

La raison et le réel

La connaissance selon Platon, Descartes et Kant

Introduction

1) Qu'est-ce que connaître ?

Connaître en général, c'est se représenter les caractéristiques d'une chose ou se représenter des relations entre des choses. Ce qui ne peut se faire que sous la forme d'idées, donc sous la forme d'énoncés, oraux ou écrits.

Exemples de propositions illustrant cette définition :

"Untel est un de mes amis" est une proposition qui indique l'existence et la nature d'un lien entre moi et ce Untel.

"Tous les corbeaux sont noirs." est un jugement qui se prononce sur un objet, les corbeaux, en affirmant qu'ils sont tous noirs, donc que le noir est une de leurs déterminations propres.

"Dieu est omniscient et omnipotent." est un jugement qui expose les attributs prêtés à Dieu.

Rq : ce sont là des jugements attributifs. Le premier et le dernier sont singuliers en cela qu'ils portent sur des réalités singulières, le deuxième est universel en cela qu'il porte sur tous les corbeaux sans exception.

"Tel virus est la cause de telle maladie." est une proposition qui se prononce sur la relation causale qui existe entre ce virus et une maladie identifiée par des symptômes.

" $E = mc^2$." est une loi physique mathématisée, découverte par Einstein, qui indique que dans un système, la variation de l'énergie (E) totale est égale à la variation de la masse (m) multipliée par la vitesse de la lumière (c) élevée au carré.

"Tel père, tel fils." et "A père avare, fils prodigue." sont deux proverbes qui, de manière contradictoire, affirment une relation de ressemblance ou de dissemblance entre un père et un fils.

"Il faut être un peu fou pour faire de la philosophie." est une affirmation qui indique qu'une espèce de folie est la condition sans laquelle on ne peut pas faire de la philosophie. Ce qui ne signifie pas que la folie est la cause de la philosophie, mais sa condition.

A la lumière de ces exemples, il apparaît que lorsque la connaissance concerne les **caractéristiques d'une chose**, elle expose des **définitions** ou décrit des **essences**, celle de Untel, des corbeaux ou de Dieu. Lorsqu'elle concerne les **relations** entre des choses différentes, elle expose des **concomitances** (aujourd'hui et beau temps), des rapports de **condition** à conditionné (la folie et la philosophie), mais surtout des **corrélations**, des relations étroites et réciproques entre divers éléments (comme toutes les **lois** en tant qu'elles expriment des rapports invariants entre des choses ramenées à des facteurs mathématiques) et des rapports de **cause à effet**.

2) La connaissance et la vérité.

Cette définition et ces exemples font apparaître que la connaissance est inséparable de ce qu'on appelle **la vérité**. Toute proposition qui se prononce sur l'existence et/ou les caractéristiques

d'une chose ou d'une relation est susceptible d'être **ou vraie ou fausse**. On dira qu'une proposition est vraie dès lors que ce qu'elle affirme **correspond rigoureusement** à ce qui est effectivement et par conséquent qu'elle est fausse pour peu que ce qu'elle affirme se distingue peu ou prou de ce qui est, de ce qui existe ou de ce qui se passe en réalité. Est vraie donc une proposition **conforme** au réel ou **adéquate** au réel, une proposition qui affirme d'une chose ou d'une relation quelque chose qui lui appartient exactement comme elle le dit.

Les caractéristiques d'une chose peuvent être **provisoires** ou, au contraire, **permanentes, constitutives**. De même, une relation entre des choses ou des facteurs peut être ou bien **accidentelle, contingente** ou bien **nécessaire**. Elle peut être **invariable, constante** ou **changeante**.

Par conséquent, connaître **vraiment** une chose ou une relation entre des choses, c'est savoir si les propriétés attribuées aux choses ou les relations affirmées entre des choses leur sont **propres et nécessaires** ou si elles sont **passagères, accidentelles, secondaires**.

Parallèlement, une chose peut avoir des caractéristiques qu'elle est la **seule** à posséder ou que possèdent **toutes** ses semblables. De même, une relation entre des choses peut être **unique** ou au contraire valoir **pour toutes** les choses identiques **sans exception**.

Par conséquent, connaître vraiment une chose ou une relation entre des choses, c'est savoir si ce qu'on affirme vaut pour l'une d'entre elle seulement, quelques-unes ou pour toutes, c'est savoir si ce qu'on affirme a une portée **singulière, générale** ou **universelle**.

Connaître une chose ou une relation, c'est donc se prononcer sans se tromper à la fois sur le degré d'inhérence des caractéristiques des choses ou de leurs relations ainsi que sur l'extension ou la portée de ce qu'on en dit.

Si bien que la vraie difficulté n'est peut-être pas tant de mettre les choses en relation soit avec leurs caractéristiques soit entre elles, que de savoir quel degré de nécessité possède ces rapports et quelle extension leur attribuer.

3) La raison et les sens.

De quels moyens disposons-nous pour connaître, c'est-à-dire pour nous assurer que nos affirmations relatives aux choses et à leurs relations sont vraies ?

Nous possédons deux types de moyen : notre **corps** d'un côté, notre **esprit** de l'autre.

Notre corps est doté de **sens** qui nous permettent de **percevoir** des choses. Nos sens nous ouvrent à ce qu'on appelle le **monde sensible**, c'est-à-dire le monde qui nous entoure en tant qu'il est senti, perçu par nous, en tant qu'il affecte nos sens. C'est par les sens, donc par les **perceptions** qu'on en obtient, semble-t-il, une connaissance.

Par ailleurs, notre **esprit** nous permet de former des **représentations** sous la forme **d'idées**, c'est-à-dire d'énoncés formulés dans une langue, et de les combiner entre elles par exemple dans des **jugements** ou de les enchaîner dans des **raisonnements** ou dans une **réflexion**. En un mot, posséder un esprit, c'est être doué de **raison**.

Qu'est-ce que la raison ?

Ce terme a plusieurs sens qu'il a accumulés au cours de l'histoire.

a- La raison comme faculté de raisonner, de combiner des concepts et des propositions,

mais aussi plus largement de réfléchir ou de penser. La raison comme faculté de produire des discours sensés et vrais, mettant les hommes d'accord entre eux.

C'est le sens le plus ancien, celui qui apparaît avec **Platon** et qui domine dans l'Antiquité. Elle est présente chez **Cicéron** et sera reprise plus tard par **saint Thomas**.

La raison, c'est la faculté qui se manifeste sous la forme des discours dans lesquels on établit quelque chose par étapes successives et enchaînées les unes aux autres de diverses manières, comme le raisonnement, l'analyse, la démonstration...
Précisons que la raison en ce sens correspond aussi et même d'abord à la faculté de réfléchir ou de penser au sens de **Platon**. C'est la réflexion ou le fait de penser, entendu comme échange de questions et de réponses, soit à deux soit en soi-même, qui mobilise les diverses formes de discours évoquées plus haut. **Socrate** avec ses interlocuteurs, raisonne, analyse, compare, argumente, réfute...

Cette faculté est **le propre de l'homme** dans la mesure où elle ne se rencontre pas chez les animaux dont les connaissances ne reposent que sur les perceptions et la mémoire, sans être produites et/ou exposées dans des discours.

b- La raison comme faculté de bien juger ou comme bon sens.

Ce sens apparaît avec **Descartes**, dans *le Discours de la méthode*.

La raison, c'est la faculté de distinguer le vrai du faux (voire le bien du mal - ce qu'on appelle aussi la conscience ou conscience morale - et le beau du laid - ce qu'on appelle aussi le goût.) de manière immédiate, sans réflexion, sans médiation intellectuelle et de le formuler dans des jugements (propositions attributives).

Cette faculté s'oppose à la **folie** (dont elle est la perte) et à la **passion** (qui en altère l'exercice). C'est elle qui nous permet d'être **raisonnables** tant dans nos jugements que dans notre conduite.

c- La raison comme faculté des principes.

Ce sens s'impose avec **Kant**, mais il était déjà présent avant lui de manière moins marquée chez **Descartes** (la théorie des idées innées) et chez **Leibniz**, en somme dans le rationalisme classique.

La raison est définie comme la faculté qui contient en elle-même des principes (des vérités générales ou des concepts qui permettent de former des vérités générales) qui ne dépendent pas de l'expérience ou des perceptions (qui sont a priori, inné, consubstantiel à la raison) grâce auxquels la connaissance de vérités universelles est possible. Nous avons de ces principes une connaissance réfléchie, soit par la prise de conscience des contenus a priori de notre pensée (**Descartes, Leibniz**), soit par l'analyse de notre manière de connaître et de ses conditions de possibilité (**Kant**).

4) Lorsqu'il s'agit de connaître, de quoi sont capables les sens et la raison ?

Il ne semble pas douteux qu'il soit possible de connaître, au moins ce qui nous entoure, par

les perceptions et avec un peu de bon sens. Mais en y réfléchissant, à la lumière de ce qu'on a dit de la vérité, ce n'est pas si sûr.

De quoi sont capables les sens ?

a. En effet, percevoir une chose ou une relation entre des choses ne permet pas de savoir si ce qu'on perçoit d'elle lui est propre ou n'est que passager, si cela relève de son essence ou si ce n'est qu'un accident. **Par les sens, il est impossible de saisir le degré de nécessité** (nécessaire ou contingent, propre ou accidentel, constitutif ou étranger) **comme l'extension** (universalité ou généralité ou singularité) des déterminations qu'on perçoit. Voir qu'un ou plusieurs corbeaux sont noirs ne permet pas de dire qu'il est nécessaire qu'ils le soient et qu'ils le sont tous sans exception. La nécessité et l'universalité de cette caractéristique du plumage des corbeaux **ne se voit pas**.

De même, par les sens, il n'est pas possible de saisir les causes ou les conditions de ce qu'on perçoit (lorsque je perçois une éclipse de Lune, comme le signale **Aristote**, je ne perçois pas en même temps sa cause, lorsque je perçois les symptômes d'une maladie, je n'en perçois pas les causes).

Il est donc permis de se demander si, paradoxalement, le monde sensible est connaissable par les sens.

b. Ce n'est pas tout : nous avons vu que nos sens nous ouvrent à ce qu'on appelle le **monde sensible**, c'est-à-dire le monde qui nous entoure en tant qu'il est senti, perçu par nous, en tant qu'il affecte nos sens. En somme, le monde sensible n'est rien d'autre que le monde tel que nous le percevons. Or, il est possible que les choses ne soient pas comme les percevons. Il est possible que les choses telles qu'elles apparaissent à nos sens ne soient pas comme elles nous apparaissent.

Ce qui signifie qu'il faut distinguer les **apparences** de la **réalité** et admettre que les apparences sensibles ne disent peut-être rien de la **réalité** dont elles sont les **apparences**.

