

Le « CARTÉSIANISME »  
ou  
la Réminiscence philosophique « allemande »

(PLATON-DESCARTES-KANT)

A la mémoire de P. Natorp (1854-1924)

" ce savoir est *retourné* à ce commencement que cette métaphysique s'est donné dans les temps modernes comme philosophie *cartésienne*." (Hegel)

Les termes de cartésianisme et de cartésien sont depuis longtemps devenus des vocables communs qui, au-delà de leur sens particulier, relatif à Descartes, ont acquis une signification générale voire universelle, celle d'une école de pensée englobant tous les grands philosophes du XVII<sup>e</sup> (Malebranche, Spinoza, Leibniz) et même d'un mode de penser synonyme de Logique (méthodique), ce qui n'est, convenablement compris, nous le verrons, qu'un autre nom pour Philosophie. Dans leur usage il est présupposé que la doctrine cartésienne a une valeur qui outrepassa largement son auteur précis, pour former une sorte de modèle pérenne / transhistorique. Les philosophes allemands du XIX<sup>e</sup> l'ont même interprétée comme l'assise de toute la philosophie moderne et partant comme la matrice de leur propre pensée.

" Ici nous pouvons dire que nous sommes chez nous, et pouvons enfin tel le marin après un long périple sur une mer déchaînée, crier : terre ; Descartes est un de ces hommes qui ont tout repris par le commencement et c'est avec lui que débute la culture, le penser des temps modernes." (idem)

Kant -l'initiateur de " la philosophie allemande récente ... [ou] la base et le point de départ de la philosophie allemande moderne " (idem<sup>1</sup>)-, pourtant fort critique à l'endroit des raisonnements cartésiens, ou de ce qu'il en retient, n'en pose pas moins les problèmes philosophiques dans les termes de Descartes et use en tout cas de son vocabulaire, comme l'a souligné P. Natorp dans sa *Descartes' Erkenntnisstheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte der Kriticismus* (Marburg 1882). Plus près de nous Husserl réitérera le geste fondateur des *Méditations cartésiennes*. Toute la philosophie post-cartésienne, elle-même essentiellement allemande, doit ainsi s'entendre comme une Ré-flexion ou une Ré-miniscence du cartésianisme dont on ne saurait donc limiter l'étude au seul texte du philosophe français.

" Il est juste de dire, bien que dans un sens très général, que tous les philosophes de la modernité sont des cartésiens, de même que tous les physiciens sont galiléens." (Husserl)

Mais, sauf à accorder à ce dernier un privilège inouï, qu'il revendique certes parfois, il est clair que sa théorie s'inspire nécessairement de celle de ses prédécesseurs et que, tout en inaugurant une nouvelle époque du philosophe, l'écrivain - penseur des *Méditations touchant la philosophie première* fait « Retour » à une philosophie antécédente.

" Mais Descartes, nous le savons déjà, a derrière lui l'histoire de la philosophie, la communauté des philosophes depuis Thalès." (idem<sup>2</sup>)

N'est-ce pas du reste la condition de toute ré-volution authentique ? Lui-même n'eût nullement désavoué un tel diagnostic, dès lors qu'il croyait à " certaines semences de vérité qui sont naturellement en nos âmes " et qu'il n'hésitait pas, parlant de ses *Principes*, à écrire : "cette philosophie n'est point nouvelle, mais la plus ancienne et la plus vulgaire qui puisse être"<sup>3</sup>.

Or à qui peut remonter un philosophe quel qu'il soit sinon, en deçà d'Aristote cité par Descartes, à Platon – " Avec Platon commence la science philosophique en tant que science " (Hegel)-, et à sa *Doctrine des Idées* (P. Natorp) ? C'est d'ailleurs dans les mêmes termes que le professeur des *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie* évoquait l'Oeuvre de ces deux génies, les créditant tous deux de la (re)découverte de la " terre natale ... [ou du] sol...propre "<sup>4</sup> en philosophie.

<sup>1</sup> E. I. § 76 ; H.Ph. VI. p. 1379 et VII. p. 1827 – S.L. Introd. p. 49 note (1) ; cf. Schelling, C.H.Ph.M. pp. 15 20

<sup>2</sup> *Crise sc. europ. et la phéno. transc.* pp. 469 et 433 (Gallimard)

<sup>3</sup> *Discours* 6<sup>e</sup> partie p. 170 et *Principes* 2<sup>e</sup> partie § 200 p. 662 (Pléiade)

<sup>4</sup> H.Ph. III. p. 389 et I. p. 21 – VI. p. 1403

Tout en représentant trois étapes distinctes et progressives de l'histoire de la philosophie, constitutives chacune d'une (re)naissance de celle-ci, Platon, Descartes et Kant disent en quelque sorte le Même ou s'entre-répondent : se re-mémorent tacitement les uns les autres. Une progression voire une simple variation n'implique-t-elle pas obligatoirement une continuité ou une identité (invariance) ?

Aussi, en dépit ou plutôt au travers même de ses changements, l'Histoire de la Philosophie dessinerait un visage unique dont les trois représentants susnommés composeraient les traits fondamentaux et re-marquables ou mémorables. Loin d'être un paradigme exclusivement platonicien, la *Réminiscence* formerait le Paradigme de la Philosophie elle-même dont il réfléchirait et le noyau et le devenir. On doit donc pouvoir retrouver des traces de la « Remémoration » tant chez Descartes que chez Kant. Et de fait le mot existe et chez l'un, sous la forme du " ressouvenir ", et chez l'autre, sous la forme de la " réognition " du concept<sup>5</sup>. A-t-il néanmoins chez tous deux la même signification que dans le *Ménon* ? Partant a-t-on réellement le droit d'affirmer l'Unité du Discours philosophique ? Afin de le savoir rappelons tout d'abord le thème platonicien de la réminiscence, puis ses avatars cartésien et kantien. Seulement alors nous serons autorisés ou non à conclure à l'existence d'une unique Philosophie que nous dénommerons le « cartésianisme » à la fois parce que ce nom a fini par s'imposer aux autres noms propres philosophiques, revêtant ainsi une valeur exemplaire et que son rédacteur stricto sensu occupe une place centrale dans l'histoire de la philosophie, à la jonction entre l'Antiquité et Nous. Et cette Philosophie pourrait être qualifiée indifféremment de grecque, française, germanique ou, de préférence cependant, « allemande », pour marquer à la fois la prépondérance historique des philosophes allemands depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> (Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel) et surtout le caractère universel de cette discipline : valable pour tous (*alle*) les hommes (*Männer*).

### I. La Réminiscence platonicienne

Avant de devenir un des mots les plus célèbres du vocabulaire platonicien, pour ne pas dire philosophique en général, la *réminiscence* est un argument ou l'index d'un problème épistémologique fondamental, auquel Platon ne cessera de revenir dans toute son oeuvre, celui de (l'origine de) la connaissance dont elle est censée fournir la solution la plus adéquate : " l'argument du *Ménon*, suivant lequel la connaissance est une réminiscence " (Aristote<sup>6</sup>). Pour mesurer sa pertinence, il faut donc souligner au préalable la « question » qui le sous-tend et qui constitue le leitmotiv du discours platonicien.

" Eh bien ! c'est cela même qui m'embarrasse et que par moi-même je ne puis bien saisir comme il faut : qu'est-ce, précisément, qui constitue la connaissance ? Cela enfin, sommes-nous à même de le dire ? "

Question difficile et radicale, difficile parce que radicale ; il ne s'y agit de rien moins que d'essayer de connaître ou réfléchir la connaissance elle-même, opération circulaire, s'il en fut. On ne s'étonnera point de l'embarras socratique à son sujet. Question inéluctable néanmoins, car le connaître ne relève pas d'une évidence ou d'un fait d'emblée donné, sinon tous les hommes deviendraient immédiatement savants, mais d'une acquisition, soit d'un apprentissage ou d'une instruction, comme, l'atteste l'historicité de la science ; il requiert donc explicitation.

Et l'on ne se satisfera pas, en guise d'éclaircissement, de la réponse commune ou empiriste à cette difficulté, qui tente de rompre le cercle ici en cause en renvoyant la connaissance à l'expérience ou à la sensation, c'est-à-dire au contact direct avec la nature : " la connaissance n'est pas autre chose que la sensation ". Car, outre que de la sensation on ne saurait dériver que des connaissances particulières ou relatives, vu le caractère variable des sens de chacun

<sup>5</sup> Descartes, *Méd.* 5<sup>e</sup> p. 73 (Nouv. Cl. Larousse) et Kant, *C.R.P.* 1<sup>ère</sup> éd. p. 645 (G.-F.)

<sup>6</sup> *Anal. Prior.* II. 21. 67 a 22

-conformément à "la thèse même de Protagoras ... L'homme ... est la mesure de toutes choses ..."<sup>7</sup>-, et en aucun cas un savoir ou des lois universelles et inconditionnelles, soit une véritable connaissance, on ne ferait, dans cette hypothèse, que substituer à un cercle légitime un autre cercle, parfaitement vicieux lui, dans la mesure où l'on présupposerait alors dans la nature ce qu'il faut précisément engendrer, la science et ses lois, la nature en elle-même étant totalement étrangère ou silencieuse à toute valeur de vérité, fût-elle seulement particulière, comme il ressort du discours même des relativistes qui, pour valider leur thèse, sont bien obligés de recourir à un « jugement » humain, démontrant, à leur corps défendant, le leurre de tout essai de déduction externe du savoir.

