

DÉCONSTRUCTION DE LA PERCEPTION – VOIR ET ÉCRIRE DANS LA PHILOSOPHIE DE DESCARTES

DECONSTRUCCIÓN DE LA PERCEPCIÓN – VER Y ESCRIBIR EN LA FILOSOFÍA DE DESCARTES

Stéphane VINOLO*
Pontificia Universidad Católica del Ecuador

RÉSUMÉ: La théorie de la perception emprunte, chez Descartes, deux chemins différents. D'un côté, la perception interne se développe selon le paradigme visuel de l'*intuitus* ; de l'autre, la perception externe est pensée à l'aune d'un modèle discursif. À la présentation s'opposerait donc une signification. Or, contre les commentateurs qui ont fait de Descartes le philosophe ayant ouvert l'ère de la représentation, l'auteur montre que le modèle discursif prime sur le paradigme visuel et que bien que Descartes affirme que les idées sont comme des images et des tableaux, son modèle de la perception est en fait celui de la fable, c'est-à-dire d'un texte.

MOTS CLÉS: déduction, Derrida, Descartes, intuition, représentation, signe

RESUMEN: La teoría de la percepción toma, en Descartes, dos caminos diferentes. Por un lado, la percepción interna se despliega según el paradigma visual del *intuitus*; por otro lado, la percepción externa se presenta bajo la modalidad de lo discursivo. Así, al modelo de la representación se opone aquel de la significación. En contra de los comentaristas que hicieron de Descartes el filósofo que abrió la era de la representación, el autor argumenta a favor de la primacía del modelo discursivo por encima del paradigma visual. Aunque Descartes afirme que las ideas son como imágenes o cuadros, su verdadero modelo de la percepción es el de la fábula, es decir, el del texto.

PALABRAS CLAVES: deducción, Derrida, Descartes, intuición, representación, signo

* Profesor Principal, Escuela de filosofía, Av. 12 de octubre 1076 y Roca, 170105 Quito – Ecuador, svinolo@puce.edu.ec

« Le langage de nos classiques nous renvoie donc, surtout, à une expérience visuelle et même, faut-il ajouter, surtout à l'expérience statique où l'objet se fixe à nos yeux » (Belaval, 1990 : 25)

« [...] ce qui cause directement la perception n'est pas l'objet lui-même, mais une image qui en dérive ou l'exprime selon des lois projectives, une image qui ne ressemble pas nécessairement à ce qu'elle représente, une image qui n'est pas réellement perçue, mais qui plutôt est déchiffrée, lue, comme peut l'être une parole ou un signe du langage. » (Hamou, 2002 : p. 61)

1. Introduction

La théorie de la perception présente, chez Descartes, un paradoxe surprenant. D'un côté, la perception interne se fonde sur l'intuition, nous renvoyant, étymologiquement mais aussi conceptuellement, au paradigme de la vue qui irradie l'histoire de la philosophie de Platon à Descartes¹. Avoir des idées, c'est avant tout les voir, parce qu'elles sont : « [...] comme des tableaux, ou des images. » (AT IX, 33 : 44)². Tout le projet philosophique de Descartes est habité par cette volonté de « voir », puisqu'il propose un mouvement érotico-philosophique qui consiste à lever les voiles qui nous offusquent le réel afin de le voir, enfin, dans toute sa nudité³. Pour ce qu'il en est du « regard de l'esprit »⁴, le modèle de la vue s'impose donc par la prépondérance de l'intuition⁵. Mais d'un autre côté, la théorie de la perception externe se construit à l'aune d'un modèle discursif pour lequel percevoir, c'est « lire » ou, plus encore, « écrire ». Là où il n'était question que de représentation, d'images et de tableaux, Descartes s'oriente, dans

¹ « [...] le texte cartésien que je vais considérer maintenant s'inscrit dans le champ du visible inauguré par Platon. Descartes, à n'en pas douter, est fondamentalement un philosophe du regard. » (Giovannangeli, 2002 : 44).

² « [...] *ideas in me esse veluti quasdam imagines, [...]*. » (AT VII, 42 : 43). Le mot « tableaux » est ajouté dans le texte français.

³ « Mais quand je distingue la cire d'avec ses formes extérieures, et que, tout de même que si je lui avais ôté ses vêtements, je la considère toute nue, certes, quoi qu'il se puisse encore rencontrer quelque erreur dans mon jugement, je ne la puis concevoir de cette sorte sans un esprit humain. », René Descartes, *Méditations Métaphysiques, Méditation II*, (AT IX, 25 : 30).

⁴ René Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit, Règle IX* (Descartes, 2016 : 389). (AT X, 400 : 13).

⁵ D'ailleurs, dans sa traduction des *Regulae*, Marion traduit « *intuitus* » par « regard ». Cf. (Descartes, 1977 : 295-301).

la perception externe, vers le champ sémantique du signe. Les idées *représentent* ce dont elles sont l'idée, mais nos perceptions le *signifient*, d'où l'écart qu'elles marquent. Il suffit de lire le titre du premier chapitre du *Monde* afin de s'en persuader : *De la différence qui est entre nos sentiments et les choses qui les produisent* (Descartes, AT XI, 3 : 1). L'idée se meut donc dans le champ de la ressemblance, de la représentation et de la vue, alors que la perception sensible se développe sur le terrain de la distance, de la signification et du discursif.

La différence est de taille. D'abord, parce que de par l'instantanéité de la vitesse de la lumière (Descartes, AT XI, 98 : 5-8), la nécessaire immédiateté de ce qui se donne par la vue s'oppose à la temporalité selon laquelle se donne le sens dans le discursif. La *Règle XI* distingue d'ailleurs l'atemporalité de l'intuition, de la temporalité que suppose toute déduction (AT X, 407 : 15-408 : 10). Deuxièmement, si les idées sont des représentations et les perceptions des significations, leurs statuts ontologiques diffèrent : les idées sont soumises aux lois physiques de la causalité⁶ alors que les perceptions externes obéissent aux lois linguistiques et herméneutiques du sens. Enfin, le visuel, qu'il soit présentation ou re-présentation, se meut, par définition, dans l'ordre du présent et de la présence. Ce faisant, il n'a pas accès à tout un champ de l'ontologie qui est celui de la négation, de l'absence ou du manque, qui demeure le privilège du modèle discursif.