Pour s'en convaincre, il suffit de songer aux animaux qui possèdent des organes sensoriels qui les rendent sensibles à des choses auxquels nous ne sommes pas sensibles (infrarouge, ultrasons) ou qui perçoivent la réalité selon des modes totalement étrangers au notre (écholocalisation des animaux dotés de "sonars" comme les chauves-souris ou les dauphins). Dira-t-on que nous ne vivons pas au milieu des mêmes choses, dans la même réalité sous prétexte que nous ne vivons pas dans le même monde sensible ? Non. Par conséquent, le monde sensible, notre monde sensible et tout monde sensible, ne correspond pas à la réalité en elle-même : le monde sensible est, en partie au moins, **construit par nous** (découpé, ordonné, structuré selon des schémas qui nous sont propres...).

Croire le contraire, croire que les choses sont exactement comme nous les percevons, c'est être victime de ce qu'on appelle **l'illusion réaliste**.

Cette distinction entre apparence sensible et réalité est lourde de conséquence en ce qui concerne la connaissance. Si connaître, c'est connaître les choses comme elles sont quant à leur essence ou à leurs relations, alors il n'est peut-être pas possible de connaître les choses comme elles sont par les sens.

Il faut donc se demander si les sens au lieu de nous mettre en relation avec la réalité telle qu'elle est ne font pas au contraire obstacle à sa saisie.

c. Enfin, si le monde sensible, c'est la réalité en tant qu'elle affecte nos sens, il n'est pas sûr que toute la réalité affecte nos sens. Il n'y a même aucune raison pour que l'ensemble de ce qui existe coïncide précisément avec ce que nous pouvons percevoir. Il faut donc **distinguer le réel et le sensible** (ou monde sensible) et admettre que **le réel puisse être plus large que le sensible**. Là encore, la preuve nous est fournie par les animaux qui possèdent des sens qui les rendent sensibles à d'autres aspects de la réalité que nous : leur monde sensible étant plus vaste que le notre, il apparaît que le réel est plus large que notre monde sensible. Car, ce qu'ils perçoivent, ils ne l'ont pas inventé, même si par ailleurs la forme prise par les apparences de ce qu'ils perçoivent en plus de nous est déterminée par leur constitution physique et neurologique.

Or que le réel soit plus large que notre monde sensible à nous permet d'envisager qu'il puisse aussi être plus large que tout le percevable, qu'il puisse y avoir une réalité au-delà de toute possibilité de perception. C'est-à-dire très exactement **suprasensible** ou **métaphysique** au sens où est métaphysique tout ce qui se trouve au-delà ou en dehors du monde sensible.

Rq : Une telle éventualité semble de prime abord heurter le sens commun : on estime en effet que le réel en totalité se confond avec la sensible, de même qu'on pense que la réalité est comme on la voit. Dire que le réel est plus vaste que ce que l'on perçoit semble saugrenu. Seulement, le sens commun entretient en fait avec cette idée des rapports ambigus : il est en effet très courant d'affirmer l'existence de réalités suprasensibles comme Dieu ou les Dieux, des démons, des esprits, des forces magiques, mais aussi de forces physiques, de l'âme, de la pensée, de l'esprit ou de la conscience... Nous sommes en fait disposés à penser que le réel va au-delà de ce qu'on en perçoit.

Il est donc permis de dire que les sens ne permettent pas de connaître la réalité elle-même puisqu'ils paraissent ignorer des pans entiers de la réalité.

Ce qui signifie que même si on admettait que les sens nous permettent de saisir le degré d'inhérence d'une caractéristique ou de nécessité d'une relation entre des choses ainsi que leur extension, comme ils ne concernent que le monde sensible, ils ne permettraient encore pas de connaître la réalité comme elle est en elle-même et/ou toute la réalité.

Conséquence des trois objections : si les sens ne saisissent ni le degré de nécessité, ni l'extension d'un jugement, si le réel est ordonné autrement qu'il ne semble et s'il est plus large que le monde sensible, alors les sens ne constituent pas le meilleur moyen - ni même un moyen sérieux - de connaître ce qui est, puisque connaître, c'est se représenter les choses comme elles sont réellement en elles-mêmes.

De quoi est capable la raison ?

Est-on mieux loti avec la raison ? Ce n'est pas sûr.

La raison nous permet de concevoir des idées. Mais concevoir une idée n'est pas toujours avoir une idée vraie. Comment savoir si elle l'est ? En la jugeant ou en y réfléchissant ou par un raisonnement, donc en utilisant sa raison.

Seulement, si on se sert de son bon sens, qu'est-ce qui nous permet d'être sûr d'avoir bien jugé ? Sur quoi fondons-nous l'idée selon laquelle nos jugements sont vrais ?

Lorsque nous raisonnons ou réfléchissons dans le respect des règles de la logique et/ou d'une méthode, cela nous garantit-il toujours de ne pas nous tromper ? Peut-on être sûr que les conclusions d'un long raisonnement par exemple, sont conformes à la réalité ? Peut-on être sûr que tous les discours raisonnés ne sont pas de pures spéculations, des constructions rationnelles sans contact avec la réalité ? Ces questions se posent car, en effet, la validité d'un discours, c'est-

à-dire son respect des règles de la logique, ne garantit pas que ses conclusions sont nécessairement vraies.

Si pour être sûr que, par la raison, on se représente la réalité telle qu'elle est, on le vérifie au moyen de la raison, alors la raison est juge et partie : elle produit des représentations qu'elle tient pour vraies et les contrôle elle-même ensuite.

Pour éviter cela, il faudrait pouvoir comparer ce que nous pensons avec la réalité elle-même. Or, la réalité n'est, pour nous, que ce que nous en savons déjà. Ce qui pose un problème. Comme l'écrit **Einstein** : "La physique décrit la "réalité". Or, nous ne savons pas ce qu'est la "réalité", nous ne la connaissons qu'à travers la description qu'en fait la physique!" (Lettre à Schrödinger, 19 juin 1935). Ou alors la réalité à laquelle confronter nos connaissances rationnelles correspond à ce qu'on perçoit d'elle, ce qui nous ramène au problème posé par les sens.

Ce cercle vicieux de la vérification de nos connaissances au moyen de nos connaissances ou de nos sens suggèrent que nos connaissances au lieu de nous dire les choses comme elles sont, ne sont qu'une fiction dont nous sommes les auteurs et qu'on ne peut pas confronter à la réalité pour savoir si elle lui correspond vraiment, décrit ce qu'on appelle le **solipsisme** : l'enfermement dans sa subjectivité rationnelle.

Il est donc permis de se demander si toutes les connaissances rationnelles ne sont pas que des fictions rationnelles.

Et pourtant, cela ne nous empêche pas de nous prononcer sur bien des choses en étant persuadés de détenir des connaissances authentiques. Mais alors, comment est-il possible d'élaborer des connaissances si notre rapport immédiat ou réfléchi aux choses ne semble pas nous permettre de les connaître réellement ? Peut-on construire un rapport aux choses qui nous permettent de les connaître ?

>>> De deux choses l'une : ou bien il est possible de connaître vraiment quelque chose, c'est-à-dire de construire avec les choses un rapport grâce auquel il est possible de les saisir comme elles sont, ou bien toutes les connaissances que nous pensons avoir de la réalité sont sans consistance et sans fondement.

**I) Pour connaître, il faut rompre avec le monde sensible.
L'idéalisme objectif de Platon.**

A) La critique de la science sensation.

Dans le *Théétète* **Platon** examine l'idée selon laquelle la connaissance procède des sensations. Thèse qui consiste à soutenir, avec le sens commun, que ce que nous connaissons, nous le connaissons par les sens. Pour connaître, il n'y a qu'à percevoir.

Cette thèse est l'objet de deux critiques de la part de **Socrate/ Platon**.

Première objection : le relativisme.

« Socrate - (...) Sensation, dis-tu, voilà ce qu'est la connaissance ?

Théétète - Oui.

- Il se peut bien, en vérité, que, sur la nature de la connaissance, elle ne soit pas méprisable, la thèse que tu viens d'énoncer ! Bien au contraire, c'est la thèse même de Protagoras ; mais il a dit ces mêmes choses d'une autre façon : « l'homme (déclare-t-il), en effet, à peu près, est la mesure de toutes choses, de celles qui sont pour ce qu'elles sont, et de celles qui ne sont pas, pour ce qu'elles ne sont pas ». Car tu as lu cela, je suppose ?

- Je l'ai lu, et plus d'une fois !

- Eh bien ! Est-ce qu'en quelque sorte il ne s'exprime pas de la façon que voici : Telles « m'apparaissent » à moi les choses en chaque cas, telles elles « existent » pour moi ; telles elles « t'apparaissent à toi », telles pour toi elles « existent » ? Or, n'es-tu pas un homme et n'en suis-je pas un moi aussi ?

- Effectivement, ce sont ses expressions.

- Il est improbable en vérité que radote un savant homme ! Suivons donc de près sa pensée. N'arrive-t-il pas qu'au souffle du même vent l'un de nous frissonne et non l'autre ? Que le frisson chez celui-ci soit léger, et fort chez celui-là ?

- Ah ! je crois bien !

- Or, que dirons-nous alors de ce souffle de vent, envisagé tout seul et par rapport à lui-même ? Qu'il est froid ou qu'il n'est pas froid ? Ou bien en croirons-nous Protagoras : qu'il « est » froid pour qui frissonne et ne l'« est » pas pour qui ne frissonne pas ?»

Platon, Théétète (152 a - b)

Si la connaissance ou la science dépend de la sensation, comme les sensations peuvent varier d'un individu à un autre, chacun aura sa propre idée des choses qu'il perçoit. Autant dire que chaque chose sera conçue d'autant de manières différentes qu'il est possible de la percevoir.

Ce qui revient à dire : "A chacun sa vérité". Car, de cette manière, la vérité devient purement relative à celui qui l'énonce. Or dans ces conditions, il n'y a plus de vérité possible : on ne peut pas tous avoir raison si nous ne sommes pas tous d'accord entre nous.

Cette critique de la science sensation fait apparaître la nécessité de distinguer les apparences des choses de ce qu'elles sont en elles-mêmes : si les apparences sont relatives, les choses en elles-mêmes, ce sont les choses en tant qu'elles ne sont pas relatives à celui qui les perçoit. Distinction qui à son tour indique que ce qui est à connaître, ce ne peut être que les choses en elles-mêmes et pas les apparences relatives des choses.

Par ailleurs, cette critique ne concerne pas que la thèse de la science sensation.

Socrate/Platon rapproche en effet cette thèse de la thèse de **Protagoras** selon laquelle " l'homme est la mesure de toute chose, de l'existence de celles qui existent comme de la non-existence de celles qui n'existent pas".