Force est donc, si l'on veut réellement expliquer la science, de se mesurer avec le cercle dans lequel elle se meut et qui n'est que la marque de son caractère a priori ou réfléchi. Pour ce faire, on partira de la seule proposition incontestable : la connaissance n'est pas une donnée immédiate ou naturelle mais une acquisition ou recherche nécessairement médiatisée. D'emblée on se heurte alors à une nouvelle difficulté, répétition en fait de la précédente : " la difficulté soulevée par le *Ménon* : ou bien on n'apprendra rien [faute de savoir ce qu'il faut apprendre / chercher], ou bien on n'apprendra que ce qu'on connaît [mais dans ce cas l'apprentissage / la recherche s'avère inutile] " (Aristote<sup>8</sup>). Et Socrate peut objecter à Ménon que son dilemme ou paradoxe est " captieux ", il n'empêche qu'il lui reconnaît une certaine pertinence, dès lors qu'il forge justement le concept de la réminiscence pour le résoudre et asseoir ainsi toute son épistémologie.

" C'est que, en fin de compte, chercher et apprendre sont, en leur entier, une remémoration."

L'" argument " de Ménon n'est aucunement irrecevable en soi mais uniquement par les conséquences qu'en tirent certains, qui de la difficulté à saisir la genèse du savoir concluent à son impossibilité, " nous rendant ainsi paresseux ". Pourquoi chercher si toute recherche semble conduire à une impasse ?

Que penser cependant de la solution platonicienne de la remémoration ? Peut-on partager "la confiance [socratique] dans la vérité de cet argument ", alors qu'il apparaît comme une construction ad hoc, donnée d'ailleurs par Socrate comme une révélation divine et poétique<sup>9</sup>, qui risque fort, ainsi présenté, d'être, à son tour, taxé de spécieux ? Ce qui n'a pas manqué d'arriver depuis longtemps, d'autant que l'expérience dont use Platon pour le confirmer, celle d'un jeune esclave auquel Socrate permet de prendre conscience de vérités géométriques enfouies en lui, n'est jamais qu'une expérience parmi d'autres possibles, que l'on saurait difficilement généraliser, comme l'observait déjà Saint-Augustin<sup>10</sup>. Telle quelle cette expérience paraît de surcroît artificielle, puisque c'est le Maître qui s'y charge pratiquement de tout, des questions comme des réponses, selon la juste, mais très ancienne également, remarque de J. Lacan<sup>11</sup> ; elle ne démontre ainsi nullement la possession du savoir par l'esclave.

De toute façon la réponse platonicienne, ainsi exposée du moins, ne fait que déplacer le problème. Car, à supposer même que l'esclave ait su véritablement quoi que ce soit, d'où tenait-il ce/son savoir antérieur ? Platon lui-même n'aurait-il pas été peu convaincu de la validité de son raisonnement, étayé sous cette forme, dans la mesure où il a éprouvé le besoin de le reconsidérer maintes fois, particulièrement dans le *Phédon* ?

" Ce fameux argument (au cas qu'il soit vrai !) dont tu fais un fréquent usage et d'après lequel, l'instruction n'étant pour nous rien d'autre précisément que remémoration, il est forcé, je pense, que nous ayons appris dans un temps antérieur les choses dont maintenant nous nous ressouvenons."

<sup>7</sup> *Théétète* 145 e, 151 e et 152 a

<sup>8</sup> *Anal. Post.* I. 1. 71 a 27

<sup>9</sup> *Ménon* 80 e, 81 d, e et 81 ab

<sup>10</sup> *De Trinitate* XII. XII. p. 25 (PUF/Sup)

<sup>11</sup> *Séminaire* II. Introd. pp. 25 -29 (Seuil)

Cette fois il l'insérera néanmoins dans la trame d'ensemble de la/sa théorie de la connaissance. Aussi nous nous devons de le réexaminer à notre tour.

En premier lieu on observera que dans sa reprise de " l'argument du *Ménon* ", le *Phédon* ne l'exprime plus sur le mode d'une leçon divine et/ou empirique, mais à titre d'une hypothèse heuristique, elle-même suspendue à l'admission des « en soi » ou des idées, ce qui redouble, semble-t-il, son improbabilité.

" En conséquence, je le répète, de deux choses l'une : ou bien nous sommes nés avec la connaissance des « en soi » et cette connaissance, tous nous la gardons d'un bout à l'autre de notre existence ; ou bien postérieurement à leur naissance, ceux dont nous disons qu'ils « apprennent », ils ne font rien d'autre, ceux-là que de se « ressouvenir », et ainsi l'instruction serait une remémoration."

En réalité entre l'hypothèse d'une connaissance actuelle et permanente des « en soi » et celle d'un savoir virtuel et temporaire, l'hésitation n'est guère permise, la première solution étant totalement incompatible avec le caractère acquis et historique de la science, sans lequel celle-ci ne poserait jamais problème, tous sachant originairement et continûment et ne pouvant jamais errer ou se tromper. A vrai dire, dans cette hypothèse, il n'y aurait tout simplement point de science, par manque d'inscience ou d'ignorance à laquelle elle s'opposerait. La supposition de la réminiscence s'impose d'elle-même, en l'absence de véritable alternative. Encore faut-il, pour la valider pleinement, vérifier le bien fondé de la présupposition qui la sous-tend elle-même, celle des « en soi », le ressouvenir ne consistant qu'en " une remémoration de ces réalités supérieures que notre âme a vues jadis ... ".

Tout le raisonnement platonicien –le platonisme en son entier- requiert en effet, pour la résolution du problème primordial de la connaissance, la postulation de leur existence.

" S'il existe, comme nous ne cessons de le ressasser, un Beau, un Bon, bref, tout ce qui est une réalité du même type, et que ce soit à cette réalité que nous rapportions toutes les données de nos sens ; réalité dont l'existence antérieure s'est révélée à notre recherche comme nous appartenant en propre ; bref, si c'est à elle que nous comparons ces données, alors, c'est forcé, tout aussi bien que ces réalités existent, tout aussi bien existe aussi notre âme, avant même que nous soyons nés. D'un autre côté, si ces réalités n'existent pas, ne sera-ce pas en pure perte que nous aurons énoncé cette théorie ?"

Mais celle-ci ne serait-elle pas moins une fiction forgée pour les besoins de la cause que la remémoration elle-même " un magnifique refuge pour la théorie "<sup>12</sup>, selon les termes d'un interlocuteur du *Phédon*-, destinée à masquer le vide de l'explication proposée ? Aristote n'était pas loin de le penser, chaque fois en tout cas qu'il reprochera aux platoniciens de se "payer de mots vides de sens et [de] faire des métaphores poétiques". Nietzsche lui emboîtera le pas et systématisera sa critique, en taxant toutes les idées platoniciennes d'" idoles "<sup>13</sup>.

L'auteur du *Phédon* n'aurait-il pas facilité la tâche de ses détracteurs, dès lors qu'il exposait parfois sa découverte des idées, à l'instar de celle de la réminiscence dans le *Ménon*, comme un pis-aller, sur le mode putatif et de manière empirique ou historique.

" J'eus dès lors l'idée que je devais chercher un refuge du côté des notions et envisager en elles la vérité des choses ... et me voilà de nouveau embarqué dans ces assertions cent fois ressassées, que vous connaissez bien ; et c'est d'elles que je pars, en prenant pour base la notion de l'existence, en soi et par soi, d'un Bon, d'un Grand et tout le reste !" N'y assimile-t-il pas l'appréhension des idées à une contemplation, " observation " ou vision, ce qui conduit droit à poser celles-ci comme des réalités positives externes voire naturelles ? Contrairement à ces derniers, il nous avertissait toutefois qu'il ne s'agissait là que d'une "comparaison ... pas ressemblante" que l'on ne devait pas prendre au pied de la lettre, les "objets en soi" n'étant pas de l'ordre du voir mais du "concevoir seulement" et ne trouvant en conséquence aucune place dans le monde spatio-temporel, dit réel.

<sup>12</sup> *Phédon* 72 e, 76 a ; *Phédon* 249 c et *Phédon* 76 de

<sup>13</sup> Aristote, *Méta.* A. 9. 991 a et M. 5. 1079 b 25 et Nietzsche, *Crép. idoles* passim

Comment doit-on alors concevoir ces réalités intelligibles à la base de toute réminiscence ? Simplement comme le minimum d'unité ou de sens exigé par toute com-préhension voire perception d'une chose quelle qu'elle soit, sans lequel rien ne serait saisissable, faute de la moindre identité (unité). Le sensible s'offrant en effet de manière évanescence ou labile, fluctuant au gré des impressions sensorielles individuelles, on ne saurait en appréhender quoi que ce soit, sans l'avoir préalablement identifié (unifié). Plus, la perception même du changement implique une reconnaissance déjà opérée de ce qui change : l'idée (unité) s'avère bien le préalable absolu de toute appréhension.

" « Il faut en effet, chez l'homme, que l'acte d'intelligence ait lieu selon ce qui s'appelle Idée, en allant d'une pluralité de sensations à une unité où les rassemble la réflexion ... » <sup>14</sup>.

Loin d'être mystérieuse ou transcendante, l'Idée se présente comme la condition transcendantale de l'« objectivité » ou universalité. " L'idée platonicienne n'est rien d'autre que l'universel, de manière plus déterminée, le concept de l'objet " (Hegel<sup>15</sup>).