Entre ces deux modèles, la majorité des interprètes a privilégié le visuel, marquant le caractère secondaire ou dérivé de l'écrit par rapport à l'immédiateté et à la parousie de la vue. À tel point que Serres (1968 : 191-195), Foucault (1966 : 64-72) ou Merleau-Ponty⁷ ont insisté sur le paradigme tactile de la perception externe, la rabattant sur le modèle de l'immédiateté, de la non-médiation et de la coprésence du senti et du sentant, c'est-à-dire, du vu et du voyant. Ce faisant, ils minimisent sa spécificité signifiante qui est celle de la médiation, du retard et de l'herméneutique, répétant le geste millénaire de secondarisation de l'écrit, par l'absence ou le retard, qu'il porte.

Mais nous pouvons questionner cette articulation au profit du paradigme visuel pour deux raisons au moins. D'abord, parce qu'il semble plus en

⁶ « [...], si la réalité objective de quelqu'une de mes idées est telle, que je connaisse clairement qu'elle n'est point en moi, ni formellement, ni éminemment, et que par conséquent je ne puis pas moi-même en être la cause, il suit de là nécessairement que je ne suis pas seul dans le monde, mais qu'il y a encore quelque autre chose qui existe, et qui est la cause de cette idée ; [...]. » (AT IX, 33, 45).

⁷ « Le modèle cartésien de la vision, c'est le toucher. » (Merleau-Ponty, 1964 : 37).

adéquation avec notre vécu, que la connaissance repose sur un modèle discursif proche de celui de la pensée, et que le modèle de la perception externe se fonde sur celui de la vue, plus immédiate et réceptive. Mais surtout, dans la *Règle XI*, Descartes note lui-même que l'intuition n'est peut-être rien d'autre qu'une déduction à laquelle nous nous serions habitués. Au cœur même de la méthode, la déduction devient le modèle duquel l'intuition n'est qu'un dérivé par accoutumance : « [...], c'est pourquoi il est nécessaire que je les parcoure et reparcoure [les étapes de la déduction] par la pensée, *jusqu'à ce que je sois passé du premier au dernier si rapidement que, presque aucun rôle n'étant conservé à la mémoire, il me semble saisir par intuition la chose tout entière en même temps.* » (Descartes, AT X, 409 : 3-8).

Il faut donc envisager si, contre le canon des interprétations, la philosophie de Descartes ne serait pas une philosophie habitée, ou tout au moins tentée, par un modèle discursif, qui est celui de la médiation, de la temporalité (Beysade, 2017) et du signe, bien plus que de l'image, de la représentation et de l'immédiateté ? Nous trouverions alors chez Descartes, la manifestation, au cœur même du projet moderne, d'une des lignes de fuite (Vinolo, 2018) nous permettant d'en sortir.

2. Voir ou écrire : les chemins de la perception

La théorie de la perception intellectuelle développée dès les *Regulae* impose un basculement du pôle de la connaissance (Marion, 2000 : 25), dont les conséquences sont profondes. Contrairement à Aristote qui, indexant les sciences sur le *genos* des étants⁸, affirme leur pluralité⁹, Descartes pense leur unité par celle du sujet connaissant, quoi que ce soit qu'il connaisse : « [...] toutes les sciences ne sont rien d'autre que la sagesse humaine, qui demeure toujours une et la même, si différents que soient les sujets auxquels on l'applique, [...]. » (Descartes, AT X, 360, 7-10). Ce renversement épistémologique est gros d'une nouvelle ontologie (Ramond, 1998 : 129-172) qui passe de la chose à l'objet. Lors, par ce décentrement, nous attendrions que Descartes ait modifié la totalité des conceptions de la pensée. Pourtant, son modèle traditionnel de la vision

⁸ « [...] ; c'est [donc] l'essence de chaque chose qui commande [chez Aristote] la science correspondante, et non l'esprit qui produit une science. » (Marion, 2000 : 28).

⁹ « D'autre part, de tout genre un il y a une seule sensation et une seule science : [...]. », Aristote, *Métaphysique*, Γ, 2, 1003b, 19-20 (Aristote, 2014 : 971).

demeure prépondérant puisque ce sont immédiatement les exemples du soleil et de la lumière qui expliquent la connaissance¹⁰. Souhaitant étendre la certitude des mathématiques à des champs ne jouissant pas de la spécificité non-hylique de leurs objets, Descartes précise les deux opérations de l'entendement¹¹ dont le bon usage nous garantit la certitude : « [...] ; on n'en admet que deux : l'intuition et la déduction. » (Descartes, AT X, 368 : 11-12). Mais la déduction est seconde par rapport à l'intuition. De fait, Descartes entend par déduction : « [...] tout ce qui se conclut nécessairement de certaines autres choses *connues avec certitude*. » (Descartes, AT X, 369 : 20-22). Elle reproduit donc, le long de ses chaînes, le degré de vérité dont jouit l'intuition première à partir de laquelle elle se déplie. La déduction engage alors la temporalité et le discursif, par la mise en relation d'au moins deux éléments, là où l'intuition, dans sa simplicité et son immédiateté, est pensée à l'aune de la lumière de la raison :

Par *intuition* j'entends non le témoignage fluctuant des sens, ni le jugement trompeur de l'imagination qui compose mal, mais la conception de l'esprit pur et attentif, conception si facile et si distincte qu'il ne reste absolument plus aucun doute sur ce dont nous avons l'intellection ; ou, ce qui est la même chose, la conception non douteuse d'un esprit pur et attentif, qui naît de la seule *lumière de la raison* <*rationis luce*>, et qui est plus certaine, parce que plus simple, que la déduction elle-même, [...]. (Descartes, AT X, 368 : 13-20)

Le visuel (*intuitus, intueor*) est donc premier chronologiquement mais aussi épistémologiquement, puisque c'est de la valeur de ce qui est intuitionné que dépend celle de la déduction finale : « [...] les premiers principes eux-mêmes sont connus par intuition seulement, et au contraire les conclusions éloignées ne le sont que par déduction. » (Descartes, AT X, 370 : 13-15). L'intuition est ainsi immédiate et visuelle alors que la déduction est seconde, médiatisée et discursive. D'ailleurs, dans les exemples de possibles objets d'intuition que donne Descartes, le champ sémantique de la vision apparaît systématiquement : « Ainsi chacun peut *voir* par une intuition de l'esprit qu'il existe, qu'il pense, qu'un triangle est

¹⁰ « [...] toutes les sciences ne sont rien d'autre que la sagesse humaine, qui demeure toujours une et la même, si différents que soient les sujets auxquels on l'applique, et ne reçoit pas d'eux plus de diversité que n'en reçoit la lumière du soleil <*Solis lumen*> de la variété des choses qu'elle éclaire ; [...]. » (Descartes, AT X, 360 : 7-13).