Cette thèse, aux yeux de **Socrate/Platon**, pour lesquels "l'homme" ne désigne pas l'homme en général mais les individus, signifie qu'on confond les choses avec leurs apparences, qu'on les réduit aux apparences qu'elles ont pour nous de telle sorte que ce qui existe, c'est ce qui existe pour nous et que ce qui n'existe pas, c'est ce qui selon nous n'existe pas. L'existence et la non existence des choses est ainsi comme décidée par l'homme. Ce qui est, aux yeux de **Socrate/Platon**, la forme extrême du relativisme : la réalité n'étant que ce dont on pose

l'existence, la vérité est nécessairement relative, relative à ce dont on pose l'existence.

Deuxième objection : le mobilisme. Si la connaissance dépend des sensations, elle est impossible pour une autre raison encore. Les choses telles que nous les percevons sont en perpétuel changement : immédiatement, ce qui nous est donné, ce sont des choses en devenir, c'est le devenir qui emporte choses et déterminations sans cesse. Par la perception, nous n'avons pas affaire à des objets clairement définis et encore moins à des déterminations fixes, stables des objets. Le monde sensible, c'est le monde du devenir.

En disant cela, **Socrate/Platon** retrouvent, en partie au moins, une des thèses d'un penseur plus ancien, **Héraclite** pour lequel tout devient. "Tu ne te baigneras jamais deux fois dans le même fleuve."

Or, si tout ce qui est devient, rien n'est déterminé, et si rien n'est déterminé, il n'y a aucune connaissance possible.

Pourquoi ?

1 - Si tout devient, rien n'est stable, immuable. Ce qui signifie donc qu'aucun objet n'a de déterminations propres et nécessaires, mais que tous deviennent sans cesse autres qu'ils sont. Tout ce que je peux attribuer à un objet comme détermination, tout cela n'est ni nécessaire ni universel. Je ne peux rien saisir qui dure et qui appartienne de manière nécessaire aux objets, puisque si certaines déterminations leur étaient nécessaires, ils les auraient toujours.

2 - Si tout devient sans cesse, je peux bien dire d'une chose qu'elle admet telle ou telle détermination, seulement, elle ne les admet que provisoirement et non pas nécessairement et de telle sorte qu'à plus ou moins brève échéance, ce que j'aurai soutenu ne correspondra à plus rien de réel.

3 - Si tout devient, les discours qui veulent saisir les déterminations du réel doivent accompagner son devenir, donc devenir eux-mêmes, et donc devenir autres qu'ils ne sont, donc cesser d'être des discours qui disent quelque chose, qui disent ce qui est.

Ce qui a une conséquence remarquable : si le devenir est inconnaissable, seuls des objets stables, immuables, aux déterminations fixes sont connaissables.

Cette critique suggère la nécessité de distinguer **être et devenir et d'affirmer que ce qui est ne devient pas et ce qui devient n'est pas**. Ce qui est ne devient pas parce que être, c'est être ceci ou cela, donc posséder des caractéristiques déterminées et fixes. En revanche, devenir n'est pas être puisque ce qui devient n'est pas quelque chose de fixe, mais pur mouvement.

Est-ce à dire que toute connaissance est impossible ?

Oui si on pense que c'est par les sens qu'on connaît puisque les sens ne délivrent que les apparences relatives des choses et puisque le monde sensible est en devenir de telle sorte qu'il est inconnaissable.

Mais qu'on ne puisse pas connaître le monde sensible, cela ne signifie pas qu'on ne peut rien connaître du tout. Pourquoi ? Parce que tout ce qui existe n'est peut-être pas sensible, parce que le sensible ne correspond pas nécessairement avec le réel dans son ensemble. Et, par ailleurs, les sens ne constituent peut-être pas le seul moyen de connaître quelque chose.

Ainsi donc, connaître quelque chose reste possible si on parvient par un autre moyen que les sens à saisir un objet stable. Mais par quel moyen ? Et en quoi peut consister un tel objet ?

C'est à ces questions que **Socrate/Platon** apporte une réponse.

B) L'allégorie de la caverne.

Réponse allégorique à la question de savoir si et comment il est possible de connaître quelque chose.

ALLEGORIE DE LA CAVERNE - PLATON - Livre 7 de *LA REPUBLIQUE*.

" - Maintenant, repris-je, représente-toi de la façon que voici l'état de notre nature relativement à l'instruction et à l'ignorance. Figure-toi des hommes dans une demeure souterraine, en forme de caverne, ayant sur toute sa largeur une entrée ouverte à la lumière; ces hommes sont là depuis leur enfance, les jambes et le cou enchaînés, de sorte qu'ils ne peuvent bouger ni voir ailleurs que devant eux, la chaîne les empêchant de tourner la tête, la lumière leur vient d'un feu allumé sur une hauteur, au loin derrière eux; entre le feu et les prisonniers passe une route élevée : imagine que le long de cette route est construit un petit mur, pareil aux cloisons que les montreurs de marionnettes dressent devant eux, et au-dessus desquelles ils font voir leurs merveilles.

- Je vois cela, dit-il.

- Figure-toi maintenant le long de ce petit mur des hommes portant des objets de toute sorte, qui dépassent le mur, et des statuets d'hommes et d'animaux, en pierre, en bois, et en toute espèce de matière ; naturellement, parmi ces porteurs, les uns parlent et les autres se taisent.

- Voilà, s'écria-t-il, un étrange tableau et d'étranges prisonniers.

- Ils nous ressemblent, répondis-je ; et d'abord, penses-tu que dans une telle situation ils aient jamais vu autre chose d'eux mêmes et de leurs voisins que les ombres projetées par le feu sur la paroi de la caverne qui leur fait face ?

- Et comment ? observa-t-il, s'ils sont forcés de rester la tête immobile durant toute leur vie ?

- Et pour les objets qui défilent n'en est-il pas de même ?

- Sans contredit.

- Si donc ils pouvaient s'entretenir ensemble ne penses-tu pas qu'ils prendraient pour des objets réels les ombres qu'ils verraient ?

- Il y a nécessité.

- Et si la paroi du fond de la prison avait un écho, chaque fois que l'un des porteurs parlerait, croiraient-ils entendre autre chose que l'ombre qui passerait devant eux ?

- Non par Zeus, dit-il.

- Assurément, repris-je, de tels hommes n'attribueront de réalité qu'aux ombres des objets fabriqués.

- C'est de toute nécessité.

- Considère maintenant ce qui leur arrivera naturellement si on les délivre de leurs chaînes et qu'on les guérisse de leur ignorance. Qu'on détache l'un de ces prisonniers, qu'on le force à se dresser immédiatement, à tourner le cou, à marcher, à lever les yeux vers la lumière : en faisant tous ces mouvements il souffrira, et l'éblouissement l'empêchera de distinguer ces objets dont tout à l'heure il voyait les ombres. Que crois-tu donc qu'il répondra si quelqu'un lui vient dire qu'il n'a vu jusqu'alors que de vains fantômes, mais qu'à présent, plus près de la réalité et tourné vers des objets plus réels, il voit plus juste ? si, enfin, en lui montrant chacune des choses qui passent, on l'oblige, à force de questions, à dire ce que c'est ? Ne penses-tu pas qu'il sera embarrassé, et que les ombres qu'il voyait tout à l'heure lui paraîtront plus vraies que les objets qu'on lui montre maintenant ?

- Beaucoup plus vraies, reconnut-il.

- Et si on le force à regarder la lumière elle-même, ses yeux n'en seront-ils pas blessés ? n'en fuira-t-il pas la vue pour retourner aux choses qu'il peut regarder, et ne croira-t-il pas que ces dernières sont réellement plus distinctes que celles qu'on lui montre ?
- Assurément.
- Et si, repris-je, on l'arrache de sa caverne, par force, qu'on lui fasse gravir la montée rude et escarpée, et qu'on ne le lâche pas avant de l'avoir traîné jusqu'à la lumière du soleil, ne souffrira-t-il pas vivement, et ne se plaindra-t-il pas de ces violences ? Et lorsqu'il sera parvenu à la lumière, pourra-t-il, les yeux tout éblouis par son éclat, distinguer une seule des choses que maintenant nous appelons vraies ?
- Il ne le pourra pas, répondit-il, du moins dès l'abord.
- Il aura, je pense, besoin d'habitude pour voir les objets de la région supérieure. D'abord ce seront les ombres qu'il distinguera le plus facilement, puis les images des hommes et des autres objets qui se reflètent dans les eaux, ensuite les objets eux-mêmes. Après cela, il pourra, affrontant la clarté des astres et de la lune, contempler plus facilement pendant la nuit les corps célestes et le ciel lui-même, que pendant le jour le soleil et sa lumière.
- Sans doute.
- A la fin, j'imagine, ce sera le soleil - non ses vaines images réfléchies dans les eaux ou en quelque autre endroit - mais le soleil lui-même à sa vraie place, qu'il pourra voir et contempler tel qu'il est.
- Nécessairement, dit-il.
- Après cela il en viendra à conclure au sujet du soleil, que c'est lui qui fait les saisons et les années, qui gouverne tout dans le monde visible, et qui, d'une certaine manière, est la cause de tout ce qu'il voyait avec ses compagnons dans la caverne.
- Evidemment, c'est à cette conclusion qu'il arrivera.
- Or donc, se souvenant de sa première demeure, de la sagesse que l'on y professe, et de ceux qui y furent ses compagnons de captivité, ne crois-tu pas qu'il se réjouira du changement et plaindra ces derniers ?
- Si, certes.
- Et s'ils se décernaient alors entre eux honneurs et louanges, s'ils avaient des récompenses pour celui qui saisissait de l'oeil le plus vif le passage des ombres, qui se rappelait le mieux celles qui avaient coutume de venir les premières ou les dernières, ou de marcher ensemble, et qui par là était le plus habile à deviner leur apparition, penses-tu que notre homme fût jaloux de ces distinctions, et qu'il portât envie à ceux qui, parmi les prisonniers, sont honorés et puissants ? Ou bien, comme le héros d'Homère, ne préférera-t-il pas mille fois n'être qu'un valet de charrue, au service d'un pauvre laboureur, et de souffrir tout au monde plutôt que de revenir à ses anciennes illusions et vivre comme il vivait ?
- Je suis de ton avis, dit-il, il préférera tout souffrir plutôt que de vivre de cette façon là.
- Imagine encore que cet homme redescende dans la caverne et aille s'asseoir à son ancienne place : n'aura-t-il pas les yeux aveuglés par les ténèbres en venant brusquement du plein soleil ?
- Assurément si, dit-il.
- Et s'il lui faut entrer de nouveau en compétition, pour juger ces ombres, avec les prisonniers qui n'ont point quitté leurs chaînes, dans le moment où sa vue est encore confuse et avant que ses yeux se soient remis (or l'accoutumance à l'obscurité demandera un temps assez long), n'apprêtera-t-il pas à rire à ses dépens, et ne diront-ils pas qu'étant allé là-haut il en est revenu avec la vue ruinée, de sorte que ce n'est même pas la peine d'essayer d'y monter ? Et si quelqu'un tente de les délier et de les conduire en haut, et qu'ils le puissent tenir en leurs mains et le tuer, ne le tueront-ils pas ?
- Sans aucun doute, répondit-il.