En tant que telle, et semblablement au genre aristotélien, à l'idée cartésienne ou à la catégorie kantienne, elle est nécessairement a priori. Sauf à renvoyer à l'infini la question de la genèse du savoir –mais dans ce cas on ne comprendrait jamais son apparition-, on postulera que nous « disposons » déjà, antécédemment à chaque con-ception concrète, de catégories nous permettant justement d'acquérir celle-ci.

" Ainsi donc, c'est avant d'avoir commencé à voir, à entendre, à user des autres sens, que nécessairement nous nous sommes trouvés à avoir acquis une connaissance de l'Égal qui n'est rien qu'égal, et de ce qu'il est ; nécessairement, si nous devons être à même, ultérieurement, de rapporter à ce terme supérieur les égalités qui nous viennent des sensations ; et pour cette raison que toutes les égalités de cette sorte ont grande envie d'être de l'espèce du terme en question, mais qu'elles ont une moindre valeur. (...) Par suite, nous avons forcément acquis avant de naître la connaissance de toutes ces réalités ... ".

Toute connaissance se réduit à la ré-actualisation de ce que nous connaissons virtuellement, ce qui s'accorde parfaitement avec le caractère dé-ductif ou ex-plicatif et en même temps in-hérent ou in-térieur ou de notre savoir.

A vrai dire ce ne sont pas des catégories ou des idées isolées dont nous sommes possesseurs avant notre naissance, ces dernières n'existant pas à l'état séparé, comme l'enseignent le *Parménide* et le *Sophiste*, mais « participant » entre elles, et nous-mêmes n'étant rien avant de naître, sinon un projet parental et/ou légal, mais c'est uniquement l'ensemble –" toutes ces réalités "-, ou mieux la structure catégoriale globale elle-même qui préexiste à chaque sujet individuel pensant, sise qu'elle est dans l'Instance trans-temporelle qui les rend tous aptes à (se) comprendre, quels que soient le lieu et le moment où chacun vit.

Comment sinon pourrait-on lire aujourd'hui les *Dialogues* platoniciens ? Le nom que Platon a donné à cette Instance est ici éminemment significatif, l'Idée du Bien, soit en grec l'Idée du Lien (*Agathon*) –" le bien, l'obligatoire soit ce qui relie et soutient "<sup>16</sup>-, en deçà duquel nul ne saurait régresser, puisque pour con-cevoir / intel-liger quoi que ce soit, chacun est obligé d'y faire fond, sous peine de ne rien proférer d'intelligible ou de logique. "L'idée du Bien [n'est] pas un ... principe logique [particulier], mais le Principe du Logique même et en général" (P. Natorp<sup>17</sup>), non point cependant d'une logique formelle, comme l'est la logique mathématique, le Logos ici en question concernant " et l'existence et l'essence ", car il ne se contente pas de circonscrire le possible mais détermine le réel, qui n'est d'ailleurs rien (*rem*) tant qu'il n'est pas « réalisé »/pensé. Et cette autre Logique, unifiant concept et être, s'appellera *Dialectique*.

<sup>14</sup> *Phédon* 99 e – 100 b, 99 de ; *Timée* 51 d et *Phèdre* 249 b

<sup>15</sup> *S.L.* Introd. 2<sup>nd</sup>e éd. p. 36

<sup>16</sup> *Phédon* 75 b – d et 99 c

<sup>17</sup> *Platos Ideenlehre. Einführung in den Idealismus* p. 194 (Leipzig 1921)

Aussi ce qui sert de base à l'acte de connaître ou à la remémoration ce n'est point tel ou tel concept, jamais encore su en son détail concret par le sujet, mais le Principe ou " la puissance du savoir ", toujours déjà présupposé par le moindre apprentissage qui s'avère ainsi de l'ordre de " la conversion " / ex-plicitation ou de la " *maïeutique* " et non d'une addition externe. En définitive tout ce que ce terme dénomme, c'est l'essence logique/ rationnelle/ systématique de notre connaissance, dont l'acquisition ou la progression ne peuvent se concevoir autrement que comme une déduction ou un raisonnement :

" un raisonnement causal ... voilà, Ménon mon camarade, ce qu'est la réminiscence " <sup>18</sup>.

Nonobstant ses critiques ou réserves virulentes contre les thèses de Platon, Aristote aboutira à une conclusion épistémologique identique.

" Il n'y a pas génération de l'utilisation et de l'acte de la science ... Même l'acquisition initiale du savoir n'est pas génération (...). La remémoration est comme une sorte de syllogisme."

N'omettant pas sa dette envers son Maître, il finira même par s'inscrire clairement dans son sillage : " Nous, Platoniciens " <sup>19</sup>. A quelle autre doctrine ou école pourrait-on s'adosser pour rendre compte de la nature réfléchie du Penser authentique ? Loin d'une pure fable, la réminiscence connote l'origine a priori de la Science.

" La réminiscence des Platoniciens qui, toute fabuleuse qu'elle est, n'a rien d'incompatible, au moins en partie, avec la raison toute nue (...) pourvu qu'on la prenne bien, qu'on la purge de l'erreur de la préexistence ... "

(Leibniz).

Quant à Kant il y verra justement l'emblème ou le synonyme de la Philosophie en général -"la réminiscence (qui s'appelle la Philosophie)" <sup>20</sup>-, pour autant qu'elle souligne le caractère interne ou pur du Savoir.

Que son propre « inventeur » ne l'ait pas constamment, volontairement ou involontairement, utilisé dans ce sens, voire l'ait souvent " présenté de façon mythique " (Hegel), est secondaire et n'intéresse que l'historien ; au philosophe il suffit qu'il ait eu l'idée de la véritable signification de la remémoration, même s'il n'y a pas toujours été éventuellement fidèle.

" En un premier sens, souvenir < *Erinnerung*, intériorisation > est une expression inadéquate, quand il signifie reproduire une représentation que l'on a eue dans un autre temps. Mais « souvenir » a aussi un autre sens, donné par l'étymologie -celui de se-rendre-intérieur, de rentrer-en-soi; tel est le sens intellectuel profond, le sens pensant du mot. En ce sens, on peut dire que la connaissance de l'universel n'est rien d'autre qu'un souvenir, un rentrer-en-soi, où de ce qui se montre d'abord d'une manière extérieure et est déterminé comme un divers, nous faisons quelque chose d'intérieur, d'universel, en tant que nous rentrons en nous-même, prenant ainsi conscience de notre intériorité. Toutefois, on ne peut nier que chez Platon l'expression « souvenir » n'ait fréquemment son sens empirique, son sens premier." (idem)

C'est d'ailleurs ce sens que retiendra et approfondira la tradition philosophique, à commencer par celui qui en constitue le / un recommencement radical, Descartes, dans sa théorie des idées innées (et) du ressouvenir.

" Lorsqu'il est dit dans la philosophie platonicienne que nous nous *souvenons* des Idées, cela signifie que les Idées sont en soi dans l'homme et contrairement à ce qu'affirment les Sophistes) n'arrivent pas à l'homme du dehors comme quelque chose d'étranger à lui. Par cette appréhension de la connaissance comme *réminiscence* n'est cependant pas exclu le développement de ce qui est *en soi* dans l'homme et ce développement n'est rien d'autre que médiation. Il en est de même des *idées innées* que l'on rencontre chez Descartes ... " (idem <sup>21</sup>).

Revenons donc maintenant au Cartésianisme proprement dit.

<sup>18</sup> *Rép.* VI 509 b, VII 518 c ; *Théétète* 149 a sq. et *Ménon* 98 a

<sup>19</sup> *Anal. Ant.* II. 21. 67a22 (cf. *Anal. Post.* I. 1. 71a 30) ; *Phys.* VII. 3. 247b10 – *P.N.* Mém. et Rém. 2 453a10 ; (cf. *Anal. Post.* I. 1. 71 a 1-5 et II. 19. 99b 33) et *Méta.* A. 9. 990 b p. 80 note 1.

<sup>20</sup> Leibniz, *Nouv. Ess.* Préf. p. 37 (G.-F.) – *Disc. Méta.* XXVI. (cf. Descartes, *infra* p. 10) et Kant, *C.R.P.* p. 317

<sup>21</sup> *Philo. rel.* p. 87 ; *H.Ph.* III. p. 418 et *E. I. C. P.* § 67 Add. p. 509

## II. Le Ressouvenir cartésien

A l'instar du platonisme, le cartésianisme engage ses *Méditations* par la (re)mise en cause / le doute du savoir immédiat ou sensible dont le philosophe dénonce les « incertitudes » qui, d'elles mêmes, conduisent à la (seule) certitude possible : l'énoncé ou plutôt l'énonciation du Sujet doutant lui-même.

" De sorte qu'après y avoir bien pensé et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure et tenir pour constant que cette proposition : Je suis, j'existe est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit."<sup>22</sup>

Avec cette proposition Descartes assigne un nouveau et véritable point de départ à tout / son système et donc à toute la philosophie moderne.