¹¹ « [...], nous allons recenser ici toutes les actions de notre entendement par lesquelles nous pouvons, sans aucune crainte d'être abusés, parvenir à la connaissance des choses ; [...]. » (Descartes, AT X, 368 : 8-11).

limité par trois lignes seulement, une sphère par surface unique, et choses semblables, [...] » (AT X, 368 : 21-24). Nous comprenons alors dans quelle mesure la perception interne est pensée à l'aune du modèle de la vue par la primauté de l'*intuitus*, ce qui n'a pas échappé aux meilleurs commentateurs de Descartes : « Si l'idée vraie se donne à l'*intuitus*, et même à l'imagination, n'est-ce pas que Descartes étend à toute vérité ce caractère d'être *visible*, et voit le lieu de notre action en cet espace homogène et offert qui est, en réalité, *notre spectacle* ? L'*objet visible* est alors le seul critère de vérité et c'est à sa mesure que s'éprouvent les hypothèses. » (Alquié, 1991 : 64-65). De toutes parts donc, la méthode pousse l'entendement à réduire ce qui se donne aux conditions de possibilité de l'intuition, afin de pouvoir le voir¹².

Toutefois, cette prépondérance incessante du modèle visuel se renverse dans le cas de la perception externe. Certes, *Le Monde* s'ouvre par une analyse de la lumière qui semble reproduire, sur le terrain du sensible, le fonctionnement de la perception intellectuelle. Pourtant, un gouffre infranchissable les sépare. Contre la représentation, la perception externe est marquée (Descartes, AT VI, 85 : 13-19)¹³ par une différence entre ce qui provoque notre sensation et la sensation elle-même :

Me proposant de traiter ici de la lumière, la première chose dont je veux vous avertir est qu'il peut y avoir de la différence entre le sentiment que nous en avons, c'est-à-dire l'idée qui s'en forme en notre imagination par l'entremise de nos yeux, et ce qui est dans les objets qui produit en nous ce sentiment, c'est-à-dire ce qui est dans la flamme ou dans le Soleil, qui s'appelle du nom de Lumière. Car encore que chacun se persuade communément que les idées que nous avons en notre pensée sont entièrement semblables aux objets dont elles procèdent, je ne vois point toutefois de raison qui nous assure que cela soit ; mais je remarque, au contraire, plusieurs expériences qui nous en doivent faire douter. (Descartes, AT XI, 3 : 1-4 : 2)

¹² « Plus précisément encore, la méthode porte la marque de l'optique, à laquelle Descartes consacra ses premiers travaux, [...] » (Alquié, 1991 : 63).

¹³ Cf. aussi : « [...], il n'y a aucunes images qui doivent en tout ressembler aux objets qu'elles représentent : car autrement il n'y aurait point de distinction entre l'objet et son image : mais qu'il suffit qu'elles leur ressemblent en peu de choses ; [...] » (Descartes, AT VI, 113 : 1-6).

Par l'impression de figures <figura> sur notre corps, nous percevons et sentons, selon le modèle mimétique du sceau frappant la cire : « [...], il faut donc concevoir que tous les sens externes, en tant qu'ils sont des parties du corps, même si nous les appliquons aux objets par une action, à savoir par un mouvement local, ne sentent toutefois à proprement parler que par une passion, *de la même manière que la cire reçoit une figure d'un cachet.* » (AT X, 412 : 14-19) Comme le signale Descartes, il s'agit d'ailleurs de la logique de *tous* les sens :

On doit admettre cela non seulement quand nous sentons un corps en le touchant comme figuré, ou dur, ou rugueux, etc., mais aussi quand nous percevons par le toucher la chaleur, le froid et les choses semblables. *Il en va de même pour les autres sens.* C'est de cette manière que le premier corps opaque qui se rencontre à l'intérieur de l'œil reçoit la figure qu'y imprime l'action de la lumière revêtue des diverses couleurs ; et c'est de cette manière que dans les oreilles, les narines et la langue, la première membrane impénétrable à l'objet emprunte aussi au son, à l'odeur et à la saveur une figure nouvelle. (Descartes, AT X, 412 : 23-413 : 2)

Néanmoins, cette *figura* n'a pas de statut ontique. La figuration est une activité par laquelle l'imagination apporte son aide à l'entendement au travers d'une abstraction et d'une transcription. Certes, l'abstraction réduit les qualités à de simples quantités spatiales : « Figuré indique donc moins une qualité parmi d'autres, que le résidu figuratif de toutes les qualités, et donc leur dénominateur commun » (Marion, 1991 : 237), mais elle n'en demeure pas moins prisonnière du modèle visuel puisque c'est par des figures composées de lignes (AT X, 413 : 17-18) qu'elle figure des qualités sensibles. Or, cela ne résout pas le problème qualitatif de la perception puisque nous pouvons connaître le rapport mathématique entre un « la » et un « sol » sans être capable pour autant d'entendre ces deux notes : « [...] ; la figure ne couvre donc qu'un niveau intermédiaire, seul intelligible, mais laisse échapper le niveau inférieur, sensible et intelligible (la couleur comme telle) comme aussi le niveau supérieur, non sensible, quoique intelligible (le rapport des figures). » (Marion, 1991 : 238). Les *Essais* apportent alors une réponse à ce problème, mais cela suppose un saut de paradigme. Contre le modèle du sceau et de la cire, le modèle du signe nous pousse vers une perception pensée en tant qu'herméneutique. Confondant l'idée-image et la perception-signe, les hommes ont voulu étendre le modèle mimétique et représentationnel aux perceptions et aux sensations, ce en quoi ils se sont trompés :

[...], voyant que notre pensée peut facilement être excitée par un tableau, à concevoir l'objet qui y est peint, il leur a semblé qu'elle devait l'être en même façon à concevoir ceux qui touchent nos sens, par quelques petits tableaux qui s'en formassent en notre tête. Au lieu que nous devons considérer qu'il y a plusieurs autres choses que des images, qui peuvent exciter notre pensée ; comme par exemple, les signes et les paroles, qui ne ressemblent en aucune façon aux choses qu'elles signifient. (Descartes, AT VI, 112, 18-28)