- Maintenant, mon cher Glaucon, repris-je, il faut appliquer point par point cette image à ce que nous avons dit plus haut, comparer le monde que nous découvrons la vue au séjour de la prison, et la lumière du feu qui l'éclaire à la puissance du soleil. Quant à la montée dans la région supérieure et à la contemplation de ses objets, si tu la considères comme l'ascension de l'âme vers le lieu intelligible, tu ne te tromperas pas sur ma pensée, puisque aussi bien tu désires la connaître. Dieu sait si elle est vraie. Pour moi, telle est mon opinion : dans le monde intelligible l'idée du bien est perçue la dernière et avec peine, mais on ne la peut percevoir sans conclure qu'elle est la cause de tout ce qu'il y a de droit et de beau en toutes choses ; qu'elle a, dans le monde visible, engendré la lumière et le souverain de la lumière; que, dans le monde intelligible, c'est elle-même qui est souveraine et dispense la vérité et l'intelligence ; et qu'il faut la voir pour se conduire avec sagesse dans la vie privée et dans la vie publique." **PLATON.**

Quelques remarques en guise de commentaire.

Une allégorie est une description ou une histoire qui est une métaphore d'une thèse ou d'une idée. A ce titre, elle a une valeur didactique : elle permet de faire comprendre sous une forme accessible une idée dont la compréhension est difficile. Elle appelle donc deux lectures : une lecture immédiate et une ou des interprétations de l'histoire à partir de la lecture immédiate.

Les lieux. Il faut d'abord distinguer l'espace de la caverne et le monde extérieur. Mais il faut aussi distinguer deux espaces au sein de la caverne : celui de l'écran que forme le fond de la caverne sur lequel sont projetées les ombres et celui occupé par les marionnettistes. A l'extérieur, il faut distinguer, de manière analogique, les ombres et les reflets des objets eux-mêmes. Le feu dans la caverne est l'équivalent du soleil et la perception des ombres au fond de la caverne est comparable à la perception des ombres et des reflets des choses à l'extérieur.

Toutefois, on n'a simplement affaire à des espaces séparés et organisés de manière identique. Tout est lié au soleil compris comme cause ou comme condition de tout ce qui est, y compris donc de la caverne et ce qui s'y trouve. Il donne son unité à l'ensemble des lieux et des choses qu'on y trouve.

La libération et la montée hors de la caverne. Elle n'est ni spontanée, ni volontaire : un prisonnier est détaché malgré lui et on le force à se lever, à regarder, à sortir de la caverne. Curieusement, l'allégorie ne dit rien de celui qui fait tout cela et de ses raisons. Notons toutefois que Platon/Socrate introduit l'allégorie en abordant la question de l'éducation, ce qui suggère que celui qui libère le prisonnier, c'est l'éducateur dont chacun a besoin pour rompre avec l'opinion et devenir savant. Il faut noter que tout ce qu'il accomplit est douloureux pour lui et que la découverte de la réalité est progressive, qu'elle se fait par étapes, en grande partie à cause de la souffrance que cette découverte provoque. Nulle révélation soudaine et sereine : une découverte lente, progressive et pénible. La descente s'accompagne elle aussi de difficultés, liées à l'accommodation à l'obscurité

Les autres prisonniers. Certains d'entre eux ont formé une connaissance des ombres, basées sur le repérage de certaines régularités. Ces connaissances sont à la fois valables en cela qu'elles permettent de réaliser des anticipations avec succès et dérisoires dans la mesure où elles ne portent que sur une part infime de la réalité, injustement confondue avec la réalité dans son ensemble. La confrontation entre le savoir de ces prisonniers et celle de celui qui est revenu dans la caverne tourne donc nécessairement mais injustement à l'avantage des premiers.

L'analogie. La clé de la lecture de l'allégorie est l'analogie dont il est question à la fin du passage. Nous sommes comparables aux prisonniers qui se trouvent au fond de la caverne lorsque nous pensons que la réalité dans son ensemble se confond avec le monde sensible. Notre monde sensible "à nous" n'est analogiquement pas plus réel et pas plus étendu que les ombres que les prisonniers observent et prennent pour la réalité elle-même. Ce qui suggère que la réalité est beaucoup plus vaste que le seul monde sensible mais aussi que le monde sensible n'est que peu de chose, n'est qu'une réalité moindre par rapport à la totalité de ce qui est.

En outre, comme ce que nous prenons pour la réalité en elle-même, c'est le monde sensible et que l'allégorie suggère que la réalité est beaucoup plus vaste que le seul monde sensible, cela suggère que la réalité qui nous échappe se trouve en dehors du monde sensible. Elle n'est pas sensible, mais intelligible.

L'allégorie suggère donc d'une part que le monde sensible n'est pas tout ce qui existe et même qu'il est peu de chose parmi tout ce qui est, et, d'autre part que l'essentiel de ce qui existe n'est pas de l'ordre du sensible, n'est pas percevable, mais est intelligible.

Qu'est-ce que ce monde intelligible ? En quoi consiste-t-il ? En quoi peut-on dire qu'il est plus réel que le monde sensible ?

Et avant même de savoir en quoi consiste ce monde, **comment comprendre le passage du fond de la caverne à la réalité extérieure, de notre monde sensible au monde intelligible ?**

C'est à ces deux questions qu'il nous faut répondre à présent.

C) Pour connaître, il faut rompre avec les opinions. L'enseignement de Socrate.

On peut interpréter le passage du monde sensible à l'intelligible à la lumière de ce que nous savons de l'enseignement de **Socrate**. Dans cette perspective, la rupture avec la caverne, c'est-à-dire avec le monde sensible est d'abord une rupture avec les pseudo-savoirs de **l'opinion** et de **l'empirisme** qui repère des régularités dans le monde sensible.

Rompre avec le monde sensible, c'est rompre avec les opinions.

Pourquoi ? Parce qu'elles nous sont inspirées par l'observation du monde (comme les opinions des prisonniers qui ont repéré des régularités dans l'apparition des ombres) ou parce qu'elles pensent trouver en lui de quoi être conforté, des exemples qu'elles prennent pour des preuves.

Mais, si rompre avec le sensible, c'est finalement rompre avec les opinions, comment est-il possible de rompre avec les opinions ? Par le **dialogue**, par le dialogue tel que le pratique **Socrate** selon le témoignage de **Platon**.

Qu'est-ce que le dialogue socratique ? Un dialogue est extérieurement une **conversation** entre deux personnes. Mais une conversation n'est un dialogue qu'à **certaines conditions**.

1- qu'il y ait une distribution des rôles, à laquelle procède toujours Socrate pour commencer : l'un pose des questions, généralement **Socrate**, l'autre lui répond. Un dialogue n'est pas fait de deux monologues successifs : dialoguer n'est pas débattre. Débattre, c'est confronter deux thèses constituées de telle sorte qu'elles se livrent un combat. Il est vrai toutefois qu'un débat peut servir

de point de départ à un dialogue, mais dès qu'il commence, le débat cède la place à l'enchaînement des questions et des réponses.

Il existe une parenté entre le dialogue et la réflexion ou le fait de penser comme **Platon** le définit dans le *Théétète* : si penser, c'est entretenir un dialogue en soi-même dans lequel tour à tour on s'interroge et on se répond à soi-même, le dialogue est une réflexion conduite à deux.

2- Si **Socrate** pose des questions, ce n'est pas comme l'ignorant qui veut s'informer ou apprendre quelque chose auprès de son interlocuteur. Les questions de **Socrate** visent au contraire à mettre à l'épreuve les connaissances de son interlocuteur. Ses questions visent à mesurer la valeur, c'est-à-dire la vérité, des savoirs de ses interlocuteurs.

Cette pratique, Socrate lui donne, dans le *Théétète*, le nom de **maïeutique**. Socrate la compare en effet au métier de sa mère qui était **sage-femme**, la maïeutique étant le nom de l'art d'accoucher. Il se compare à sa mère en cela que selon lui, son art consiste à accoucher non pas les corps, mais les esprits des idées qui s'y trouvent. Et, comme le faisaient les sages-femmes, à éprouver par ses questions les idées qui sortent des esprits de ses interlocuteurs pour savoir si elles sont viables, c'est-à-dire vraies ou fausses.

TEXTE DU THEETETE !

Comment se déroulent les dialogues avec Socrate ? Ils ont pour point de départ une question du type : "**Qu'est-ce que ceci ?**". Ex : Qu'est-ce que le beau, le pieux, le courage, la science, la vertu ?

Cette question ne se pose pas d'elle-même, elle est posée parce que la réponse à cette question constitue un préalable nécessaire pour répondre à une autre question qui elle posée plus spontanément. Ex : Comment faire pour devenir vertueux ? Comment éduquer ses enfants de telle sorte qu'ils soient courageux ? Est-ce que la vertu s'enseigne ?

C'est en vue de répondre à ces questions qu'il ne pose pas toujours lui-même, que Socrate pose la question de savoir de quoi on parle.

Or, en guise de réponse à cette question, le plus souvent les interlocuteurs de Socrate propose des idées irréflechies, des idées toutes faites, des lieux communs ou des exemples. En un mot des **opinions**. Par ses questions **Socrate** va conduire ses interlocuteurs à s'apercevoir que ce qu'ils disent est irréflechi, que cela ne correspond manifestement pas à la réalité (inadéquation de l'opinion) ou que cela est contradictoire (l'opinion a des conséquences contradictoires entre elles ou avec elle-même).

Mais comme il ne suffit pas de réfuter une opinion pour avoir une définition correcte ou pour répondre à une question, il faut poursuivre le dialogue : reposer les mêmes questions et inviter l'autre à proposer de nouvelles réponses qui tiennent compte des objections antérieures et ainsi de suite. Chaque nouvelle réponse est comme une hypothèse qu'il faut mettre à l'épreuve par des nouvelles questions.

