, parce que la grandeur et la petitesse ne comptent pas pour le degré de perfection des formes. Par ailleurs et corrélativement, les physiciens ont découvert que, dans le domaine microphysique, les actions à distance, créatrices des champs, deviennent prépondérantes par rapport aux actions par contact entre objets séparés, caractéristiques de l'ordre macrophysique : comme les actions à distance croissent généralement de façon inversement proportionnelle au carré de la

distance, dans un édifice microphysique, elles deviennent relativement énormes ; ces actions, sauf en ce qui concerne la pesanteur, sont pratiquement négligeables à l'ordre de grandeur du corps humain : les phénomènes de champ ne sont pas tout-puissants, les choses gardent leur indépendance relative. A l'échelon microphysique, les effets de champ sont pour ainsi dire tout-puissants. La science invitait donc la psychologie à considérer les phénomènes pouvant se passer dans un organisme comme très favorable aux effets de structuration spontanée, d'organisation, d'apparition de « bonnes formes ».

### 3) Effets perceptifs manifestant le primat des ensembles

Dans l'étude directe des processus perceptifs, la psychologie de la Forme a explicité la notion d'ensemble et a énoncé des lois concernant les effets de champ.

Le rôle joué dans la perception par les ensembles exprime le principe fondamental du caractère non sommatif des parties (l'ensemble est plus que la somme des parties) dans trois effets fondamentaux où l'ensemble possède des propriétés autonomes ne dérivant pas de celles des parties : le mouvement apparent, les illusions optico-géométriques et l'effet Tau.

Le mouvement apparent a été observé par les physiciens cherchant à mesurer les fréquences des oscillateurs mécaniques ou des appareils animés d'une rotation rapide : si l'on éclaire de tels dispositifs au moyen d'éclats brefs à fréquence réglable, fournis par un stroboscope, on obtient une immobilité apparente lorsque la fréquence des éclairs et celle de l'oscillation ou de la rotation sont égales ou dans un rapport représenté par un nombre entier (double, moitié...) ; mais, si la fréquence des éclairs est très légèrement inférieure à celle du phénomène observé, le dispositif étudié paraît se mouvoir lentement en avant, dans le sens où il se meut en effet à vitesse beaucoup plus grande ; si la fréquence des éclairs est au contraire un peu plus élevée que celle de l'objet observé, cet objet paraît se mouvoir à reculons, en sens inverse de son mouvement réel. Ce phénomène a été vulgarisé au début de la cinématographie : la caméra de prises de vues, et aussi l'appareil de projection, sont des stroboscopes, par le jeu de la croix de Malte qui obture périodiquement l'objectif et de la pellicule qui est entraînée par saccades pendant l'obturation : le film est une succession de vues fixes instantanées prises à intervalles réguliers. Lorsqu'on cinématographie un objet oscillant ou rotatif, par exemple une roue à rayons, on obtient à la projection un effet stroboscopique : la roue est perçue comme immobile, ou tournant lentement soit en avant soit en arrière. Des images fixes, projetées à une cadence de vingt par seconde environ, sont perçues non comme plusieurs images fixes, mais comme un objet mobile unique en mouvement : la perception saisit

une *identité phénoménale* là où existe une pluralité objective. Ce qui est perçu est un seul mobile se déplaçant et occupant successivement toutes les positions intermédiaires ; il y a remplissage du champ ; la somme des perceptions élémentaires (si ces perceptions existent) donnerait seulement une multiplicité d'objets juxtaposés comme les clichés obtenus par Marey dans la chronophotographie. Sous forme expérimentale simplifiée, le mouvement apparent est étudié au moyen de deux stimuli bien séparés, occupant successivement deux positions différentes, à 1/20° de seconde d'intervalle ; le sujet perçoit un seul objet en mouvement. Des dispositifs plus complexes comportent des tableaux de lampes sur lesquels on peut produire des allumages et extinctions commandées par des interrupteurs (comme sur les panneaux de téléaffichage). De tels dispositifs permettent de répondre à l'interprétation réaliste de Bergson affirmant que la perception du mouvement apparent, sur l'écran de projection cinématographique, vient du mouvement qui est dans l'appareil de projection ; en fait, le mouvement, dans le projecteur, s'effectue seulement pendant que la croix de Malte obture l'objectif. Les dispositifs expérimentaux comme celui du tableau de lampes ne comportent absolument aucune pièce mobile, et le sujet perçoit pourtant un mouvement. On peut se demander si cette importante différence entre le contenu phénoménal de la perception du mouvement apparent et la réalité physique objective ne met pas en question le principe d'isomorphisme.

Dans les illusions optico-géométriques, l'ensemble de la structuration perceptive manifeste des propriétés originales ; sa perception est primitive, et les propriétés des parties découlent de celles de la perception de l'ensemble. (Exemple : l'illusion de Müller-Lyer.)