Bien que nous retrouvions la différence et la dissemblance, elle est pensée, cette fois, non plus selon le modèle de l'image et de la copie, mais de l'arbitraire du signe¹⁴. Ce faisant, la relation entre la chose et la perception change, passant de la ressemblance à la signification : « Or il faut que nous pensions tout le même des images qui se forment en notre cerveau, et que nous remarquions qu'il est seulement question de savoir comment elles peuvent donner moyen à l'âme de sentir toutes les diverses qualités des objets auxquels elles se rapportent, et non point comment elles ont en soi leur ressemblance. » (Descartes, AT VI, 113, 25-31). La *Dioptrique* fixe de façon précise ce basculement dans un modèle discursif : « Comme vous voyez que les tailles-douces n'étant faites que d'un peu d'encre posée çà et là sur du papier, nous représentent des forêts, des villes, des hommes, et même des batailles et des tempêtes, bien que, d'une infinité de diverses qualités qu'elles nous font concevoir en ces objets, *il n'y en ait aucune que la figure seule dont elles aient proprement la ressemblance* ; [...]. » (Descartes, AT VI, 113, 8-15). La figure conserve donc une certaine importance puisque des qualités sensibles sont représentées par de l'étendue (Marion, 1991 : 250), mais à la différence des *Regulae*, la *Dioptrique*, allant plus loin, met en évidence les règles de la transcription qui sont celles de la perspective : « [...] suivant *les règles de la perspective*, souvent elles représentent mieux des cercles par des ovales que par d'autres cercles ; et des carrés par des losanges que par d'autres carrés ; et ainsi de toutes les autres figures : en sorte que souvent, pour être plus parfaites en qualité d'images, et représenter mieux un objet, elles doivent ne lui pas ressembler. » (Descartes, AT VI, 113, 18-25). Or, puisque l'écart est régi par des « lois », qui plus est, des lois « de la Nature », il y a un double codage à l'œuvre dans la perception. La Nature code, selon ses règles, des signes qu'elle nous envoie et qu'il nous faut, à notre tour, décoder : « La réalité du monde devient extérieure à l'homme, parce qu'elle ne lui advient que par le codage. » (Marion, 1991 : 259).

¹⁴ « Entre la cause de la sensation et la sensation, le rapport de signifiant à signifié introduit l'unité d'un signe, [...]. » (Marion, 1991 : 236).

À un mouvement de défiguration de la Nature répond donc un mouvement de figuration de l'esprit. Lors, la perception externe est non seulement un signe, mais un signe dont le signifié est toujours déjà un autre signe¹⁵. Il en va ainsi, par exemple, des larmes : « [...], pourquoi la Nature ne pourra-t-elle pas aussi avoir établi certain signe, qui nous fasse voir le sentiment de la lumière, bien que ce signe n'ait rien en soi qui soit semblable à ce sentiment ? Et n'est-ce pas ainsi qu'elle a établi les ris et les larmes, pour nous faire lire la joie et la tristesse sur le visage des hommes ? » (Descartes, AT XI, 4, 13-19)¹⁶. Ce faisant, même si nous décodions à la perfection la Nature, nous n'aurions accès qu'à des signes qui ne feraient de toutes façons que simuler le monde, le tenant à distance du sujet percevant. Nous trouvons donc la naturalisation d'un modèle sémiotique qui nous met doublement à distance des choses par un double arbitraire linguistique. Un premier arbitraire des signes est redoublé par l'arbitraire que lui impose la Nature, et dont la règle nous échappe.

3. Le temps de l'écriture

La philosophie de Descartes est donc hantée par deux modèles de la perception : l'un interne, visuel et immédiat ; l'autre, externe, discursif et interprétatif. Or, en réduisant la perception externe à l'une des modalités du « toucher », et en secondarisant la déduction par rapport à l'intuition, nombre d'interprètes de Descartes ont reproduit la domination millénaire de la vue sur l'écrit, et de la parousie sur l'absence. Leur geste peut certes se prévaloir de nombreux textes. Ainsi, par exemple, de *L'Homme* qui insiste sur la vue en tant que modèle général de la perception : « Il reste encore le sens de la vue, que j'ai besoin d'expliquer un peu plus exactement que les autres, à cause qu'il sert davantage à mon sujet. » (Descartes, AT XI, 151 : 16-18), mais aussi de *La Dioptrique* qui affirme que : « Toute la conduite de notre vie dépend de nos sens, entre lesquels celui de la vue [est] le plus universel et le plus noble, [...]. » (Descartes, AT VI, 81 : 3-5). La primauté de la vue est telle que même les aveugles sont paradoxalement soumis à l'immédiateté de son modèle, eux qui : « [...] voient des mains. » (Descartes, AT VI, 84 : 11). Toutefois, derrière l'apparente omniprésence du modèle visuel, le discursif pousse pourtant sa corne.

¹⁵ « La sensation, nous l'avons vu, est signe en nous d'un signe du dehors, résultat d'un codage qui défigure le discours du monde extérieur. » (Marion, 1991 : 88).

¹⁶ On ne peut que regretter que Descartes ne signale pas que les larmes ne sont pas un signe univoque puisqu'elles accompagnent tout autant la tristesse que la joie.

La distinction entre l'intuition et la déduction n'est pas aussi tranchée qu'il n'y paraît, et le rapprochement se fait peut-être, paradoxalement, au profit de la déduction. Dès les *Cogitationes Privatae*, il y a en effet une primauté du modèle du signe (Grimaldi, 2010 : 38). Mais même la *Règle XI* opère ce rapprochement. Certes, d'un côté : « [...], l'intuition de l'esprit requiert deux conditions : d'abord, que la proposition soit comprise clairement et distinctement, mais aussi, ensuite, qu'elle le soit *tout entière en même temps et non de manière successive*. » (Descartes, AT X, 407 : 15-18) ; de l'autre : « [...], la déduction, si nous y pensons comme étant à faire, comme dans la *Règle III*, ne semble pas s'accomplir tout entière en même temps, mais elle enveloppe un certain mouvement de notre esprit qui infère une chose d'une autre ; [...]. » (Descartes, AT X, 407 : 18-21). Néanmoins, afin de pouvoir embrasser par l'esprit la totalité des chaînons de la déduction, il faut l'aide de la mémoire qui conserve la totalité du chemin parcouru afin de parvenir au résultat final. Mais la mémoire, signale Descartes, est un instrument qui doit être exercé, amélioré, et qui se fatigue. Or, dire qu'afin de saisir d'un seul coup d'œil la totalité de la chaîne de la déduction, nous devons exercer notre mémoire, ne pourrait-il pas nous faire penser que l'intuition est une déduction que nous aurions effectuée tellement de fois que nous serions capables de la saisir instantanément, tout simplement parce que notre mémoire y serait pleinement habituée ? Une fois au moins, dans le texte de Descartes, nous pourrions penser que l'intuition est liée à une certaine accoutumance de l'esprit à des chaînes déductives : « [...], c'est pourquoi il est nécessaire que je les parcoure et reparcoure par la pensée, *jusqu'à ce que je sois passé du premier au dernier si rapidement que, presque aucun rôle n'étant conservé à la mémoire, il me semble saisir par intuition la chose tout entière en même temps*. » (Descartes, AT X, 409 : 3-6). Or, c'est bien l'habitude qui permet de réduire le temps du discursif de la déduction à la saisie « en même temps » des deux bouts de la chaîne, « par intuition » : « *Qui s'est accoutumé à ce genre de réflexions, à chaque fois qu'il examine une question nouvelle, reconnaît aussitôt ce qui en elle engendre la difficulté, et quel est entre tous son mode <de résolution> le plus simple ; ce qui est le plus grand secours pour connaître la vérité.* » (Descartes, AT X, 410, 11-16). Intuition et déduction ne sont donc pas si opposées qu'il n'y paraît dans leur mise en œuvre. La première peut être décrite comme une déduction instantanée, mais son instantanéité provient de l'accoutumance et de sa répétition dans une temporalité de plus en plus réduite¹⁷. Loin que l'objet de l'intuition soit ontologiquement plus simple, c'est le temps de l'esprit qui