« Ils [les dialecticiens] interrogent un homme sur les points dont il peut se figurer qu'il parle pour dire quelque chose alors qu'il en parle pour ne rien dire ; ensuite de quoi, ces opinions en tant qu'elles sont celles d'individus dont la pensée est flottante, ils les soumettent sans difficulté à un examen, et, les rassemblant dans leurs propos en un même groupe, ils les mettent ainsi les unes contre les autres ; puis, en faisant cela, ils font voir qu'elles sont en même temps, sur les mêmes sujets, ayant un même objet, en contradiction sous les mêmes rapports elles-mêmes avec elles-mêmes. Ce que voyant, les personnes interrogées se fâchent contre elles-mêmes, tandis qu'elles s'adoucissent à l'égard d'autrui, et c'est justement de cette manière qu'elles sont libérées des opinions puissantes et solides dont leur propre esprit est investi. »

Platon, *Le Sophiste* (230 b)

En espérant finir par trouver une **réponse/définition satisfaisante** parce qu'inattaquable. Ultimement, il s'agit en effet d'atteindre une réponse justifiée, c'est-à-dire fondée sur des raisons, et donc impossible à réfuter et qui soit en même temps la définition de ce qu'on cherchait à définir au départ. Tout **le contraire d'une opinion**, qui elle ne se fonde que sur des observations partielles et qui donc ne peut pas rendre compte d'elle-même par des raisons.

Cette description du dialogue tel que Socrate le pratique, on peut le faire correspondre, dans **l'allégorie**, à ce que fait celui qui **délivre un prisonnier** de ses chaînes pour l'amener dehors vers la vérité.

Pas seulement parce que rompre avec les opinions, c'est rompre avec le monde sensible et les perceptions sur lesquelles elles reposent, mais aussi parce que cette rupture vise à découvrir **l'essence** ou la **nature** des choses dont on parle. Or, l'essence ou la nature des choses ne sont pas des choses perçues, mais des choses conçues, qui n'ont d'existence que purement intellectuelle. En somme, le but du dialogue est la saisie de quelque chose qui n'est pas sensible, mais **intelligible**. Les dialogues invitent donc à passer de la perception des choses sensibles à la conception ou l'intelligence d'une chose purement intellectuelle, intelligible. Plus précisément, le mouvement du dialogue invite à passer de la perception d'une multiplicité de choses sensibles à la fois semblables et différentes auxquelles on donne le même nom à la saisie de l'unité purement intellectuelle qu'est l'essence commune à toutes ces choses. Mouvement par lequel on passe à la fois du multiple à l'un et du sensible à l'intelligible.

On peut donc lire l'allégorie comme l'image de la pratique socratique du dialogue.

Ce qui pour nous est de la plus haute importance, puisque cela nous indique comment il est possible de connaître quelque chose au lieu d'en être réduit à penser que rien ne peut être connu. **On peut se passer des perceptions et même on le doit pour concevoir l'essence commune à plusieurs choses sensibles.**

Seulement, cette lecture ne rend pas compte de tous les aspects de l'allégorie. En particulier, elle ne dit pas comment il faut comprendre l'idée selon laquelle le monde sensible ne serait que peu de chose comparé au monde intelligible, ni en quoi consiste au juste ce monde intelligible.

A moins de considérer que l'on n'a pas fait que découvrir des définitions verbales ou mentales seulement, mais qu'à chaque définition correspond quelque chose de réel.

D) L'Idée comme objet.

Ce que Platon ajoute à l'enseignement de Socrate.

Platon pose que cette définition qui cerne l'essence d'une chose correspond à une chose, un objet comme tel, à savoir une idée, mais une idée en tant qu'elle est objective. Or, cet objet, cette chose ne se trouve pas dans le monde sensible, puisqu'ils ne sont pas observables au sein du sensible. Dans le sensible, on ne trouve qu'une multiplicité de choses qui ont pour caractéristique commune telle ou telle qualité, comme la beauté, mais rien qui soit le beau en soi.

Rq : on peut poser de tels objets que l'on parviennent ou non à des définitions solides, dans la mesure où il suffit de chercher de telles définitions pour pouvoir poser un objet comme ce

qui correspond à cette définition, qu'on la trouve ou non.

Ainsi la réalité n'est pas faite seulement du monde sensible, elle est faite aussi du monde des Idées ou monde intelligible qui est saisi par nous, non pas par les sens, mais par l'esprit. Dans l'allégorie, le monde sensible correspond à la caverne tandis que le monde intelligible correspond à la réalité sensible qui se trouve à l'extérieur de la caverne. Et même, le monde intelligible est plus réel que le monde sensible selon Platon. Il ne faut décidément pas confondre le réel avec le tangible.

Le comprendre, c'est-à-dire admettre que le sensible n'est pas tout et donc admettre qu'aux définitions de l'essence d'une chose ou d'une qualité correspond quelque chose de réel, une Idée, une Forme ou Essence objective, suppose ce que **Platon** appelle une **conversion de l'âme**, qui doit tourner son regard du sensible vers l'intelligible, du bas vers le haut, des choses sensibles et en devenir vers les Essences immuables et intelligibles.

Ce qui signifie que la distinction entre opinion et science est redoublée et fondée sur une autre opposition, relative à la réalité entre deux mondes : le visible et l'intelligible, le premier existant pour les sens, le second pour l'esprit seulement.

Cette thèse est exposée au **livre VI de la République**.

"--- Comprends donc que, comme nous le disons, il existe ces deux êtres : l'un règne sur le genre et le lieu intelligibles, l'autre sur le globe de l'oeil - pour ne pas dire notre globe, car tu m'accuserais de jouer sur les mots. Tu tiens donc bien ces deux aspects, le visible, l'intelligible ?

— Oui.

— Alors compare-les à présent à une ligne qu'on a sectionnée en deux segments inégaux ; sectionne à nouveau chaque segment selon la même proportion (celle qui avait permis d'obtenir un segment pour le genre visible, l'autre pour le genre intelligible). En raison du degré de clarté et d'obscurité relatives, tu auras comme première section dans le monde visible les images. J'entends par images d'abord les ombres, ensuite les reflets qui se composent à la surface de l'eau et de tous les corps compacts, lisses et brillants, et toute réalité de même sorte, si tu comprends ce que je veux dire.

— Je comprends.

— Pose à présent la deuxième section, celle dont la première est l'image : elle comprend les vivants qui nous entourent, et tout ce qui pousse, et le genre complet des objets fabriqués.

— Je la pose.

— En ce cas es-tu disposé à admettre que, lorsqu'on divise selon la vérité ou son absence, on a la proportion suivante : ce que l'opposable est au connaissable, l'image l'est à ce dont elle est l'image ?

— J'y suis tout disposé.

— Examine maintenant de quelle façon on doit couper aussi la partie intelligible.

— Comment ?

— Ainsi dans l'une des sections, l'âme est contrainte au cours de sa recherche d'utiliser comme autant d'images les originaux de la section précédente, procédant à partir d'hypothèses non pour remonter à un principe mais pour aboutir à une conclusion. Dans l'autre section en revanche, l'âme, allant d'une hypothèse jusqu'à un principe anhypothétique sans se servir d'images comme elle le faisait dans la section précédente, se fraie un chemin à travers les Formes à l'aide des seules Formes.

— Je ne comprends pas suffisamment ce que tu veux dire.

— Eh bien, recommençons. Tu comprendras en effet plus facilement quand je t'aurai d'abord expliqué ceci : tu sais, je pense, que ceux qui s'occupent de géométrie, de calcul et de sujets de cet ordre posent par hypothèse l'impair et le pair, les figures géométriques, les trois espèces d'angles et toutes les choses apparentées à celles-ci selon la discipline concernée. Posant ces hypothèses comme s'ils en avaient un savoir, ils opèrent à partir d'elles et ne jugent plus nécessaire d'en chercher le fondement dans une discussion avec eux-mêmes ni avec d'autres, comme si elles étaient évidentes pour tous ; les prenant pour point de départ, ils parcourent alors le reste de leur recherche pour, en restant cohérents avec eux-mêmes, finir par démontrer la proposition qu'ils s'étaient donné au départ comme tâche d'examiner.

— Certainement, cela au moins je le sais.

— Alors tu dois savoir aussi qu'ils se servent de formes visibles et que, à propos de ces formes, ils élaborent des raisonnements, bien que ce ne soit pas sur ces formes visibles qu'ils raisonnent mais sur ce dont ces formes visibles sont les images ; lorsqu'ils raisonnent, c'est en visant le Carré en soi, la Diagonale en soi et non pas la diagonale qu'ils tracent, et il en va de même de tout le reste. Tout ce qu'ils façonnent et qu'ils tracent et dont il y a à la fois ombre et reflet à la surface des eaux, ils s'en servent à leur tour comme si c'étaient des images, quand ils cherchent à voir les réalités qu'on ne peut saisir autrement que par la raison.

— C'est vrai.

— En cela consiste donc le premier aspect de l'intelligible dont je te parlais ; en lui l'âme est contrainte d'user d'hypothèse pour conduire sa recherche, elle ne remonte pas jusqu'au principe, car elle est impuissante à dépasser le niveau des hypothèses. Enfin elle se sert des originaux, dont les réalités inférieures étaient les images, comme si c'étaient à leur tour des images (car par comparaison avec leurs reflets, elle juge ces objets plus clairs et les estime en conséquence).

— Je comprends : tu parles de la géométrie et de tous les arts qui lui sont parents.

— Alors comprends maintenant ce que j'entends par l'autre section de l'intelligible, celle que le discours seul, grâce à sa puissance dialectique, peut atteindre, traitant ses hypothèses non pas comme des principes mais réellement comme des hypothèses, c'est-à-dire comme des points d'appui permettant de s'élancer afin d'aller, dans la direction de ce qui n'est plus hypothétique, jusqu'au principe du tout ; l'ayant saisi, le discours, dans une démarche inverse de la précédente, s'appuie sur ce qui découle de ce principe et redescend ainsi jusqu'à la conclusion sans faire d'aucune façon usage de rien de sensible, mais, en se servant des seules Formes pour circuler à travers les Formes, c'est finalement à des Formes qu'il aboutit.

— Je comprends, mais peut-être pas suffisamment, car il me semble que tu parles d'une énorme tâche : à l'évidence tu veux distinguer, parce qu'elle est plus claire, cette partie de l'être et de l'intelligible vue par la science dialectique de celle qu'atteignent ce que nous appelons « connaissances techniques » ; ces dernières font de leurs hypothèses des principes et, bien que ceux qui les étudient soient contraints de se servir de la raison et non pas des sensations, cependant, comme ils ne conduisent pas leur recherche en remontant vers un principe mais seulement en s'appuyant sur des hypothèses, ils te semblent ne pas avoir véritablement l'intelligence de leurs objets, qui pourtant sont intelligibles à condition d'être accompagnés de leur principe. Et il me semble que ce mode de pensée des géomètres et des savants de même genre, tu l'appelles raison et non pas intelligence, car la raison est quelque chose d'intermédiaire entre l'opinion et l'intelligence."

Platon, *La République*, Livre VI, 509d, 511e.

Commentaire :

Objet et état de l'âme.

A chaque section de la ligne correspondent un objet et un état de l'âme.

Au sensible correspond l'opinion, à l'intelligible la pensée.

Le **sensible**, c'est ce que nous percevons par les sens - tout particulièrement par la vue - ce que nous prenons pour la réalité, pour la seule réalité et pour ce qui est incontestablement réel.