L'effet Tau de Gelb réunit le mouvement apparent (effet temporel) et les illusions optico-géométriques (effet spatial de l'ensemble) sous forme d'un retentissement des effets d'ensemble temporels sur les effets spatiaux : il existe un effet d'ensemble spatio-temporel ; trois points lumineux également espacés, présentés successivement avec des intervalles temporels inégaux sont vus inégalement espacés : le rapprochement temporel cause une illusion de rapprochement spatial ; donc, les effets d'ensemble sont tellement primordiaux qu'ils franchissent les limites des « formes a priori » de la sensibilité. Les dimensions réelles de la perception sont encore plus générales et plus primitives que la temporalité et la spatialité : le général n'est pas abstrait de la perception : il est à l'origine des effets les plus spontanés, et se trouve donné avant toute analyse, non recomposé par une intelligence abstraite qui le tirerait d'une source-non perceptive.

#### 4) Les effets de champ

Les lois particulières concernant les effets

de champ sont extrêmement nombreuses (en 1933, on en comptait 114). Les plus importantes sont :

— Les éléments perceptifs isolés ont tendance à être perçus en groupes, structurés, organisés, comme les constellations que l'on voit dans le ciel nocturne, les touffes d'arbres, les colonnes ou rangées de lettres et de signes sur une page ; dans le champ s'opère spontanément une organisation perceptive de formes, Gestalten. Von Ehrenfels avait attiré l'attention sur les formes mélodiques ; ses successeurs ont surtout étudié les formes visuelles ; récemment, Paul Fraisse a étudié les structurations temporelles et la perception de la durée et des rythmes.

— Les formes tendent à se détacher comme ensembles limités, structurés, ayant une unité subjective : c'est la Figure qui se détache sur un Fond non-structuré ; l'espace intra-figural n'a pas les mêmes propriétés que l'espace extra-figural ; une tache sur le visage se voit beaucoup moins qu'une tache sur un habit. Les figures réversibles sont celles en lesquelles existe une alternance figure-fond, entraînant une modification des propriétés des deux espaces. Goldstein a donné une grande importance théorique au rapport figure-fond dans la théorie organismique, en considérant ce rapport comme existant non pas seulement de manière phénoménale, à la manière du mouvement apparent, mais réellement dans les organismes, ce qui est conforme au principe de l'isomorphisme. Le rapport figure-fond est la base de la structure de l'organisme ; il permet des changements comme ceux des perspectives réversibles.

— La perception d'une forme implique la perception d'une signification ; ce sont les structures que l'on perçoit, et non les objets dans leur substantialité ; les structures sont plus que des formes concrètes ; elles sont des significations, comme la verticalité, l'horizontalité, l'irrégularité, le plein par rapport au vide, le grand par rapport au petit, le plus clair et le plus sombre ; ainsi s'explique la généralisation perceptive, qui existe chez les animaux. Les cas de figures réversibles montrent que la figure a une signification dans chaque organisation.

— Toute forme a une *prégnance*, c'est-à-dire une force d'impression, qui détermine la facilité avec laquelle elle est perçue comme figure par rapport à un fond, au besoin en étant complétée de manière phénoménale même si elle est objectivement incomplète (expériences sur la vision tachistoscopique et la perception en condition de masquage, de brouillage...). Les figures symétriques et complètes ont plus de *prégnance* que celles qui sont asymétriques et incomplètes ; par ailleurs, certaines formes naturelles ont une *prégnance* particulière : animaux, figure humaine, même si elles ne sont pas symétriques.

— Les bonnes formes (formes *prégnantes*) tendent à garder leurs caractéristiques propres

malgré les modifications de la présentation ; c'est le principe de constance, qui paraît en une certaine mesure contredire celui de l'ensemble du champ. Von Ehrenfels avait signalé cette constance des formes à travers les transpositions, dans la mélodie. On retrouve le principe de constance dans les situations de perception des couleurs et des formes (portrait au mur, objet vu en perspective) ; il a des limites : un objet toujours vu à distance et sur les toits comme une poterie de cheminée, paraît énorme comme on le rencontre dans un escalier ou un appartement. Un cercle, vu obliquement, n'est plus discernable d'une ellipse quand le rayon visuel est presque tangent à la surface du cercle.

— Toutes les formes se développent à partir de stades primitifs dynamiques, les préformes (Vorgestalten), jusqu'à des formes prégnantes bien différenciées. C'est le processus d'actualisation (Aktualgenese) qu'il est possible d'étudier au moyen de la perception tachistoscopique, pour la perception visuelle. Une nouvelle voie s'ouvre en ce sens pour l'explication des illusions de la perception, et aussi peut-être pour l'étude de certains aspects de la généralisation perceptive.