" ... *Cogito, ergo sum* sont les premiers mots de son système, mots qui expriment la différence entre la philosophie nouvelle et tout ce qui l'a précédée (...) cette proposition-là [l'unité de la *pensée* ou *subjectivité* et de l'*être* ou de l'*objectivité*], autour de laquelle, comme on peut dire, tourne tout l'intérêt de la philosophie moderne, a d'emblée été exprimée par son auteur : « cogito, ergo sum »." (Hegel)

En fait cette sentence n'est pas une conclusion ou une conséquence mais bien une base ou un fondement originaire, nouant ensemble Concept (Pensée) et Être (Objet) et sous-tendant la moindre affirmation, y compris les affirmations empiristes, puisque, sans la postulation de la validité objective de nos assertions, rien ne pourrait être proféré, passé l'instant infinitésimal de son apparition. Il s'agit donc d'un Principe fondamental valant encore et toujours.

" Descartes ... est le promoteur (*Urheber*) de la philosophie nouvelle. Son principe fondamental s'énonçait : cogito, ergo sum, ce qui ne doit pas être compris comme s'il y avait ici une conclusion et ergo que la conséquence était tirée de prémisses, mais cela veut dire : Penser et Être est le même, un principe fondamental qui vaut aussi maintenant toujours encore."<sup>23</sup>

A ce Principe sont suspendus, comme chez Platon à l'Idée du Bien, tous les (autres) principes dont les " principes des choses matérielles " en général qui s'avèrent tout aussi a priori que les " principes de la connaissance humaine ", comme il ressort de l'analyse du " morceau de cire " qui suit immédiatement la position du Cogito.

Soit donc " un [corps] en particulier ... par exemple ce morceau de cire ". Mais tout d'abord qu'est-ce qu'un corps ou la corporéité au juste sinon un être soumis à des déterminations à la fois intellectuelles (figure, grandeur, mouvement) et sensibles (sonorité, saveur, odeur) ?

" Par le corps, j'entends tout ce qui peut être terminé par quelque figure, qui peut être compris en quelque lieu, et remplir une espace en telle sorte que tout autre corps en soit exclu ; qui peut être senti, ou par l'attouchement, ou par la vue, ou par l'ouïe, ou par le goût, ou l'odorat ; qui peut être mû en plusieurs façons, non pas à la vérité par lui-même, mais par quelque chose d'étranger duquel il soit touché, et dont il reçoive l'impression ;"

Dans le cas singulier du morceau de cire, il s'agit de qualités sensibles particulières aisément repérables, saveur douce, odeur agréable, couleur déterminée, figure et grandeur précises, dureté, froideur, maniabilité et sonorité distinctes, bref toutes les propriétés nous permettant de le distinguer d'un autre corps.

Il suffit pourtant de le réchauffer pour que celles-ci disparaissent ou inversent leur valeur ; la saveur et l'odeur deviennent âcres, la couleur noircit, la figure se déforme, la grandeur et la température augmentent, de solide le morceau de cire passe à l'état liquide, difficilement maniable en tant que tel, et il ne résonne plus ou en tout cas plus de la même façon. Du point de vue strictement physique/sensible l'on est en présence d'un autre corps avec des propriétés différentes, dont nul ne soupçonnerait l'origine ou la relation au corps précédent, s'il n'avait personnellement assisté à l'expérience et même alors s'il ne recourrait à tout un raisonnement implicite. Car si personne, ou presque, ne met en doute la provenance du nouveau corps, c'est que l'on est, généralement, convaincu de la conservation du « même » corps, en dépit de ses altérations, changements ou métamorphoses.

" La même cire demeure-t-elle encore après ce changement ? Il faut avouer qu'elle demeure : personne n'en doute, personne ne juge autrement."

<sup>22</sup> *Méd.* 2<sup>nd</sup>e p. 36

<sup>23</sup> *H.Ph.* Introd. p. 222 (Gall.) – E. I. § 64 pp. 328-329 et *Ph.H.* p. 915 (G. Lasson F. Meiner Hamburg 1968)

Et sur quoi se fonde cette conviction sinon sur le jugement / le penser ou le raisonnement, qui rapporte toute dé-formation à une trans-formation, présupposant l'invariance d'une « forme » originaire, et nullement sur l'évidence sensible qui pencherait plutôt du côté inverse ?

" Qu'est-ce donc que l'on connaissait en ce morceau de cire avec tant de distinction? Certes ce ne peut être rien de tout ce que j'y ai remarqué par l'entremise des sens, puisque toutes les choses qui tombaient sous le goût, sous l'odorat, sous la vue, sous l'attouchement et sous l'ouïe, se trouvent changées, et que cependant la même cire demeure."<sup>24</sup>

En effet alors que cette dernière ou toutes les propriétés qui en relèvent ont été transmues, le sujet n'en *affirme* pas moins la permanence de l'objet cire, ramenant les nouvelles qualités à un même substrat, en vertu du " principe de la permanence de la substance " (Kant), réduisant ainsi tous les changements à des trans-formations. L'invariant postulé par toute prédication repose ainsi sur l'idée ou plutôt sur le raisonnement qui permet de comprendre que le changement lui-même est un changement réglé –selon le "principe de la succession dans le temps suivant la loi de la causalité"- et donc une transformation progressive de l'homogène et non une transmutation subite, soit une juxtaposition désordonnée de l'hétérogène.

" Quand donc la cire, qui auparavant était solide, vient à se fondre, je puis reconnaître *a priori* que quelque chose a dû précéder (par exemple la chaleur du soleil), après quoi ce fait s'est produit suivant une loi constante ... " (idem). Sans ces normes ou règles *a priori*, la mathématique (le savoir) ne s'appliquerait jamais au monde, faute d'objet stable, et en conséquence aucune connaissance scientifique des corps n'eût vu le jour, par manque de calcul, équation, formule (loi) et/ou prédiction possibles.

" Dans toute théorie particulière de la nature, il n'y a de science *proprement dite* qu'autant qu'il s'y trouve de *mathématique* " (idem<sup>25</sup>).

Et il est vain d'essayer, avec Hume<sup>26</sup>, de dériver ce(s) principe(s) de l'expérience, celle-ci ne nous confrontant précisément qu'à des modifications parfois instantanées, puisqu'il suffit de tourner autrement son regard pour voir un objet sous un autre aspect. Le jugement sur *un* corps requiert une autre base que les sens. Partant les corps, fussent-ils les plus particuliers, ne peuvent être véritablement con/per-çus que par " mon entendement seul ", unique instance capable de ramener l'indéfinie diversité sensible représentée ou imag(in)ée à une constante ou unité intelligible dont on sait calculer (arithmétique) et mesurer (géométrie) les variations et énoncer ainsi les lois de production.

" Considérons-le attentivement, et retranchant toutes les choses qui n'appartiennent point à la cire, voyons ce qui reste. Certes il ne demeure rien que quelque chose d'étendu, de flexible et de muable."

Ce que nous articulons de sensé sur les objets physiques ne provient pas d'eux mais de nous-mêmes : de notre *science* physique.

Est-ce dire que nous disposons de deux représentations des choses / corps, l'une commune, sensible et *a posteriori* et l'autre scientifique, intelligible et *a priori* ?

" Comme, par exemple, je trouve en moi deux idées du soleil toutes diverses : l'une tire son origine des sens, et doit être placée dans le genre de celles que j'ai dit ci-dessus venir du dehors, par laquelle il me paraît extrêmement petit ; l'autre est prise des raisons de l'astronomie, c'est-à-dire de certaines notions nées avec moi, ou enfin est formée par moi-même de quelque sorte que ce puisse être, par laquelle il me paraît plusieurs fois plus grand que toute la terre."

Dans ce cas on voit difficilement comment elles se rapporteraient " au même soleil ", comme elles le prétendent bien toutes deux. Pour le comprendre il faut nécessairement convenir qu'elles puisent à la même source et donc qu'elles sont une seule et même idée, autrement conçue néanmoins, sinon l'on ne saisirait pas davantage la possibilité de l'erreur, puisque, dans l'hypothèse contraire, le sujet devrait être immédiatement et toujours dans le vrai.

Et de fait senti ou su, le soleil ou le morceau de cire n'en demeure pas moins le même. Or, puisque la « mêmété » ou l'« égalité » relève, Platon nous l'a déjà bien enseigné, d'une comparaison, elle-même fondée sur l'idée pure de l'égal -l'égalité en soi-, toute représentation d'un corps repose sur des catégories et donc sur " une inspection de l'esprit ".

<sup>24</sup> *Principes* 1<sup>ère</sup> et 2<sup>nde</sup> parties et *Méd.* 2<sup>nde</sup> pp. 37 et 41 – 42

<sup>25</sup> *C.R.P.* pp. 219, 224 et 578 et *Iers Principes méta. sc. nat. Préf.* p. 367 in O.ph. II (Pléiade)

<sup>26</sup> vide *Traité nat. hum.* I. pp. 81-82 et *Enquête entend. hum.* Sec. VII.



Seulement celle-ci peut être plus ou moins complète, d'où la différence entre la perception, une idée "imparfaite" (erreur), et la conception, synonyme d'idée "claire et distincte" (vérité).

" Mais quel est ce morceau de cire qui ne peut être compris que par l'entendement ou par l'esprit ? Certes, c'est le même que je vois, que je touche, que j'imagine, et enfin c'est le même que j'ai toujours cru que c'était au commencement. Or, ce qui est ici grandement à remarquer, c'est que sa perception n'est point une vision, ni un attouchement, ni une imagination, et ne l'a jamais été, quoiqu'il le semblât ainsi auparavant; mais seulement une inspection de l'esprit, laquelle peut être imparfaite et confuse, comme elle l'était auparavant, ou bien claire et distincte, comme elle l'est à présent, selon que mon attention se porte plus ou moins aux choses qui sont en elle, et dont elle est composée."