L'**intelligible**, c'est ce que nous pouvons penser mais pas percevoir. L'intelligible ne se réduit pas à être une représentation dont nous sommes les auteurs et qui n'existe que dans notre esprit : l'intelligible est posé comme une part de ce qui est, de la réalité comme telle.

Le découpage est donc double et parallèle : il y a d'abord un découpage du réel qui fait apparaître qu'il est plus vaste que avec quoi on le confond généralement, à savoir le sensible, et, une distinction correspondante entre deux manières d'appréhender les choses : les sens et l'esprit.

Les autres découpages de la ligne reposent sur des analogies, c'est-à-dire des comparaisons entre des rapports. Analogie entre la coupure en deux parties de la partie sensible (image et choses sensibles) et de la partie intelligible (objets mathématiques et Idées). Analogie entre le rapport images / choses sensibles, au sein du monde sensible, et le rapport figures géométriques sensibles / objets véritables des mathématiques, à savoir des idées, entre le monde sensible et le monde intelligible. Cette analogie, précisément parce qu'elle articule le monde sensible et le monde intelligible, est fondamentale.

Le sensible et l'opinion.

Aux **images**, reflets et aux ombres correspond la conjecture, l'imagination mais en tant qu'elles sont ignorées comme telles, en tant qu'on est dans l'illusion de la réalité.

Précisons que vaut comme image tout ce qui est à la ressemblance d'une chose : pas seulement les reflets ou les ombres, mais aussi par exemple un dessin (mais aussi une photographie, un reportage filmé...). L'image, c'est ce qui représente une chose sans se confondre avec elle et sans qu'on sache jusqu'à quel point elle lui est fidèle. S'en remettre aux images comme moyen de connaître les choses, c'est confondre la ressemblance, l'évocation avec l'identité et faire une confiance injustifiée à la justesse des images.

Aux **êtres vivants et aux objets fabriqués** correspond la conviction, la certitude d'être dans le vrai, d'avoir affaire au réel. On peut se fier à la chose comme telle, à ce qu'on en voit beaucoup plus qu'à une image de la chose.

On est du côté de l'**opinion**, parce que toute connaissance qui se fonde sur le monde sensible a peu de valeur à la fois parce que le monde sensible, étant en devenir, est inconnaissable, et parce que l'état d'esprit de celui qui pense connaître par les sens est un état d'irréflexion, un état dans lequel on a vite des certitudes.

L'intelligible et la pensée.

Textuellement, aux objets rationnels, comme les objets mathématiques, correspond la raison et aux formes intelligibles correspond l'intelligence, la science ou la dialectique.

Pourquoi est-il question des mathématiques ?

Les mathématiques. La géométrie joue un rôle central dans l'affirmation de l'intelligible. Elle est la clé qui ouvre à l'intelligible.

Les mathématiciens en effet tracent des figures géométriques qu'on peut percevoir, qui donc appartiennent au monde sensible. Mais ces figures ne sont pas l'objet des démonstrations géométriques : lorsqu'on démontre quelque chose, cela ne concerne pas la figure tracée, mais une figure géométrique dont la figure tracée n'est que **l'image** ou le reflet. Le carré qu'on trace figure le Carré en soi, n'est qu'un reflet, un exemplaire singulier, fugace et dérisoire du Carré en soi. Or, le Carré en soi, si on peut en tracer une image existe d'abord non pas pour les yeux, mais pour l'esprit. Il est **intelligible** : on peut le penser, il existe pour la pensée. On se sert donc de figures géométriques sensibles comme d'images qui sont le reflet de réalités qui ne sont pas sensibles, mais intelligibles.

Les objets des mathématiques ne sont pas les figures sensibles, mais des réalités non pas abstraites mais plutôt intelligibles. Elles seraient abstraites si elles n'avaient qu'une existence psychologique ou intellectuelle. Or, elles ne peuvent pas exister que pour nous, elles existent aussi en elles-mêmes parce que les propriétés que possèdent les objets géométriques s'imposent à nous de manière contraignante et nécessaire, dans les démonstrations, tout comme s'impose à nous la dureté de la pierre. Voilà qui montre qu'il est parfaitement possible et sensé de dire qu'il existe des choses qui existent réellement sans être percevables. Les idées mathématiques sont en effet à la fois bien réelles et impossibles à percevoir, sinon à travers des images imparfaites. **Ce sont donc à la fois des idées pour nous et des idées en elles-mêmes, des idées/objets, des réalités mentales et des réalités indépendantes de nous.**

Mais ce n'est pas tout : ces réalités ont des caractéristiques remarquables : les idées mathématiques sont, à la différence de leurs images sensibles, immuables, étrangères au devenir, éternelles. C'est pour cela qu'elles sont l'objet d'une connaissance authentique : on ne peut connaître que ce qui ne devient pas, que ce qui est immuable. Les idées mathématiques permettent donc de comprendre quel type d'objet peuvent être l'objet d'une connaissance authentique. C'est en cela que les mathématiques sont la clé de l'intelligible.

Toutefois, les mathématiques n'occupent qu'une place subordonnée au sein de l'intelligible. Pourquoi ? Les géomètres font des déductions, des démonstrations, découvrent les propriétés de telle ou telle figure. Mais pour pouvoir le faire, il leur a fallu commencer par définir ces figures et quelques règles de raisonnement. Ce sont pour eux des points de départ nécessaires puisque par eux ils se donnent leurs objets et les moyens de les penser. Ces points de départ sont ce qu'on appelle aussi des **principes**, lorsqu'on veut signaler qu'ils sont premiers, qu'il n'y a rien avant, ni de plus simple, ni qui permette de les démontrer, ou qu'on appelle des **définitions** et des **axiomes**, pour la géométrie seulement, pour parler de l'ensemble déterminé de propositions précises dont on part pour construire toute la géométrie.

Or, Platon au lieu de penser comme les mathématiciens que ces points de départ sont des principes, il considère qu'ils ne sont que des **hypothèses**. C'est-à-dire des propositions dont la vérité n'est pas établie et donc qui n'est pas certaine et dont aussi on pourrait rendre raison à partir de propositions logiquement antérieures.

C'est pour cette raison que Platon peut dire que les mathématiciens n'ont pas l'intelligence de leurs objets : ils ont certes raison, mais au fond sans savoir pourquoi.

RQ : Ce qui est dit des mathématiques vaut pour toutes les démarches intellectuelles qui reposent sur des principes qui sont simplement posés et qui pour avancer a besoin d'images empruntées à la réalité sensible. Bien des raisonnements ordinaires sont de cette nature. Mais ce n'est pas vrai des sciences expérimentales où les hypothèses sont conçues comme telles et

demandent à être testées. Toutefois, en tant qu'elles sont mathématiques et en tant qu'elles formalisent, objectivent, modélisent la réalité empirique au moyen de concepts décrivant des entités qui ne sont pas directement vérifiables, on peut dire qu'elles emploient elles aussi des hypothèses dont elles se servent comme de principes. Il n'en reste pas moins vrai que tout modèle est révisable et peut être remplacé par un autre, ce qui veut dire qu'ils ne sont pas tenus pour vrais absolument parlant.

Les formes intelligibles.

La géométrie permet de comprendre que le réel est plus vaste que le sensible, qu'il existe des Idées qui ont la consistance d'objets. Or, ce qui est vrai des formes géométriques l'est de toutes les choses sensibles et de leurs propriétés selon **Platon**.

Les Idées ou Formes sont l'unité réelle et intelligible d'une multiplicité de choses sensibles.

Dans le monde sensible, il existe une multitude de choses que nous appelons des triangles par exemple. Mais cette multiplicité de triangles n'est pas irréductible : précisément, ces triangles, aussi divers soient-ils, forment une ensemble qui a une unité : l'ensemble des triangles précisément. Cet ensemble doit son unité à cela qu'ils ont tous en commun de répondre à la même définition, d'avoir donc la même essence. Mais Platon va plus loin : ils doivent leur unité à cela qu'ils sont tous à l'image d'une chose purement intelligible qui est le triangle en soi.

De même, lorsque nous disons d'une chose qu'elle est belle, elle ne l'est pas seulement parce que nous le disons (beauté subjective), ni parce qu'elle possède une caractéristique définie par ailleurs comme étant la beauté (beauté conceptuelle), mais parce qu'elle a en elle quelque chose de la beauté en soi, présente en toutes les belles choses et sans laquelle rien ne serait beau et sans laquelle on ne pourrait par dire de toutes les choses qui sont belles ont la beauté en commun.

L'opposition entre l'un et le multiple joue donc à deux niveaux : à un niveau intellectuel en tant que la multiplicité des choses sensibles plus ou moins semblables appelle la découverte de l'unité d'une définition commune. La multiplicité des triangles nous engage à leur donner une définition commune et unique. A un niveau réel ou ontologique en tant que la multiplicité des choses sensibles renvoie à l'unité d'une Forme qui en est le modèle commun ou qui est présente en elles. La multiplicité des triangles imparfaits et fugaces dans le monde sensible en devenir est faite des copies imparfaites de l'Idée unique et intelligible de triangle.

Objectivation des définitions : de l'essence à l'Idée.

« - Toutes ces essences que nous définissons en disant qu'elles existent en soi, dans nos demandes comme dans nos réponses, sont-elles toujours les mêmes et de même, ou tantôt d'une et d'une autre façon ? L'égalité en soi, la beauté en soi, chaque chose en soi en son être réel, admet-elle jamais un changement, quelque léger qu'il soit ? ou bien, chacune de ces essences étant par elle-même uniforme, est-elle toujours de même et la même sans jamais admettre nulle part en aucune manière la moindre altération ?

- Il est nécessaire, Socrate, répondit Cébès, qu'elle reste la même de la même façon.

- Mais que dirons-nous de ces multiples belles choses, hommes, chevaux, vêtements et d'autres de même nature, que l'on qualifie de belles ou d'égales, et qui portent le même nom que leurs essences ? Restent-elles les mêmes, ou ne sont-elles pas tout le contraire de ces essences, de sorte que, pour le dire en un mot, jamais elles ne restent les mêmes, ni par rapport à elles-mêmes, ni par rapport aux autres ?

- Il en est ainsi, répondit Cébès ; jamais ces choses ne demeurent les mêmes.

- Or, ce sont là des choses que tu peux toucher, voir ou sentir par quelque autre sens. Mais comment pourrais-tu, et par quel autre moyen que la pensée réfléchie, atteindre celles qui sont toujours les mêmes ? Elles sont invisibles en effet, et ne tombent pas sous les yeux.

- Tu parles absolument, répondit Cébès, selon la vérité.

- Veux-tu donc, continua Socrate, que nous posions en deux catégories les choses qui existent : l'une, comprenant les visibles, l'autre les invisibles ?