¹⁷ Élodie Cassan oppose l'intuition et la déduction, sans ne jamais penser leur lien par l'habitude. (Cassan, 2007 : 37-53).

change. Il y a donc une articulation entre le paradigme visuel et le paradigme discursif, articulation par l'habitude qui permet la réalisation, en un instant, d'un processus s'effectuant normalement dans le temps.

Cette interprétation se heurte toutefois à deux objections (Beysade, 2017 : 149-150). Si l'intuition n'est qu'une déduction instantanée, il n'y aurait pas d'intuition d'une nature simple au point de vue ontologique. Tout passerait par l'une des modalités de la déduction (temporelle ou instantanée) et engagerait donc, comme toute déduction, au moins deux éléments mis en relation. De plus, les éléments de la déduction ne seraient plus nécessairement hiérarchisés selon un ordre épistémologique et ne se comprendraient pas l'un à partir de l'autre, mais coexisteraient sur un seul et même niveau afin de pouvoir être saisis d'un seul coup d'œil. Le rapprochement entre l'intuition et la déduction ne suffit donc pas à mettre à mal la primauté de l'intuition et du paradigme visuel.

Pour ce faire, il faut analyser la deuxième ligne de fuite hors du modèle de la vision. Dans la *Règle IV*, Descartes marque les deux conditions de l'objectivité, de ce qui peut devenir *objet* d'une intuition. Puisque la mathématique atteint le degré le plus haut de vérité – la certitude –, il faut étendre ce qui permet cela au-delà de ses seuls objets et passer de la mathématique à la *Mathesis universalis* (Rabouin, 2009). Ces conditions sont au nombre de deux : « [...] cela seul en quoi l'on examine un certain *ordre* ou *mesure*, est rapporté à la mathématique, [...] » (Descartes, AT X, 377 : 22-378 : 4). Or, qu'est-ce à dire qu'afin de pouvoir être objet d'intuition, les choses doivent se soumettre à l'ordre et à la mesure ? Se soumettre à la mesure, c'est avant tout être spatialisé. Nous pouvons croire mesurer des douleurs ou des états mentaux, et même des temps puisqu'en musique, une ronde vaut deux blanches. Néanmoins, mesurer un temps, c'est mesurer des espaces : « Pour que le nombre en aille croissant à mesure que j'avance, il faut bien que je retienne les images successives et que je les juxtapose à chacune des unités nouvelles dont j'évoque l'idée : *or c'est dans l'espace qu'une pareille juxtaposition s'opère*, et non dans la durée. » (Bergson, 2001 : 53). La *mensura* est donc la marque de la spatialisation des objets de connaissance. Mais l'ordre <*ordo*> porte le temps et le discursif. Mettre en ordre, c'est désigner ce qui viendra d'abord, puis ce qui viendra après. L'ordre est une mise dans le temps des objets. Nous parlons de « mise en ordre » parce que ce qui vient en premier selon *l'ordo cognoscendi* n'est pas nécessairement ce qui vient en

premier selon l'*ordo essendi*. C'est donc d'un ordre produit¹⁸ par le sujet dont il s'agit chez Descartes : « Nous disons donc, premièrement, qu'il faut envisager chacune des choses dans son rapport à notre connaissance autrement que si nous en parlions en tant qu'elles existent réellement. » (Descartes, AT X, 418 : 1-3). L'ordre est celui par lequel les objets se connaissent les uns à partir des autres, et non celui par lequel ils sont créés les uns à partir des autres. D'ontologique, la protologie devient épistémologique (Marion, 1986) ; pour cela : « [...] le plus souvent cet ordre des choses à énumérer peut varier, et *dépend du choix de chacun* ; [...]. » (Descartes, AT X, 391 : 13-14).

Nous pouvons ainsi répondre à Beyssade puisque même les « natures simples » sont frappées par ce renversement de la protologie. Comme le précise la *Règle XII* : « [...] ne traitant ici des choses que dans la mesure où elles sont perçues par l'entendement, nous appelons simples celles-ci seulement dont la connaissance est si manifeste et distincte que l'esprit ne peut les diviser en d'autres qui seraient connues plus distinctement : [...]. » (Descartes, AT X, 418 : 13-17). La simplicité n'est donc pas ontologique. D'ailleurs, les trois exemples fournis par Descartes confirment le caractère épistémologique de la simplicité, puisque citant comme natures simples « [...] la figure, l'étendue, le mouvement [...] » (Descartes, AT X, 418 : 17), il apparaît de façon évidente que d'un point de vue ontologique, l'étendue au moins est divisible à l'infini et ne peut donc relever que d'une simplicité selon l'*ordo cognoscendi*. D'ailleurs, nous retrouvons dans le *Discours de la méthode*, cette même simplicité épistémologique des natures simples : « [...] ; il n'y a d'absolument absolu que les *natures simples*, au sens propre de l'expression, c'est-à-dire les idées qui ne dépendent d'aucune autre et dont, au contraire, toutes les autres dépendent. » (Gilson, 1947 : 207). Ainsi, s'il faut trier et ordonner afin de ne pas confondre la primauté selon l'*ordo cognoscendi* et selon l'*ordo essendi*, toute connaissance, même celle des natures simples, suppose la comparaison, le temps et donc nécessairement le discursif. Si toute intuition relève de la distinction d'un objet épistémologiquement simple par la mesure et la mise en ordre, même l'intuition la plus simple est toujours déjà composée, puisque la mise en ordre suppose la comparaison et donc au moins la figure du deux. Puisque l'intuition est liée à la mise en ordre, elle est contaminée, toujours déjà, par le temps et le discursif. Or, Marion ayant abondamment montré combien l'ordre prime (Descartes, 1977,

¹⁸ « [...], il y en a beaucoup pour lesquels toute la méthode d'invention consiste dans cette *disposition* en ordre. » (Descartes, AT X, 391 : 16-18).

note 3 : 160) sur la mesure, le temps et le discursif s'imposent même dans le cas de l'intuition qui doit nécessairement ordonner, et donc comparer, ses objets.