La sensation ou " la vision des yeux " s'avère ainsi, non moins que " la seule inspection de l'esprit ", même si c'est sur un mode différent, l'effet de " la seule puissance de juger ". Et ce n'est que l'oubli " par les termes ordinaires du langage " des opérations judiciaires antérieures à toute perception, au bénéfice du résultat senti, qui nous fait croire que ce dernier ne serait qu'une donnée immédiatement reçue par les " yeux ".

Au bout du compte non seulement " l'esprit ... est plus aisé à connaître que le corps " (titre de la *Méditation 2<sup>nde</sup>*), mais, et malgré la lettre du texte cartésien qui penche plutôt vers la dualité "de la substance corporelle et ... de la substance qui pense"<sup>27</sup>, il forme son «sub-strat», dans la mesure où la connaissance de celle-là dépend des catégories (étendue, nombre, figure, temps, mouvement, causalité etc. ... ) issues de celle-ci. Aussi l'on ne tiendra pas le dualisme –"dualisme" contre lequel proteste énergiquement et justement le jeune Hegel-, pour le dernier mot du « cartésianisme », son auteur posant clairement l'unité des deux substances en Dieu, comme ne manquera pas de le noter ultérieurement l'auteur de l'*Encyclopédie* :

" Descartes oppose l'étendue au penser comme ce qui est purement et simplement avec soi. On lui reproche son dualisme. Mais, comme Spinoza et Leibniz, il supprime l'autonomie des deux côtés, et pose leur unité (Dieu) comme la chose suprême."<sup>28</sup> Antécédemment à l'affirmation de Dieu, le philosophe français en formule d'ailleurs explicitement l'idée précisément dans la subordination des objets prétendument offerts aux structures catégoriales élaborées par la raison.

Mieux, ces catégories « déterminent » entièrement " l'essence des choses matérielles " et donc leur être, car que serait l'existence d'une chose indéterminée sinon un rien ? Un « objet », spatio-temporel par définition, n'est « constatable » que dans le cadre ou sous des conditions mathématico-physiques (espace, temps, mouvement) à la fois générales et particulières, hors desquelles nul ne s'apercevrait de son existence, faute d'une identification quelconque, et qui ne sont elles nullement percevables mais exclusivement pensables.

" En premier lieu j'imagine distinctement cette quantité que les philosophes appellent vulgairement la quantité continue, ou bien l'extension en longueur, largeur et profondeur, qui est en cette quantité, ou plutôt en la chose à qui on l'attribue. De plus, je puis nombrer en elle plusieurs diverses parties, et attribuer à chacune de ces parties toutes sortes de grandeurs, de figures, de situations et de mouvements ; et enfin je puis assigner à chacun de ces mouvements toutes sortes de durées. Et je ne connais pas seulement ces choses avec distinction, lorsque je les considère ainsi en général ; mais aussi, pour peu que j'y applique mon attention, je viens à connaître une infinité de particularités touchant les nombres, les figures, les mouvements, et autres choses semblables ... "

Tous les existants particuliers ne sont d'ailleurs autre chose que la particularisation de notions universelles, sans lesquelles ils ne constitueraient point un monde ou « uni-vers » mais un chaos d'impressions inintelligible.

En conséquence, avant même d'être pensée " hors de moi ", l'existence des choses doit se trouver " en ma pensée ", à titre d'" idées innées " : " idées ... notions nées avec moi ". Dès lors, et tout comme chez Platon, on concevra la connaissance effective du monde comme une re-connaissance ou (re)dé-couverte par le sujet qui, au moment de prendre conscience de quelque chose, ne fait que se res-souvenir de / « intérioriser » son savoir (des idées).

" Lorsque je commence à les [choses] découvrir, il ne me semble pas que j'apprenne rien de nouveau, mais plutôt que je me ressouviens de ce que je savais déjà auparavant, c'est-à-dire que j'aperçois des choses qui étaient déjà dans mon esprit, quoique je n'eusse pas encore tourné ma pensée vers elles."

<sup>27</sup> *Méd. 2<sup>nde</sup>* p. 42 ; 3<sup>e</sup> p. 50 ; 2<sup>nde</sup> pp. 43 et *Principes* 1<sup>ère</sup> partie § 53

<sup>28</sup> *L'essence crit. philo.* p. 97 (cf. *Sur le rapp. philo. nat. et philo. en g<sup>al</sup>* p. 271 in GW IV) et *H.Ph.* VI. p. 1755

Nul n'ignore donc, absolument parlant, faute de quoi il ne pourrait jamais se mettre en route vers la science ; tout au plus, et c'est déjà énorme, ne réfléchissons / remarquons-nous pas suffisamment notre savoir inné. D'où la nécessité d'une pédagogie, destinée non point à nous inculquer la vérité mais et uniquement à nous permettre de l'explicitier.

" Toutes les choses, dont la connaissance est dite mise en nous par la nature, ne sont pas pour cela explicitement connues de nous ; mais seulement elles sont telles que nous les puissions connaître, sans aucune expérience des sens, par les forces de notre propre intelligence (...) C'est pourquoi, selon Platon, Socrate, en interrogeant un enfant sur les éléments de la géométrie, et obtenant ainsi que cet enfant tirât de son propre esprit des vérités qu'il n'avait pas remarquées en lui auparavant, s'efforçait de prouver sa théorie de la réminiscence."

Méthode (" ordre ") cartésienne et Réminiscence platonicienne bien comprises ne font qu'un ; toutes deux visent à reconduire le sujet au seul lieu d'où il puisse appréhender le Vrai, soit aux idées ou aux " principes " qu'on ne saurait " tirer d'ailleurs que de certaines semences de vérité qui sont naturellement en nos âmes "<sup>29</sup> : " car nous avons une idée vraie " (Spinoza<sup>30</sup>), sinon nous ne connaîtrions jamais rien, ni même nos erreurs ni notre présumée incapacité de savoir.

Assurément l'expression d'*idées innées* est malheureuse telle quelle, parce qu'elle tend à assimiler les idées, entités métaphysiques, à des corps biologiques ou physiques.

" *Inné est une mauvaise expression, parce qu'elle désigne un mode naturel; elle ne convient pas à l'esprit, en raison de la naissance physique qui y est impliquée. Nous dirions plutôt que cela se trouve fondé dans la nature, dans l'essence de notre esprit.*"

(Hegel)

A ce titre elle sera empiriquement, et par là-même faiblement, contestée par Locke dans *l'Essai sur l'entendement humain*, dont les objections seront elles-mêmes dénoncées par Leibniz dans ses *Nouveaux essais sur l'entendement humain* ; et plus justement remise en cause par Kant qui reconduira, sans néanmoins (toujours) s'en rendre compte, la thèse de l'innéisme à son sens authentique. Or ce dernier ne signifie pas tant l'absence de naissance que plutôt une naissance intérieure ou « in »-sistante, autrement dit une acquisition ou production originaire sous-tendant toutes les acquisitions ou pro-crétions concrètes / particulières.

" La *Critique* n'accorde absolument aucune représentation innée par création ou innée ; qu'elles appartiennent à l'intuition ou aux concepts de l'entendement, elle les tient toutes ensemble pour *acquises*. Mais il y a également une acquisition originaire (selon les théoriciens du droit naturel) par conséquent aussi une acquisition de ce qui n'existe pas encore auparavant, donc de ce qui n'a appartenu à aucune chose avant cette action." (Kant)<sup>31</sup>

Mais le rédacteur des *Méditations métaphysiques* ne songeait-il pas déjà quelque peu à cela : " cette sorte de connaissance intérieure qui précède toujours l'acquise "<sup>32</sup> ?

Il faut dire que le philosophe de Königsberg a quasi systématiquement mésinterprété Descartes, critiquant sans cesse ce dernier, tout en concluant finalement la même chose que lui, ou, si l'on préfère, affirmant très souvent le même, tout en croyant énoncer le contraire, comme le notait implicitement mais clairement un commentateur néo-kantien, lorsqu'il soulignait " la parenté de l'Idée cartésienne avec l'Idée kantienne (P. Natorp<sup>33</sup>), soit la similitude de leur(s) Thèse(s) philosophique(s) fondamentale(s), point pourtant des plus âprement controversés. Que Natorp ait cependant raison contre des exégètes plus pointillistes, c'est ce que nous allons vérifier, en reconsidérant la théorie " de la synthèse de la reconnaissance dans le concept " de la 1<sup>ère</sup> édition de la *Critique*, prolongement rationnel, nous le verrons, du souvenir cartésien, lui-même, nous venons de le dire, déjà suite logique-théorique de la remémoration platonicienne. Se confirmera la place centrale/exemplaire du Cartésianisme dans (l'Histoire de) la Philosophie. Entre Platon, auquel il fait «retour» et Kant qu'il anticipe, Descartes «résume» le Philosophe : " L'influence considérable que Descartes a exercé sur son époque et sur la formation de la philosophie en général ... " (Hegel<sup>34</sup>).