- Posons-les, dit Cébès.

- Dans la catégorie des choses invisibles seront celles qui sont toujours les mêmes ; dans celle des visibles, celles qui jamais ne sont les mêmes ?

- Posons encore ceci, répondit Cébès. »

Platon, *Phédon* (78-79)

L'intelligible : la raison et l'intelligence. La dialectique.

La différence qui existe entre les deux sous-sections de l'intelligible, entre la raison et l'intelligence, est liée à **l'usage ou non d'images sensibles** : soit on s'en sert pour penser, comme en géométrie, soit on ne s'en sert pas du tout pour penser.

Ce qui les distingue, c'est moins les objets que la manière de les penser : la raison est déductive, l'intelligence dialectique. Déduire, c'est tirer des conséquences logiques de points de départ tenus pour vrais. C'est ce que font les mathématiciens à partir de leurs définitions et axiomes. La dialectique, elle, n'est pas de cet ordre. L'intelligence se sert de la puissance dialectique, de la dialectique lorsqu'elle pense au sens strict, c'est-à-dire se pose des questions et y apporte des réponses. C'est-à-dire lorsqu'elle fait en elle-même et seule ce que Socrate fait avec ses interlocuteurs. La dialectique est ici l'intériorisation de la pratique socratique du dialogue, à moins que les dialogues ne soient la dramatisation de la pensée en acte.

Elle se sert de la puissance dialectique lorsqu'elle cesse de se tourner vers le monde sensible, le multiple en devenir, pour tâcher de saisir simultanément une essence et une Forme. Il ne s'agit pas seulement, comme le fait Socrate, de rompre avec les opinions pour atteindre une définition satisfaisante de ce dont on parle. Il s'agit de rompre avec le multiple en devenir du monde sensible pour saisir, à travers la définition d'une essence, un quelque chose qui s'appelle une Forme ou une Idée. La dialectique qui avec Socrate était essentiellement un moyen de parvenir à rompre avec les opinions et à produire des définitions indiscutables des choses dont on parle devient avec Platon un moyen d'exploration de l'intelligible, de saisie des Formes ou Idées. La différence tient à cela qu'une définition, à elle seule, est un produit de l'esprit tandis qu'une Idée, une Forme a une existence, un être propre, indépendamment de la conscience qu'on en a.

La raison et l'intelligence se distinguent donc comme se distinguent déduire et penser/rechercher l'unité du multiple et le multiple au sein même de l'unité.

Rq : Si bien que rien n'empêche de dire que tout l'intelligible et pas seulement les objets mathématiques peuvent être les objets de la raison, mais ils ne seront jamais que des hypothèses pour elle, y compris la plus importante d'entre elles. C'est la manière de le penser qui détermine le statut de l'intelligible. Il n'y a pas à proprement parler deux types d'objet intelligible comme il y a deux types d'objet sensible (ce qu'on peut discuter aussi : une chose peut aussi être tenue pour un signe et un signe aussi être tenu pour une chose).

L'anhypothétique.

Dès que, 1. On cesse de traiter des hypothèses comme des principes, pour les penser comme elles sont, 2. On ne se sert plus d'images sensibles pour penser un objet d'abord intelligible, mais qu'on ne sert plus que du discours, des mots pour le faire, alors on se sert de la **puissance de la dialectique ou de l'intelligence pour tendre vers ce qui n'est pas hypothétique, mais principe authentique.**

La dialectique ne sert pas seulement à explorer l'intelligible, elle est le moyen de remonter des hypothèses à l'anhypothétique. A la différence de la raison, l'intelligence ne s'appuie pas sur des hypothèses qu'elles posent comme des principes, elle cherche un vrai principe, c'est-à-dire une Idée véritablement première et fondatrice, mais qui, en tant qu'Idée est aussi cause ou origine des autres. Ce principe, c'est le Bien, Idée et principe de toutes les Idées. Elle correspond au soleil dans l'Allégorie de la caverne.

PBM : Cf. Dixsaut : soit c'est l'Idée de Bien qui est anhypothétique, soit c'est la distinction première et sans cesse réaffirmée entre opinion et science, c'est-à-dire entre affirmation incapable de rendre compte d'elle-même et discours qui affirme quelque chose tout en rendant compte de lui-même. En effet, c'est cette distinction qui est le moteur de la dialectique et qui détermine le terme de ses efforts. En même temps, sans l'Idée de Bien qui permet de savoir à quoi est bon ce qu'on sait, aucun savoir n'est fondé.

Remarquons aussi que cela ne vaut que sur le versant gnoséologique, pas en ce qui concerne la question de savoir qu'elle est l'Idée qui est cause des autres.

Conclusion : la science est possible.

Or, poser des idées comme objets, des choses qui correspondent aux définitions mais qui sont en dehors du monde sensible, c'est poser des objets qui ont tous les caractères du connaissable : parce qu'ils ne sont pas du monde sensible, parce qu'ils ne sont pas sujet au devenir dans la mesure où une idée de quelque chose reste toujours identique à elle-même, parce qu'ils ne sont pas relatifs à nous parce qu'ils ne sont pas sensibles, mais intelligibles et donc en soi et non pour nous, parce qu'enfin ils ne sont pas des singularités au sein d'une multiplicité, mais des objets tous uniques et exemplaires.

Rq : Il faut en effet distinguer le singulier, qui est exemplaire particulier d'une multiplicité d'objets proches et dissemblables, de l'unicité qui est singularité dans son genre, sans rien de semblable ou même de proche. De sorte qu'il n'y a que ces objets qui parce qu'ils ont tous ces caractères qui soient connaissables absolument parlant.

On peut donc dire que la connaissance est impossible si elle a pour moyen les sens et le monde sensible pour objet, mais qu'elle est possible si elle emploie la dialectique, donc la raison comprise comme puissance de penser sans le secours d'images et selon des principes et si elle a l'intelligible pour objet.

Tout est-il réglé pour autant ?

E) Comment s'articulent le sensible et l'intelligible ? Un monde ou bien deux ?

La thèse de **Platon** n'est pas sans poser des problèmes que **Platon** est le premier à identifier d'ailleurs, dans le *Parménide* notamment. Le problème essentiel peut se poser dans les

termes suivants : existe-t-il deux mondes ou bien un seul ? Il existe deux mondes si on distingue et oppose le monde sensible et le monde intelligible, un seulement si sensible et intelligible ne forment qu'un monde. Ces deux lectures sont à la fois possibles et incommodes.

Deux mondes :

On peut tout d'abord penser que **Platon** affirme l'existence de deux mondes distincts, que le monde des Idées est séparé du monde sensible.

C'est ce que semble indiquer l'allégorie : elle ne présente pas seulement une image de la rupture avec les opinions et avec le sensible, elle pose l'existence d'un monde intelligible, du monde des Idées, d'un autre monde que le monde sensible.

Cette lecture de l'allégorie est confirmée par l'interprétation que nous en avons faite. Rompre avec les opinions et/ou rompre avec le sensible, c'est passer du constat empirique de l'existence d'une multiplicité en devenir d'objets qui pour certains ont des caractéristiques communes, comme la beauté par exemple. Une fois cette caractéristique commune définie (par exemple, l'essence de la beauté) et une fois cette essence objectivée, c'est-à-dire tenue pour un objet comme tel, mais non sensible (l'Idée ou Forme de beau en soi), on en vient à affirmer l'existence de deux mondes : celui où l'on rencontre des objets sensibles en devenir et celui où se trouvent les Idées ou Formes de ces objets ou de leurs caractéristiques.

Selon cette perspective, en outre, les deux mondes ne sont pas d'égale importance : le monde intelligible est plus vaste, plus réel et plus consistant que le monde sensible. Le monde des Idées est réellement réel, le seul qui soit vraiment, tandis que le monde sensible est lui un quasi non-être par rapport à lui.

Cette lecture de l'œuvre de **Platon** présente l'avantage de bien séparer le devenir sensible inconnaissable comme tel du monde intelligible qui lui est connaissable.

En somme, partis à la recherche d'objets connaissables, nous aboutissons non seulement à déclarer que seuls les Idées comme objets sont connaissables, mais aussi à les déclarer les seules à être vraiment.

Seulement, si les Idées sont des Formes séparées des objets du monde sensible, elles n'en sont pas moins des Idées qui expriment l'essence des choses sensibles ou de leurs caractéristiques. Donc, elles sont à la fois séparées du monde sensible et liées à lui. Séparées comme objets, comme Formes, mais liées en tant qu'essence.

En effet, le monde sensible ne peut pas être sans aucun rapport avec les Idées.

Car s'ils étaient séparés, on ne pourrait pas passer de la perception des choses sensibles à la conception des Idées qui leur correspondent. On ne pourrait pas penser l'Idée de Beau si aucune chose belle n'avait été perçue. C'est à partir des belles choses vues qu'on peut commencer à se faire une idée de ce qu'est le beau, de l'essence du beau.

Le passage intellectuel de l'un à l'autre implique l'existence d'un **lien réel** entre la beauté sensible et la beauté intelligible. Il ne pourrait pas y avoir de belles choses à voir si elles n'avaient aucun rapport avec l'Idée de beau. Ce lien, on peut le concevoir comme un lien de modèle à copie : les choses sensibles sont les images ou les reflets des Idées ou Formes. On peut aussi le penser sous la forme d'une présence réelle des Idées dans les choses, d'une participation des Idées aux choses. Dans cette perspective, on peut comprendre pourquoi le monde sensible est moins consistant que l'intelligible : les Idées sont plus réellement réelles que les choses dont elles sont les idées, que les choses qui sont à leur image au sein du sensible, que les choses sensibles en lesquelles elles sont présentes.

Mais quoiqu'il en soit de ce lien, il est nécessaire qu'il existe et donc que les deux mondes

ne soient pas totalement séparés. Sinon l'intelligible ne pourrait pas être découvert ou s'il l'était, les Idées ne seraient les Idées de rien. Si elles sont pensées et pensées comme Idées de quelque chose, elles sont liées à ce dont elles sont l'Idée.

Dit d'une manière plus technique : objectiver les essences en les posant comme Idées ou Formes conduit à relativiser le monde sensible, c'est-à-dire 1) à le déclarer d'une moindre consistance ontologique, mais aussi 2) à le subordonner au monde intelligible, à le rendre relatif à lui, puisque le monde sensible doit sa maigre consistance aux Idées dont il est le reflet.

Or, en relativisant ainsi le monde sensible, le monde intelligible se lie à lui.

Conclusion : on soutient d'un côté que les Idées sont des réalités en elles-mêmes, séparées du sensible (l'Idée de Beau n'est pas la même chose que les belles choses, elle s'en distingue comme l'un du multiple), mais de l'autre on soutient que les Idées sont présentes dans le sensible, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas des réalités en elles-mêmes, mais aussi des réalités présentes en autre chose (l'Idée de Beau est présente dans les belles choses sans quoi elles ne seraient pas belles). Ce qui est contradictoire : les Idées ne peuvent pas exister en elles-mêmes et en autre chose simultanément.