Par deux fois donc, dans la relation de primauté entre l'intuition et la déduction, mais aussi, de par la temporalisation qu'impose l'ordre au sein même de l'intuition, se dessinent, dans la philosophie de Descartes, deux lignes de fractures dans la forteresse du paradigme visuel et dans la métaphysique de la représentation.

4. La logique du supplément

Le dépassement de la représentation par la signification peut d'ailleurs se lire dans deux autres points. Dans la *Méditation III*, nous trouvons l'un des fondements du paradigme visuel de la perception. D'un côté, Descartes y affirme que : « [...] les idées sont [...] comme des tableaux, ou des images. » (AT IX, 33, 44)¹⁹ Mais, dans cette même *Méditation*, il écrit que nous avons en nous l'idée d'infini qui fonde l'une des démonstrations de l'existence de Dieu. Or, quelle est cette idée de l'infini, et surtout, quelle est-elle en tant qu'elle est « comme » une image ou « comme » un tableau ? Si nous nous en tenons au paradigme représentationnel, il y aurait une impossibilité entre les deux affirmations. Ou bien nous avons une idée de l'infini et nos idées ne relèvent pas du paradigme de l'image, ou bien nos idées sont des images et alors nous ne pouvons avoir d'idée de l'infini. En effet, si l'infini peut se signifier, il ne peut être représenté²⁰. Il faudrait pour cela que sa représentation ait accès à des objets qui, par définition, lui échappent, comme le sont la négation, l'absence ou le manque. Une image, en effet, se meut dans le champ de la présentation ou de la re-présentation (Ramond, 2020), et ne peut avoir accès à l'absence de fini dans l'infini, à l'absence de limites qu'il suppose. Pour cela, la Croix ne représente pas Dieu mais le signifie (Marion, 1991(2) & Besançon, 1994). Nous pouvons certes recevoir Dieu à partir de la Croix si nous sommes capables d'y lire sa présence, mais nous ne pouvons en aucun cas l'y voir. Si donc nous avons une idée de l'infini, c'est que la pensée ne fonctionne pas de façon prioritaire selon le paradigme du visuel et de l'image. D'ailleurs, Descartes précise bien que nos

¹⁹ « [...] *ideas in me esse veluti quasdam imagines, [...]*. » (AT VII, 42 : 43).

²⁰ Malheureusement, Dan Arbib ne fait pas jouer cette différence dans ses analyses de l'*imago Dei*. (Arbib, 2017).

idées sont « comme » des images, et non qu'elles sont directement des images. Pour ce, comme l'a montré Thibaut Gress (2018 : 117-120), une lecture précise des *Réponses aux Secondes objections* nous pousse à penser que : « [...] l'idée n'est rien d'autre que la venue à la conscience *du sens* des représentations » (Gress, 2018 : 119) et donc que même dans son processus représentationnel, l'idée est une médiation, une interprétation, et donc toujours déjà un processus discursif et signifiant.

Enfin, un dernier argument permet de renforcer l'importance du discursif. L'articulation du visuel et de l'écrit est à penser selon la logique du supplément (Derrida, 1967 : 208), à la fois supplément et suppléant. Comme le note Descartes, il nous arrive de comprendre le sens d'un discours sans être certains de la langue dans laquelle il s'exprime. Souvent, la perception du sens précède celle des signes : « Vous savez bien que les paroles, n'ayant aucune ressemblance avec les choses qu'elles signifient, ne laissent pas de nous les faire concevoir, et souvent même sans que nous prenions garde au son des mots, ni à leurs syllabes ; en sorte qu'il peut arriver qu'après avoir ouï un discours, dont nous aurons fort bien compris le sens, nous ne pourrions pas dire en quelle langue il aura été prononcé. » (Descartes, AT XI, 4, 3-10). Or, puisque ce modèle doit s'appliquer, comme le précise *Le Monde*, à tous les sens, toute perception est assimilable à celle d'un sens avant que nous ayons vu ses signes. Plus encore qu'une lecture du monde, notre perception serait ainsi sa réécriture (Cavaillé, 1991 : 74) puisque nous le réécrivons avec nos propres signes à partir du sens que nous avons reçu : « Le postulat d'une sémiologie universelle permet à la science de se déployer, et il est le postulat d'un double processus sémiotique : l'un allant du monde vers l'esprit, des vraies figures des choses aux images trompeuses de la sensibilité, l'autre allant de l'esprit vers le monde, venant corriger, rétablir par la construction de figures géométriques, les vraies figures occultées par la sensibilité. » (Cavaillé, 1991 : 100). Notre perception est donc toujours faite de signes supplémentaires que nous ajoutons, *a posteriori*, au sens que nous avons reçu. Ainsi, par exemple, il n'y a pas de couleurs dans la Nature, mais de simples longueurs d'onde que nous ne percevons jamais. Si nous voyions ou lisions le monde, nous devrions les voir. Mais comme nous le réécrivons à partir de ce qu'il nous envoie, nous ne voyons que des couleurs, ou nous sentons des températures sans ne jamais voir les accélérations ou décélérations de particules²¹.