<sup>29</sup> *Méd.* 5<sup>e</sup> pp. 72-73 ; *Lettre à Mersenne* 15/04/1630 p. 933 ; *Méd.* 3<sup>e</sup> pp. 49 – 50 (cf. égal. 5<sup>e</sup> p. 77), 5<sup>e</sup> p. 73 ; *Épître à Voetius* p. 30 in O.ph. III éd. Alquié (Garnier-Bordas) et *Discours* 6<sup>e</sup> partie pp. 169 - 170

<sup>30</sup> *Traité réf. entend.* § 33

<sup>31</sup> Hegel, *H.Ph.* p. 1424 (cf. pp. 1439 et 1527) ; Leibniz, *op. cit.* Préf. pp. 36-37, I et Kant, *Rép. Eber.* p. 1351

<sup>32</sup> *Réps. 6<sup>èmes</sup> Objections* p. 527

<sup>33</sup> *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte der Kritik* p. 51 (Marburg 1882)

<sup>34</sup> *H.Ph.* VI. p. 1384

### III. La Récognition kantienne

Suivant en cela le cartésianisme et/ou le platonisme, le criticisme prend son départ dans le «constat» de l'incapacité de l'empirisme à légitimer le Savoir (véritable), l'expérience, réduite à elle-même, ne pouvant promouvoir ni la nécessité ni l'universalité, caractéristiques pourtant inhérentes à la science ; tout au plus en fournit-elle l'occasion.

" L'expérience est, sans aucun doute, le premier produit que notre entendement obtient en mettant en œuvre la matière brute des impressions sensibles. Elle est donc par cela même le premier enseignement tellement inépuisable dans son développement que la chaîne des générations futures ne manquera jamais de connaissances nouvelles à recueillir sur ce terrain. Pourtant, elle est loin d'être le seul champ où se borne notre entendement. Elle nous dit bien ce qui est, mais non pas que cela soit nécessairement et ne puisse être autrement. Aussi ne nous donne-t-elle pas une véritable universalité, et la raison, si avide de connaissances de cette espèce, est-elle plutôt excitée par elle que satisfaite."

D'où l'obligation, pour comprendre l'existence de fait de la science, de re-fonder celle-ci sur une (toute) autre base, en opérant "une révolution" ou un "changement de méthode" épistémologique. On s'inspirera de l'exemple de *Thalès, Galilée et Copernic* qui "comprirent que la raison n'aperçoit que ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres plans" et donc que la vraie connaissance ne saurait être qu'a priori et trouver sa source que dans la Raison elle-même ou "les concepts" et nullement dans " les objets ou, ce qui revient au même, l'expérience " brute.

La *Critique* peut ainsi à bon droit être qualifiée de " traité de méthode ", à condition néanmoins de préciser d'emblée qu'il ne s'agit pas pour elle de dessiner simplement et a posteriori la méthodologie d'une science déjà constituée, mais bien d'esquisser a priori le cheminement et partant le système de tout le Savoir en général, au moins dans ses Principes : " tracer ainsi tout le plan d'un système de métaphysique ".

"C'est dans cette tentative de changer la méthode suivie en métaphysique et d'y opérer, suivant l'exemple des géomètres et des physiciens, une révolution complète, que consiste l'œuvre de cette Critique de la raison pure spéculative. Cette critique est un traité de la méthode, et non un système de la science elle-même ; mais elle en décrit pourtant toute la circonscription, et elle en fait connaître à la fois les limites et toute l'organisation intérieure."

Une telle Méthode ne sera que l'homonyme de celle mise en œuvre par les sciences positives, y compris celles auxquelles sont attachés les noms sus-cités, puisqu'elle prétend légiférer bien au-delà de leur champ de validité, s'auto-proclamant le Juge même de toutes les connaissances réelles ou possibles, qu'elles portent sur des phénomènes physiques ou des êtres métaphysiques (âme, monde, Dieu). " Ce tribunal, c'est la *Critique de la Raison pure* elle-même "<sup>35</sup>. Plutôt qu'à la révolution copernicienne –paradigme très approximatif et à la limite faux<sup>36</sup>-, c'est à "la méthode de *Socrate*" voire à la méthode cartésienne que l'on comparera l'œuvre critique.

Comme celle(s)-là elle régressera en effet d'incertitude en incertitude jusqu'à la condition de possibilité de toute certitude ou pensée, qu'elle n'hésitera pas, passant outre les objections empiristes de " *Locke et Hume* ", à nommer avec Descartes *Cogito*.

"Le *Je pense* doit pouvoir accompagner toutes mes représentations ; car autrement il y aurait en moi quelque chose de représenté, qui ne pourrait pas être pensé, ce qui revient à dire ou que la représentation serait impossible, ou du moins qu'elle ne serait rien pour moi."

Sans l'" *aperception pure* ... ou encore *aperception originnaire* " ou l'" unité transcendante de la conscience de soi ", autres noms du *Je pense*, aucune pensée synthétique (unitaire) ne serait possible, faute de lien / unité entre les différentes représentations la composant ; autant dire qu'il n'y aurait place pour une pensée mais seulement pour un agrégat de représentations. Qu'on essaye au demeurant de récuser l'« évidence » du *Cogito* et l'on s'apercevra que sa négation équivaut encore à son affirmation.

" La pensée que « *je ne suis pas* » ne peut absolument pas exister ; car si je ne suis pas, je ne peux pas non plus être conscient que je ne suis pas. Je peux bien dire : je ne suis pas en bonne santé, etc. ... en pensant des *prédicats* de moi-même qui ont une valeur négative (comme cela arrive pour tous les *verba*) mais, *parlant* à la première personne, *nier* le sujet lui-même (celui-ci en quelque sorte s'anéantit) est une contradiction."

<sup>35</sup> *op. cit.*. Introd. p. 60, Préf. 2<sup>nd</sup>e éd. pp. 39, 40, 42, 45 et Préf. 1<sup>ère</sup> éd. p. 31

<sup>36</sup> vide H. Grenier, *La révolution copernicienne* in *La connaissance philosophique* pp. 65 sq. (Masson 1973)

Pour conclure qu'il paraisse le *Je pense* s'avère bien la Prémisse absolue de tout raisonnement ou la Racine ultime de toute réflexion.

Fondement même de la Synthèse ou de l'Unification, il est bien plus qu'un simple "véhicule de tous les concepts en général" et doit être qualifié de Pensée originaire ou d'Origine, elle-même pensée, de la Pensée ou mieux du Penser.

"L'unité synthétique de l'aperception est donc le point le plus élevé auquel il faut rattacher tout usage de l'entendement, la logique même tout entière et, après elle, la philosophie transcendantale ; bien plus, cette faculté est l'entendement même ... C'est là le principe le plus élevé de toute la connaissance humaine."

En tant que tel il/elle précède et transcende la distinction entre intuition et concept et en conséquence entre *Esthétique* et *Analytique*, l'intuition elle-même, à commencer par celle de "l'espace et ... [du] temps", requérant une synthèse sans laquelle elle n'intuitionnerait rien du tout, l'objet-un intuitionnable, fût-il seulement formel comme l'espace et le temps, faisant alors défaut. Le *Je pense* s'avère ainsi le transcendantal de toute représentation (objective).

"L'unité synthétique de la conscience est donc une condition objective de toute connaissance ; non seulement j'en ai besoin pour connaître un objet, mais aucune intuition ne peut devenir un objet pour moi que sous cette condition ; autrement, sans cette synthèse, le divers ne s'unirait pas en une conscience."<sup>37</sup>

Le Cogito kantien fait finalement sienne, sans l'assumer néanmoins jamais complètement ni explicitement, la leçon cartésienne :

"sentir ... n'est rien autre chose que penser ... et les corps ne sont pas connus de ce qu'ils sont vus ou touchés, mais seulement de ce qu'ils sont entendus, ou bien compris par la pensée"<sup>38</sup>.

D'où l'inachèvement de la philosophie transcendantale.

La triple synthèse de la 1<sup>ère</sup> édition de la *Critique* forme, bien comprise, une seule et même Synthèse « idéale ». Qu'on la dénomme en effet "synthèse de l'appréhension dans l'intuition", "synthèse de la reproduction dans l'imagination" ou "synthèse de la reconnaissance dans le concept", c'est toujours la même "synthèse ... [ou] liaison ... [a priori du divers sous l'égide d'] une seule et même spontanéité" qui est présupposée pour comprendre que quelque chose apparaît et est saisi en lieu et place d'un kaléidoscope d'impressions.

"Si le cinabre était tantôt rouge, tantôt noir, tantôt léger, tantôt lourd ; si un homme se transformait tantôt en un animal, tantôt en un autre ; si dans un long jour la terre était couverte tantôt de fruits, tantôt de glace et de neige, mon imagination empirique ne trouverait pas l'occasion de recevoir dans la pensée le lourd cinabre avec la représentation de la couleur rouge ; ou si un certain mot était attribué tantôt à une chose et tantôt à une autre, ou encore si la même chose était appelée tantôt d'un nom et tantôt d'un autre, sans qu'il y eût aucune règle à laquelle les phénomènes fussent déjà soumis par eux-mêmes, aucune synthèse empirique de l'imagination ne pourrait avoir lieu."

Et cette "règle" (de) synthèse est forcément pure ou idéale, car dans l'expérience concrète que je fais du cinabre, celui-ci peut parfaitement être "tantôt rouge, tantôt noir", pour peu qu'il soit brusquement mis en contact d'un corps qui en modifie la couleur, ou, plus simplement, pour peu que ma vision des couleurs se brouille.

Seule "la reconnaissance" conceptuelle –la reconnaissance ou la rétention du même dans l'autre-, nous permet d'affirmer que nous sommes en présence de "la même chose", nonobstant les transformations du corps en question, ou plutôt de ses apparitions ou états. L'appréhension aussi bien que la reproduction renvoient ainsi à une « conceptualisation » ou conscience, véritable base de notre prise ou saisie du monde, conformément au sens étymologique du mot « con-cept » : lat. *cum-capere*, prendre avec.