Les théories phénoménologiques de la perception, particulièrement celle de Merleau-Ponty en France, se rattachent à la recherche de cette compréhension de l'activité perceptive comme une fonction d'ensemble qui s'intègre elle-même dans une existence du sujet inséré dans le monde, selon la perspective organismique de Goldstein ; elles sont assez larges, et n'excluent ni le rôle de l'attitude d'attente du sujet (le « set »), en rapport avec les conditions sociales et les motivations, ni l'élargissement dans le sens d'une psychologie biologique qui veut découvrir l'univers perceptif de chaque espèce et trouver ce par quoi chaque activité perceptive prend sens dans une situation, selon les dimensions de la défense, de l'agression, de la quête de nourriture, de l'exploration, de la sexualité, comme cherche à le faire Von Uexkull. Ces théories contemporaines seront rencontrées ultérieurement ; leur trait commun est d'aborder l'étude de la perception par l'appréhension d'un certain nombre d'effets, au sens que les sciences physiques et biologiques donnent à ce terme, et de considérer le perçu à travers les valences que les situations impliquent.

#### OUVRAGES CONSEILLÉS :

- JANET et SEAILLES. — *Histoire de la Philosophie, les Problèmes et les Ecoles*, p. 60 à 89 et supplément p. 18 à 21 (Delagrave).
- Emile BREHIER. — *Histoire de la Philosophie* (Alcan).
- Albert RIVAUD. — *Histoire de la Philosophie* (P.U.F.).
- Maurice REUHLIN. — *Histoire de la Psychologie* (P.U.F., Que Sais-je ?).
- C.T. MORGAN. — *Psychologie physiologique* (Paris, P.U.F., 1949).
- R.S. WOODWORTH. — *Psychologie expérimentale* (Paris, P.U.F., 1949).
- H. PIERON. — *La Sensation, guide de Vie* (Paris, Gallimard, 1945).
- G. VIAUD. — *Cours de Psychologie animale* (Paris, C.D.U., 2 vol.). — *Les Tropismes* (P.U.F., Que Sais-je ?). — *Le phototropisme animal* (Vrin, 1948).
- L. CARMICHAEL. — *Manuel de psychologie de l'enfant*, t. I (P.U.F.).
- CHAUCHARD. — *Des animaux à l'Homme* (P.U.F., Le Psychologue). — *Les messages de nos sens* (P.U.F., Que Sais-je ?).
- P. FRAISSE. — *Les structures rythmiques* (Paris, Erasmé, 1956). — *Psychologie du temps* (Paris, P.U.F., 1957) ; — avec la collaboration de G. DURUP et G. de MONTMOLLIN : *Manuel pratique de psychologie expérimentale* (P.U.F., 1956) ; — et J. PIAGET : *Traité de psychologie expérimentale*, fascicule VI.
- M. PRADINES. — *Philosophie de la sensation, la sensibilité élémentaire* (les sens primaires), 2 vol. (Les Belles Lettres). *Traité de psychologie appliquée*, livre V, le ma-
- niement humain, par PIERON, COUMETOU, DURANDIN, DE MONTMOLLIN.
- La perception*, symposium de l'Association de psychologie scientifique de langue française, Louvain 1953 (P.U.F. 1955).
- R. FRANCES. — *Le développement perceptif* (P.U.F. 1962).
- E. VURPILLOT. — *L'organisation perceptive ; son rôle dans l'évolution des illusions optico-géométriques*. (Vrin, 1963).
- J. PIAGET. — *La construction du réel chez l'enfant*. (Delachaux et Niestlé, 1950.) — *Les mécanismes perceptifs*. (Paris, P.U.F., 1960.) — et B. INHELDER. — *La représentation de l'espace chez l'enfant*.
- G. DURUP. — *La complexité des impressions de mouvement consécutives d'ordre visuel* (L'Année psychologique, 1931) et *Le problème des impressions de mouvement consécutives d'ordre visuel* (L'An. psy. 1928).
- A. OMBREDANE. — *La Motivation, le problème des besoins*. (Editions des trois cercles, Bruxelles, 1957.) — et FAVERGE. — *L'analyse du travail*. (P.U.F., 1955), chap. VII.
- Pierre VILLEY. — *Le monde des aveugles*, essai de psychologie (Flammarion).
- MERLEAU-PONTY. — *Phénoménologie de la perception*.
- GUILLAUME. — *Psychologie de la Forme*. (Flammarion, 1937, réédité.) — *Psychologie* (Alcan).
- J. DELAY et P. FICHOT. — *Abrégé de psychologie à l'usage de l'étudiant* (Masson).
- A. DE GRAMONT. — *Problèmes de la vision* (Flammarion).