²¹ « [Les organes sensoriels] sont [...] des transformateurs mécaniques : leur tâche est de convertir certains mouvements en provenance des choses extérieures, mouvements qui tels quels seraient *illisibles* pour l'âme, en d'autres mouvements ou configurations de mouvements

Cette interprétation est renforcée par un deuxième texte dans lequel Descartes montre que non seulement nous percevons le sens avant les signes, mais que la perception du sens fait obstacle à la perception des signes, et donc que le discursif fait obstacle au visuel. En effet, non seulement le sens s'ajoute au signe, mais il s'y substitue. Là, le supplément devient suppléant :

[...], l'expérience fait voir aux paroles qui excitent des mouvements en la glande, lesquels, selon l'institution de la nature, ne représentent à l'âme que leur son lorsqu'elles sont proferées de la voix, ou la figure de leurs lettres lorsqu'elles sont écrites, et qui, néanmoins, par l'habitude qu'on a acquise en pensant à ce qu'elles signifient lorsqu'on a ouï leur son ou bien qu'on a vu leurs lettres, *ont coutume de faire concevoir cette signification plutôt que la figure de leurs lettres ou bien le son de leurs syllabes.* (Descartes, AT XI, 369 : 1-11)

Quiconque comprend une phrase doit faire effort, par exemple en poésie, afin d'entendre ses sons, parce que nous sommes happés par son sens, à tel point qu'il nous est impossible d'entendre une phrase prononcée en une langue que nous comprenons, en entendant de simples bruits, et sans les découper en entités signifiantes. Au contraire, qui ne comprend pas une langue est incapable ne serait-ce que de découper le son continu qui se donne à lui en phrases ou en mots. Nous trouvons d'ailleurs dans cet exemple, la difficulté qui consiste à savoir si, afin d'apprécier un opéra, il est nécessaire d'en comprendre la langue ou si, au contraire, le fait de comprendre le sens du dialogue fait obstacle à la réception de sa musicalité et empêche donc le plein dépli de son effet esthétique. Le sens étrangle peut-être toujours la voix de qui parle (Cavell, 1994). Toujours donc, chez Descartes, la perception du sens précède celle des signes et s'y substitue :

[...], une figure initiale, c'est-à-dire un objet valant également comme cause efficiente et un signifiant naturel, du même geste qui provoque la sensation, se défigure, c'est-à-dire cause une excitation et évoque un signifié ; cette triple opération ne devient une perception claire et distincte, c'est-à-dire permet de constituer un objet, que si la défiguration se trouve interprétée comme d'une figure (figuration), que si l'excitation se trouve interprétée

intérieurs qui, eux, sont susceptibles de *faire sens*, d'être *nommables*. » (Hamou, 2002 : 83-84).

en vue de son origine (relation causale), que si le signifié se trouve interprété dans une unité sémiotique avec le signifiant. (Marion, 1991 : 258).

Nous trouvons donc, dans la théorie de la perception cartésienne, une primauté du modèle discursif sur le modèle visuel, ou tout au moins un balancement de celui-ci par celui-là, non seulement parce que percevoir le monde, c'est toujours déjà le lire et non pas le voir, mais en plus parce que de par la dissemblance entre le sens et les signes, percevoir le monde, c'est le réécrire. D'ailleurs, dès que Descartes parle de mémoire, et donc de ce qui permet de conserver le chemin parcouru dans les chaînes déductives afin d'en saisir les deux extrémités, l'écriture surgit (Descartes, AT X, 370 : 4-9) : « Mais celle-ci [la mémoire] est souvent fuyante, et pour n'être pas forcés de consacrer une partie de notre attention à la raviver au moment où nous nous appliquons à d'autres pensées, l'art a très à propos découvert l'usage de l'écriture. Fort de son secours, nous ne confierons absolument plus rien à la mémoire : laissant notre fantaisie libre et tout entière aux idées présentes, nous inscrirons sur du papier tout ce qu'il faudra retenir ; [...]. » (Descartes, AT X, 454 : 22-455 : 4). Il y a là, dans une logique derridienne, la relation classique entre le fait de retenir une certaine présence dans l'absence et le fait d'écrire, exactement tel que le décrivait le mythe de Theuth dans le *Phèdre* (Platon, 2008 : 1241-1297), dont Derrida a donné un commentaire en termes de *pharmakon* (Derrida, 1972 : 77-213). Par le fait de penser la mémoire à l'aune de l'écrit, c'est donc le discursif que nous retrouvons comme instrument principal permettant la saisie, d'un seul coup d'œil, des deux extrémités de la chaîne d'une déduction. Dans un cas idéal, cas de l'écriture généralisée dans lequel « nous ne confier[i]ons absolument plus rien à la mémoire » (Descartes, AT X, 454 : 25-455 : 2), l'écrit se serait substitué à la mémoire et il s'occuperait, seul, de rendre possible la saisie visuelle et instantanée du vrai.

5. Conclusion

La philosophie de Descartes est donc ambivalente. Elle fait culminer la métaphysique en concentrant certains des résultats obtenus par la scolastique, mais elle ouvre aussi des brisures dans sa forteresse représentationnelle. Déjà, Marion a montré que l'infini (Marion, 1986) et la Chair (Marion, 2013) ouvrent deux chemins hors de la métaphysique. Mais il en va de même pour ce qu'il en est de la représentation, de l'image, et donc de la présence. Certes,

à bien des égards Heidegger a raison de faire de Descartes le penseur qui ouvre l'ère de la représentation²² – et donc du monde en tant qu'image, et nous comprenons pourquoi Derrida, ayant vu en lui un héraut de la raison, de la volonté de transparence et donc de la vue, en a fait son adversaire principal (Ramond, 2018).

Pourtant, ce qu'il construit nous indique aussi la voie afin de le surpasser. Derrière le paradigme de la vue et de l'immédiateté, le discursif pointe : non seulement dans la perception externe, mais même dans la perception interne. De par le statut épistémologique – et non-ontologique – des natures simples dans les *Regulae*, la simplicité est le fruit d'une mise en ordre temporelle et discursive. Elle relève donc d'un processus – médiat et discursif – bien plus que d'un état ontologique immédiat que l'on pourrait constater visuellement.

Cette complication des relations entre le visuel et l'écrit aurait d'ailleurs pu se voir dans l'aphorisme que nous trouvons sur le portrait de Descartes, peint par Weenix : *Mundus est fabula*. Cet aphorisme trouve une légitimité dans *Le Monde*, puisque Descartes y affirme qu'il veut en : « [...] envelopper une partie dans une Fable, [...] » (Descartes, AT XI, 31 : 117-18). Mais il est tout à fait surprenant que dans ce concept de fable, personne n'ait pointé l'importance du discursif. Cavaillé, commentant la « fable », note qu'au XVII^e, dans les dictionnaires de Richelet et de Furetière, « fable » signifie fondamentalement le « [...] » « muthos » de la poétique aristotélicienne, sujet et intrigue d'une pièce de théâtre. » (Cavaillé, 1991, 15, note 2), ce à partir de quoi il tire la conclusion que « La fable du monde doit ainsi d'abord être comprise comme fable du théâtre du monde. » (Cavaillé, 1991 : 15), c'est-à-dire comme sa représentation, répétant ainsi de façon surprenante le geste heideggérien.