"Le mot concept pouvait déjà nous conduire par lui-même à cette remarque. En effet c'est cette conscience qui réunit en une représentation les éléments divers perçus successivement et ensuite reproduits. ... Il faut toujours qu'il y ait une conscience : autrement les concepts et avec eux la connaissance des objets seraient absolument impossibles."

"Faible" (implicite) ou "claire" (explicite), toujours impliquée en tout cas par les deux précédentes, la conscience ou la "synthèse de la reconnaissance dans le concept" ne s'ajoute pas à elles, mais qualifie "cette condition originaire et transcendantale ... l'aperception transcendantale", autre nom, nous l'avons vu, du *Je pense* de toute représentation.

<sup>37</sup> C.R.P., Préf. 2<sup>nde</sup> éd. p. 49, pp. 151-152, 154 ; *Anthrop.* § 27 et C.R.P. pp. 339, 155 n.1–156, 157 n.1 et 158

<sup>38</sup> *Méd.* 2<sup>nde</sup> pp. 40 – 45 ; vide B. Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger* (PUF 1993)

Cette autre appellation, une de plus, a le mérite de nous rappeler ce que Descartes et Platon nous avaient déjà appris, le caractère insistant / « répétitif » de notre connaissance qui revient à une re-connaissance (" ré-cognition ") et que Kant souligne sous la forme d'un paradoxe :

" l'unité de la conscience se présente à nous comme synthétique et en même temps comme originaire ".

Et de fait la liaison opérée sur le divers par la conscience ne saurait se concevoir comme une synthèse reliant un divers qui serait prédonné au sujet et déjà connu (saisi) par lui, ce dernier ne pouvant rien appréhender hors cette liaison. Aussi doit-elle être comprise comme une relation absolument première qui seule rend « visible » et l'Un et le divers. Que serait du reste un di-vers, en l'absence de l'Un dont il forme la di-vision ?

Rien d'étonnant dès lors que l'on retrouve parfois, sous la plume du philosophe critique, fût-ce sur le mode de la dénégation, des expressions quasi cartésiennes, telle "une acquisition originaire", voire franchement platoniciennes :

" *Sapere aude* ! aie le courage de te servir de ton *propre* entendement ! Voilà la devise des Lumières. (...) Dans la formation de la raison, il faut user de la méthode socratique."<sup>39</sup>

Mais n'était-ce pas également la devise même de Descartes, " un modèle dans le penser par soi-même (si nous pensons par nous-mêmes, nous serions des philosophes méthodiques) "<sup>40</sup>.

" Kant retourne au point de vue de Socrate, au penser ... Descartes posait la certitude en tant qu'unité du penser et de l'être."

(Hegel<sup>41</sup>)

Si l'acquisition est bien originaire, elle se confond fatalement avec une ré-acquisition ou une «re-cherche» et " c'est dans le sens profond qu'ont donné au mot et Platon, et Descartes, et Kant successivement, « la méthode » [unique] de la pensée philosophique " (P. Natorp<sup>42</sup>). L'auteur de la *Critique* ne se revendiquait-il pas lui-même dans celle-ci de " la méthode de Socrate " et ne lisait-il pas chez " Platon ... le pressentiment de la question [critique] " ? Partant en aucun cas on ne lui accordera par contre " qu'il n'y avait pas encore de philosophie avant l'avènement de la philosophie critique ". Mieux qu'une révolution, c'est donc " une réforme complète ou plutôt une renaissance de la métaphysique ... " qu'il inaugure.

Au risque de se montrer infidèle à la lettre du texte kantien, on n'hésitera pas à conclure que, tout comme dans le *Cogito* cartésien ou dans l'*Idée* platonicienne, dans le *Je pense* kantien se nouent le concept (la pensée) ou le sujet et l'être (la sensibilité) ou l'objet, ce dernier n'étant "rien pour moi", c'est-à-dire pour tout sujet, tant qu'il n'a pas été pensé, soit synthétisé/unifié, autant dire qu'il ne serait alors rien tout court, et même pas cela, puisque "le rien" est encore un concept. Et Kant n'exprime pas autre chose, même s'il ne le formule que de manière problématique, dans sa théorie de l'imagination ou du schématisme transcendantal, où il ramène précisément les " deux souches de la connaissance humaine ... la *sensibilité* et l'*entendement* ", qu'il avait auparavant distinguées, à " une racine commune ".

" Ce schématisme de l'entendement, relatif aux phénomènes et à leur simple forme, est un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine, et dont il sera bien difficile d'arracher à la nature et de révéler le secret."<sup>43</sup>

Tout le problème de la philosophie critique, celui de la possibilité du jugement synthétique a priori, demeurerait rigoureusement insoluble hors cette postulation d'un socle commun au savoir sensible et au savoir intelligible. Et c'est à creuser celui-ci que vont s'employer tous les post-kantiens<sup>44</sup>, quitte à devoir parfois corriger leur inspirateur direct, en distinguant, plus soigneusement que lui, un moi seulement empirique, faisant face au monde et le Je transcendantal, d'où sourdent et le moi et le monde.

<sup>39</sup> C.R.P. pp. 153 – 172 n.1, 644, 646, 648, 157 n.1 ; cf. supra p.10

et *Qu'est-ce que Lumières – Propos Pédagogie* pp. 209 et 1182 in O.ph. II et III

<sup>40</sup> Herder, *Logique* p. 4

<sup>41</sup> *H.Ph.* VII. p. 1851

<sup>42</sup> *A la mémoire de Kant* p. 284 in *Rev. Méta. et Morale* n° 3 / 1904, N° spécial Centenaire Kant

<sup>43</sup> cf. supra p. 11 ; *Sur un ton supérieur pris en philo.* in O. ph. III p. 398 note (cf. Schelling, *Timée* de Platon) ; *Méta. mœurs* I. Préface p. 451 in O.ph. III ; *Prolég.* Introd. p. 19 in O.ph. II et C.R.P. pp. 299, 75, 189

<sup>44</sup> vide Fichte, *Théorie Science* 1804 p. 36 (Aubier) et Schelling, *Syst. Idéal. transc.* p. 156

Contre la plupart des interprètes ordinaires du kantisme, on reli(e)ra Kant avec Hegel et en deçà de lui avec " le seul et unique contenu de la philosophie " d'après ce dernier : l'Unité de la pensée ou plutôt du penser (subjectivité) et de la réalité ou du réel (objectivité), tacitement admise par le philosophe critique dans son concept de l'imagination productrice qui "n'est rien d'autre que la raison elle-même", même si son exposé littéral frise le style de "Hume". " On ne peut rien comprendre de toute la déduction transcendantale tant des formes de l'intuition que de la catégorie en général, sans distinguer du Moi en activité de représentation, du Moi-sujet que Kant appelle le simple accompagnement de toutes les représentations, ce qu'il appelle le pouvoir de l'unité originaire synthétique de l'aperception, sans reconnaître cette imagination, non comme intermédiaire simplement introduit entre un sujet et un monde ayant tous deux une existence absolue, mais comme ce qui est premier et originaire, et d'où dérivent en se séparant et le Moi subjectif et le Monde objectif, donnant lieu d'abord nécessairement à un double phénomène et à un double produit, bref sans la reconnaître comme étant seule l'En-Soi." (Hegel<sup>45</sup>)

L'on comprendra ainsi le rédacteur des trois *Critiques* mieux qu'il ne s'est compris lui-même, possibilité que ce dernier n'excluait nullement, à propos de Platon justement.

" Il n'est pas impossible d'arriver, par le rapprochement des pensées qu'un auteur a voulu exprimer sur son objet, à le comprendre mieux qu'il ne s'est compris lui-même, faute d'avoir suffisamment déterminé son idée et pour avoir été ainsi conduit à parler ou même à penser contre son but."

Fichte appliquera le même principe de lecture à Rousseau tout d'abord et à Kant ensuite<sup>46</sup>.

Conséquemment toutes les objections, parfois virulentes, que celui-ci adresse à Descartes dans les *Paralogismes* –objections que nous avons examinées ailleurs<sup>47</sup>–, trahissent non seulement sa mécompréhension de la métaphysique de ce dernier –faute dont celui-ci porte une part de responsabilité de par sa formulation pas toujours adéquate, pour ne pas dire naïve– mais plus radicalement la mésinterprétation du « motif » fondamental de sa propre pensée, et sa régression par moments à une position franchement pré-philosophique, un empirisme naïf. Car, pour l'essentiel, la *Critique de la Raison pure* offre bien, contrairement aux doctrines de Locke et de Hume, un système philosophique et, en tant que tel, son propos à la fois enveloppe et développe (*aufhebt*) le « cartésianisme » :

" ce système [de Kant] est l'accomplissement poussé à son extrême de la proposition cartésienne : *cogito ergo sum*" (Jacobi<sup>48</sup>).

D'elle et de sa (re)lecture hégélienne et de sa/leur relation aux *Méditations*, on dira ce que Kant écrivait au sujet de son rapport à l'" *harmonie préétablie* [entre l'entendement et la sensibilité] " de Leibniz et au-delà de tous les philosophèmes en général :

" Ainsi, la *Critique de la raison pure* pourrait bien être la véritable apologie de Leibniz contre ses disciples qui veulent l'élever avec des éloges qui ne lui font pas honneur. De même, cela pourrait être aussi l'apologie de divers philosophes anciens auxquels beaucoup d'historiens de la philosophie ne font dire que des absurdités, malgré toutes les louanges qu'ils leur distribuent ... ".