Or, ce passage de la fable – ou *muthos* – à l'image et à la représentation est délicat. D'abord parce que nous savons que le *muthos* est une « mise en récit » et non une « mise en image. » (Ricœur, 1983 : 55-84). Mais surtout parce que Florence Dupont a montré combien Aristote opéra une révolution de ce concept

²² « Qu'est-ce que cela – une « conception du Monde » (*Weltbild*) ? Apparemment une image (*Bild*) du Monde (*Welt*). Mais que signifie ici Monde ? Et que signifie image ? [...] il [le mot d'image] fait d'abord penser à la reproduction de quelque chose. Un *Weltbild* serait alors comme un tableau de l'étant dans sa totalité. Cependant *Weltbild* dit plus. [...] Avec l'avènement du « *Weltbild* » s'accomplit une assignation décisive quant à l'étant dans sa totalité. L'être de l'étant est désormais cherché et trouvé dans l'être-représenté de l'étant. » (Heidegger, 1986 : 116-117).

de *muthos*, en en faisant ce qui est représenté bien plus que ce qui représente²³. D'où son lien inévitable avec le texte et le discursif : « Cette partie de la tragédie qu'est le *muthos* est un concept analytique et aussi une étape de *l'écriture du texte* tragique. » (Dupont, 2007, 41-42). Loin donc de nous porter vers le moment visuel du théâtre, la *fabula* nous ramène à son texte. Il y a donc sans aucun doute, dans la philosophie de Descartes, une place importante faite au paradigme visuel de la perception, mais celle-ci est contrebalancée et dépassée par la présence constante du paradigme discursif. Même lorsque Descartes parle de voyager, de découvrir et d'aller *voir* le monde, c'est encore et toujours le paradigme discursif qui apparaît sous sa plume : « [...], c'est quasi le même de *converser* avec ceux des autres siècles, que de voyager. » (Descartes, AT VI, 6, 19-20). Ainsi, habitée par une philosophie du « voir » et du « représenter », la philosophie de Descartes n'en est pas moins hantée par une pensée du « signifier » et de l' « écrire ».

Bibliografía

- ALQUIÉ, FERDINAND (1991). *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* [1950], Paris : PUF.
- ARBIB, DAN (2017). *Descartes, la métaphysique et l'infini*, Paris : PUF.
- ARISTOTE (2014). *Œuvres*, Paris : Galimard.
- BELAVAL, YVON (1990). *Les philosophes et leur langage* [1952], Paris : Gallimard.
- BERGSON, HENRI (2001). *Œuvres* [1959], Paris : PUF.
- BESANÇON, ALAIN (1994). *L'image interdite*, Paris : Fayard.
- BEYSSADE, JEAN-MARIE (2017). *La philosophie première de Descartes* [1992], Paris : Aubier.
- CASSAN, ÉLODIE (2007) « *Intuition et science chez Descartes, Le cas des Règles pour la direction de l'esprit* », *Trans-paraitre*, numéro 1, 37-53.

²³ « La définition de *muthos* par Aristote est donc une révolution, qui s'inscrit dans le changement de paradigme que réalise la *Poétique*. Ignorant volontairement les effets énonciatifs du *muthos*, il le définit du point de vue de la production d'un énoncé et, surtout, fait du *muthos* – qui était un type de discours concret, défini par ses effets – une des six parties de la tragédie et donc un concept abstrait. » (Dupont, 2007 : 41).

- CAVAILLÉ, JEAN-PIERRE (1991). *Descartes : la fable du monde*, Paris : VRIN.
- CAVELL, STANLEY (1994). *A pitch of philosophy*, Cambridge: Harvard University Press.
- DERRIDA, JACQUES (1967). *De la grammatologie*, Paris : Éditions de minuit.
- (1972). *La pharmacie de Platon*, in, *La dissémination*, Paris : Seuil.
- DESCARTES, RENÉ (1977) *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, La Haye : Martinus Nijhoff.
- (1992). Œuvres philosophiques, *Tome II (1638-1642)* [1983], Paris : Garnier.
- (1996). Œuvres complètes [1966], Paris : Vrin.
- (2016). Œuvres complètes I, Paris : Gallimard.
- DUPONT, FLORENCE (2007). *Aristote ou le vampire du théâtre occidental*, Paris : Aubier.
- FOUCAULT, MICHEL (1966). *Les mots et les choses*, Paris : Gallimard.
- GILSON, ÉTIENNE (1947). *Discours de la méthode*, Paris : Vrin.
- GIOVANNANGELI, DANIEL (2002). *Finitude et représentation*, Bruxelles : Ousia.
- GRESS, THIBAUT (2018). *Dictionnaire Descartes*, Paris : Ellipses.
- GRIMALDI, NICOLAS (2010). *L'expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes* [1978], Paris : VRIN.
- HAMOU, PHILIPPE (2002). *Voir et connaître à l'âge classique*, Paris : PUF.
- HEIDEGGER, MARTIN (1986). *Chemins qui ne mènent nulle part* [1962], Paris : Gallimard.
- MARION, JEAN-LUC (1986). *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris : PUF.
- (1991). *Sur la théologie blanche de Descartes* [1981], Paris : PUF.
- (1991(2)). *La croisée du visible*, Paris : La Différence.
- (2000). *Sur l'ontologie grise de Descartes* [1975], Paris : Vrin.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE (1985). *L'Œil et l'Esprit* [1964], Paris : Gallimard.
- PLATON (2011). Œuvres Complètes [2008], Paris : Flammarion.
- RABOUIN, DAVID (2009). *Mathesis Universalis*, Paris : PUF.
- RAMOND, CHARLES (1998). *Spinoza et la pensée moderne*, Paris : L'Harmattan.

- (2018). *Derrida, Une philosophie de l'écriture*, Paris : Ellipses.
- (2020). *24 Études de philosophie du langage ordinaire*, Paris : Lambert-Lucas, 139-153.
- RICŒUR, PAUL (1983). *Temps et récit, Tome I*, Paris : Seuil.
- (2011). *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, Paris : Seuil.
- SERRES, MICHEL (1968). « L'évidence, la vision et le tact », *Les Études philosophiques*, N°2, Avril-Juin, 191-195. <https://www.jstor.org/stable/41581279>
- VINOLO, STÉPHANE (2018). « *L'hantologie cartésienne de la phénoménologie de la donation de Jean-Luc Marion* », *Methodos* n°18. <https://journals.openedition.org/methodos/5005>

Recibido: 20/9/2019

Aceptado: 18/3/2020

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No-Comercial-SinObraDerivada 4.0