Si Descartes a incontestablement ouvert la voie à toute la modernité philosophique, il appartenait pourtant à un ou des Allemand(s), en l'occurrence Kant (et) les post-kantiens, d'en tirer la véritable conséquence, " les Allemands [ayant] ... la réputation d'aller plus loin que les autres peuples dans ce qui exige de la persévérance et une application soutenue "<sup>49</sup>. Or celle-ci consiste ici en la transformation de la Métaphysique ou étude des êtres supra-sensibles en Logique ou Logos / Raison (de l')Être. Certes une telle transposition avait déjà été anticipée par " la dialectique *platonicienne* ", mais la *Critique* en a pour la première fois énoncé quasi explicitement le programme et débuté la réalisation.

" La philosophie critique a déjà transformé, il est vrai, la *métaphysique* en *logique* ... " (Hegel).

Elle s'avère bien "la base et le point de départ de la philosophie allemande moderne" (idem<sup>50</sup>), autant dire de la nôtre.

<sup>45</sup> *Foi et Savoir* pp. 205, 207 et 209-210 (*Ières Publs.* Ophrys) ; cf. *S.L.* III pp. 251-252 et *H.Ph.* VII p. 1865

<sup>46</sup> Kant, *C.R.P.* p. 317 et Fichte, *Conf. destin. sav.* (1794) p. 82 et *Théorie Science* 1804 p. 34

<sup>47</sup> cf. notre étude *Descartes, l'« Allemagne » et la Philosophie* in *Philo. Bulletin liaison Versailles* n° 2 1993

<sup>48</sup> *Lettre à G. Forster* 20/12/1788 p. 518 in *Werken Jacobis* III (Leipzig 1812)

<sup>49</sup> *Rép. Eberhard* pp. 1388-1389 et *Prolég.* App. p. 170

<sup>50</sup> *S.L.* Introd. 2<sup>nd</sup>e éd. pp. 36-37 ; 42 et 49 note (1) ; vide supra p. 1

Et quand bien même le père du criticisme n'aurait pas été à la hauteur de cette / sa tâche , voire l'aurait dévoyée en confondant souvent, à l'instar de l'auteur du *Discours de la méthode*, logique formelle et logique transcendantale ou philosophique<sup>51</sup>, il suffit qu'il ait entrepris cette transformation pour mériter pleinement à son tour la reconnaissance de ses poursuivants, qui penseront nécessairement à partir de/contre lui et «achèveront» ce qu'il avait plus qu'entrevu : la constitution d'une *Doctrine de la Science* (Fichte) ou d'une *Science de la Logique* (Hegel) où se dénouent (enfin) le(s) « mystères(s) » de la Métaphysique, le Monde, l'Âme et Dieu, étant donné qu'en philosophie il ne saurait y avoir de problème insoluble.

"Or je dis que la philosophie transcendantale a cela de particulier entre toutes les connaissances spéculatives, qu'aucune question, concernant un objet donné à la raison pure, n'est insoluble pour cette même raison humaine, et qu'on ne saurait jamais prétexter une ignorance inévitable et l'insondable profondeur du problème pour s'affranchir de l'obligation d'y répondre d'une manière pleine et entière ; car le même concept qui nous met en état d'élever la question doit aussi nous rendre pleinement capables d'y répondre, puisque l'objet ... ne se trouve point en dehors du concept."<sup>52</sup>

Tout en «ré-fléchissant» (dans le sillage de) Kant, les post-kantiens et surtout Hegel se «souviendront» de Descartes, auquel, sans rien renier des acquis authentiques de la *Critique*, ils rendront plus justice qu'elle, comme nous l'avons noté au tout début de cette investigation.

A résumer le triple trajet parcouru, il appert qu'il existe bel et bien une Philosophie dont le Cartésianisme forme une illustration exemplaire, reliant l'Ancien-Antique et le Moderne - Contemporain, et la Remémoration à la fois le maître mot et le mode spécifique de son évolution. La terminologie (vocabulaire), la syntaxe (problématique) et la sémantique (conclusions) y sont, sinon identiques, du moins similaires. Toute pensée philosophique, fût-elle la plus actuelle, ne peut donc continuer à penser qu'" avec nous et avec les Cartésiens " (Leibniz<sup>53</sup>).

Cependant, dans la mesure où la dernière en date de(s) Philosophie(s) est allemande, on parlera à bon droit de la Réminiscence allemande, nonobstant son origine française, soit en fait et pour partie franque. De toute façon, et dans le cas précis de Descartes, on rappellera que, bien que ce dernier fût indubitablement français et même "le plus grand penseur de la France" (Husserl) - "notre grand Descartes" s'exclamait Comte<sup>54</sup> -, il a fait sa découverte en Allemagne, où il a été du reste surtout « reconnu » et véritablement expliqué, par Kant tout d'abord, et qu'entre ces deux pays il y a plus qu'un voisinage géographique. Au point qu'il n'est pas interdit d'inverser le rapport historiographique entre le philosophe franç(ais) et les philosophes allemands, en faisant de celui-là un « fils » des Germains :

" La nouvelle philosophie germanique, à vrai dire, la philosophie moderne commence avec Descartes."(Hegel)

Seuls les Allemands et Les Français ont du reste contribué à " la révolution à laquelle l'esprit est parvenu ces derniers temps en Allemagne " :

" A cette grande époque de l'histoire mondiale ... seuls deux peuples ont participé : le peuple allemand et le peuple français, si opposés soient-ils, ou précisément parce qu'ils sont opposés." (idem<sup>55</sup>)

Mais puisque Descartes a eu des prédécesseurs, à commencer par Platon, on qualifiera plutôt cette Philosophie d'universelle ou d'«alle-mande», au seul sens étymologique de ce terme. Aussi l'on se gardera de présenter le sujet des *Méditations* comme un représentant patenté de ce qui s'appellerait " la philosophie française " ou " l'esprit français "<sup>56</sup>, idée récemment remise au goût du jour dans un pamphlet intitulé *Descartes c'est la France* (A. Glucksmann). Et l'on se félicitera à la limite que le Philosophe ne repose pas au Panthéon français, aux côtés de Rousseau et surtout de Voltaire -pour qui "les ouvrages [du philosophe] ... sont devenus inutiles"<sup>57</sup>.

<sup>51</sup> cf. notre étude *De la Philosophie : Méthode ou Savoir ?* (Descartes, Kant et Hegel) in *Cah. philo.* n° 57/1993

<sup>52</sup> *C.R.P.* p. 406

<sup>53</sup> *Nouv. Essais* Préf. p. 37

<sup>54</sup> Husserl, *Méds. carts.* p. 1 et Comte, *Cours philo. positive* 24<sup>e</sup> leçon p. 177

<sup>55</sup> *H.Ph.* Introd. p. 210 et VII. p. 1827

<sup>56</sup> Renouvier, *Manuel philo. mod.* p. 442 (Paris 1842) et Valéry, *Descartes* p. 793 in *Oeuvres I* (Pléiade)

<sup>57</sup> *Lettres philo.* 14<sup>e</sup> (Descartes-Newton)

Car c'est en trouvant sa juste place dans le Panthéon de l'Esprit universel, entre Platon et Kant, qu'il a finalement réalisé le souhait des Révolutionnaires de 1789<sup>58</sup>.

Dépassant ces vaines querelles généalogiques et patriotiques, l'on retiendra essentiellement du « cartésianisme » son sens commun, celui du primat philosophique de la Logique, soit fondamentalement l'Idée platonicienne et/ou hégélienne de la subordination de l'Être au Sens –" l'unité touchant au tout *de l'Être et du sens* "-, et de celui-ci au Langage ou au Logos, ce qui constitue au demeurant une « tauto-logie », l'Être et/ou le Sens *véri-dique* s'exprimant dans et par " « le Logos même » " (P. Natorp<sup>59</sup>). Tout, et seul un, discours qui accepte cette primauté du Logique peut se prévaloir réellement du nom de Philosophie.

C'est dire que la plupart des tentatives post-hégéliennes, exception faite de celle de Husserl, ne seront baptisées de « philosophiques » qu'en une signification très lâche de ce mot. Cela vaut pour les plus bruyantes d'entre elles de nos jours, celles de Nietzsche et de Heidegger<sup>60</sup>. Mais comme même celles-ci n'échappent pas à la Règle discursive, prises qu'elles sont irrémédiablement dans les rets des contraintes linguistiques / logiques, hors desquelles on ne saurait articuler / dire quoi que ce soit, aux deux écrivains précités, on appliquera la formule que Hegel employait à propos d'une ancienne tentative du même genre, celle de Jacobi :

" ce savoir est *retourné* à ce commencement que cette métaphysique s'est donné dans les temps modernes comme philosophie *cartésienne*." (Hegel)

J. Brafman

<sup>58</sup> vide E. Coumet, *La « panthéonisation » manquée de Descartes in La Philo. et la Rév. franç.* pp. 173-186

<sup>59</sup> *Philosophische Systematik* pp. 72 et 282 (F. Meiner Hamburg 1958)

<sup>60</sup> cf. notre étude *DESCARTES (HEGEL) ou Nietzsche et Heidegger ? in Cahiers. philo.* n° 58 / 1994