Si elles sont en soi, elles ne sont pas en autre chose qu'elles-mêmes, donc, elles ne peuvent pas être présentes dans le sensible. Or, il y a des choses belles! Si elles sont présentes en autre chose qu'elles-mêmes, alors elles ne sont pas en soi, mais si elles ne sont pas en soi, elles ne se distinguent pas du multiple et du devenir, donc, elles ne sont pas du tout.

Rq : ce n'est pas la seule objection que l'on peut faire contre la lecture qui affirme l'existence de deux mondes. On peut aussi, comme le fait Parménide, faire remarquer à Socrate/Platon que si le monde des Idées a son reflet dans le monde sensible, alors toutes les choses doivent avoir leur idée, y compris la crasse, la boue et les rognures d'ongles...

Du coup, on peut être amené à dire qu'il n'y a pas deux mondes, mais un seul.

Un seul monde :

On peut, pour éviter la contradiction de la lecture des Idées séparées, soutenir qu'il n'y a pas de monde intelligible, que les Idées ne forment pas un monde à part ou pas. Ce qui veut dire qu'elles ne sont pas des objets séparés du monde sensible, mais des **réalités mentales** qui nous permettent de penser le sensible. L'intelligible ne correspond pas à un monde séparé, il est ce qui rend le monde sensible intelligible, c'est-à-dire connu. Comment ? Par la connaissance de l'essence d'une chose ou d'une caractéristique propre à plusieurs choses.

Dans cette perspective, le monde des Idées est une image qu'il ne faut pas prendre au pied de la lettre, mais comprendre comme l'expression de la nécessité de se détourner des sens et de s'en remettre à la seule puissance dialectique du discours pour connaître les choses comme elles sont.

L'ennui, avec cette lecture de Platon, c'est qu'elle conduit à relativiser la portée de nombreux passages dans lesquels les Idées sont présentées explicitement comme des objets qui forment un monde dont la consistance ontologique est incomparablement plus grande que celle du monde sensible.

En outre, si les Idées ne sont que des réalité mentales, alors elles risquent de perdre leur universalité, de varier d'un homme à un autre ou d'être en perpétuelle transformation, c'est-à-dire relatives et en devenir, ce qui ne leur permettraient pas d'être des connaissances.

On le voit, les deux lectures ne vont pas sans poser des problèmes.

RQ : Ces problèmes vont opposer au sein de la tradition platonicienne ceux qui soutiendront que les Idées sont en soi et non en autre chose, qu'elles sont le réellement réel et ceux qui soutiendront qu'elles ne sont pas des objets, mais des représentations subjectives.

L'enjeu ? Il est double : comment connaître et quel est le statut des représentations ? Qu'est-ce qui est réel, réellement réel ?

Le conflit va atteindre son paroxysme pendant le Moyen-Age avec une querelle qui va opposer les platoniciens orthodoxes, mais incompréhensibles, aux nominalistes, qui vont être à l'origine d'une révolution épistémologique méconnue, mais décisive. Cette querelle, c'est la querelle des universaux. Les universaux, ce sont des termes généraux qui ne correspondent à aucune réalité sensible, mais qui permettent de penser la multiplicité sensible, termes qu'on peut définir. La question est de savoir si les universaux existent comme objets ou s'ils ne sont que des représentations subjectives. Ce que soutiennent les nominalistes, comme leur nom l'indique, c'est que les universaux ne sont que des noms, ce qui signifie qu'il ne sont que des noms, des mots, qui expriment des idées au sens moderne du terme, à savoir de simples représentations subjectives, des idées qui n'existent qu'en nous et par nous, dont nous sommes les auteurs. Le statut de l'idée s'en trouve totalement bouleversé : cette conception de l'idée implique que la seule réalité qui soit, c'est le sensible, le devenir du multiple et que pour le connaître nous concevons des représentations qui ne renvoient quant à elles à aucune espèce de réalité.

II) L'idéalisme subjectif de Descartes.

Il semble vain de rompre avec le sensible dans la mesure où cette rupture conduit à affirmer l'existence d'un autre monde que le monde sensible, mais de telle sorte que l'articulation entre le sensible et l'intelligible pose des difficultés insurmontables.

Il n'en reste pas moins que le monde sensible est bien comme tel inconnaissable puisque tout ce qui s'y trouve devient de telle sorte qu'aucune détermination immuable et nécessaire ne soient observables.

Il en résulte qu'il ne faut peut-être pas rompre avec le sensible, le monde sensible, mais seulement avec les sens, la sensibilité. Il ne s'agirait alors plus de poser un autre monde, mais de chercher à connaître le monde sensible, celui qui nous entoure tel qu'il est perçu par nos sens, mais paradoxalement sans le secours des sens, sans passer par les sens. Connaître le monde sensible, mais pas par les sens!

C'est ce que propose Descartes. Toute la question est bien sûr de savoir comment rompre avec la sensibilité seulement et non avec le sensible et de telle sorte, toujours, que de cette manière on saisisse bien des objets connaissables avec la certitude que nous les saisons bien tels qu'ils sont en eux-mêmes.

Pour ce faire, il convient d'abord de se demander comment Descartes établit l'impossibilité de connaître le monde sensible par l'entremise des sens.

A) C'est par l'entendement seul qu'on peut connaître.

Le morceau de cire, Descartes. *Les Méditations Métaphysiques.*

" Commençons par la considération des choses les plus communes, et que nous croyons comprendre le plus distinctement, à savoir les corps que nous touchons et que nous voyons. Je n'entends pas parler des corps en général, car ces notions générales sont d'ordinaire plus confuses, mais de quelqu'un en particulier. Prenons pour exemple ce morceau de cire qui vient d'être tiré de la ruche: il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenait, il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli; sa couleur, sa figure, sa grandeur, sont apparentes; il est dur, il est froid, on le touche, et si vous le frappez, il rendra quelque son. Enfin toutes les choses qui peuvent distinctement faire connaître un corps, se rencontrent en celui-ci. Mais voici que, cependant que je parle, on l'approche du feu: ce qui y restait de saveur s'exhale, l'odeur s'évanouit, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente, il devient liquide, il s'échauffe, à peine le peut-on toucher, et quoiqu'on le frappe, il ne rendra plus aucun son. La même cire demeure-t-elle après ce changement? Il faut avouer qu'elle demeure; et personne ne le peut nier. 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, ou l'odorat, ou la vue, ou l'attouchement, ou l'ouïe, se trouvent changées, et cependant la même cire demeure.

Peut-être était-ce ce que je pense maintenant, à savoir que la cire n'était pas ni cette douceur du miel, ni cette agréable odeur des fleurs, ni cette blancheur, ni cette figure, ni ce son, mais seulement un corps qui un peu auparavant me paraissait sous ces formes, et qui maintenant se fait remarquer sous d'autres. Mais qu'est, précisément parlant, que j'imagine, lorsque je la conçois en cette sorte ? Considérons-le attentivement, et éloignant 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. Or qu'est-ce que cela: flexible et muable ? N'est-ce pas que j'imagine que cette cire étant ronde est capable de devenir carrée, et de passer du carré en une figure triangulaire ? Non certes, ce n'est pas cela, puisque je la conçois capable de recevoir une infinité de semblables changements, et je ne saurais néanmoins parcourir cette infinité par mon imagination, et par conséquent cette conception que j'ai de la cire ne s'accomplit pas par la faculté d'imaginer. Qu'est-ce maintenant que cette extension ? N'est-elle pas aussi inconnue, puisque dans la cire qui se fond elle augmente, et se trouve encore plus grande quand elle est entièrement fondue, et beaucoup plus encore quand la chaleur augmente davantage ? Et je ne concevrais pas clairement et selon la vérité ce que c'est que la cire, si je ne pensais qu'elle est capable de recevoir plus de variétés selon l'extension, que je n'en ai jamais imaginé. Il faut donc que je tombe d'accord, que je ne saurais pas même concevoir par l'imagination ce que c'est que cette cire, et qu'il n'y a que mon entendement seul qui le conçoive, je dis ce morceau de cire en particulier, car pour la cire en général, il est encore plus évident. Or quelle est cette cire, qui ne peut être conçue que par l'entendement ou l'esprit ? Certes c'est la même que je vois, que je touche, que j'imagine, et la même que je connaissais dès le commencement. Mais ce qui est à remarquer, sa perception, ou bien l'action par laquelle on l'aperçoit, 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 était auparavant, ou bien claire et distincte, comme elle est à présent, selon que mon attention se porte plus ou moins aux choses qui sont en elle, et dont elle est composée.

Cependant je ne me saurais trop étonner quand je considère combien mon esprit a de faiblesse, et de pente qui le porte insensiblement dans l'erreur. Car encore que sans parler je considère tout cela en moi-même, les paroles toutefois m'arrêtent, et je suis presque trompé par les termes du langage ordinaire ; car nous disons que nous voyons la même cire, si on nous la présente, et non pas que nous jugeons que c'est la même, de ce qu'elle a même couleur et même

figure : d'où je voudrais presque conclure, que l'on connaît la cire par la vision des yeux, et non par la seule inspection de l'esprit, si par hasard je ne regardais d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes, tout de même que je dis que je vois de la cire ; et cependant que vois-je de cette fenêtre, sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts ? Mais je juge que ce sont de vrais hommes, et ainsi je comprends, par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit, ce que je croyais voir de mes yeux."

Commentaire :

1 - Descartes commence par exposer ce qui passe pour une évidence.

" Commençons par la considération des choses les plus communes, et que nous croyons comprendre le plus distinctement, à savoir les corps que nous touchons et que nous voyons. Je n'entends pas parler des corps en général, car ces notions générales sont d'ordinaire plus confuses, mais de quelqu'un en particulier."

Ce que nous connaissons le mieux, avec la plus grande distinction, c'est-à-dire sans confusion, ce sont les corps physiques, les choses sensibles (par opposition à l'âme, à Dieu ou à la liberté par exemple). Pourquoi ? Parce qu'ils affectent nos sens, parce qu'ils sont immédiatement saisis et connus par eux. Mais, il précise que c'est là ce que nous *croyons* le mieux connaître. Il faut donc mettre à l'épreuve cette croyance.

2 - Pour cela, il décide d'examiner la connaissance que nous avons d'un corps singulier, à savoir celui d'un morceau de cire d'abeille.

"Prenons pour exemple ce morceau de cire qui vient d'être tiré de la ruche: il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenait, il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli; sa couleur, sa figure, sa grandeur, sont apparentes; il est dur, il est froid, on le touche, et si vous le frappez, il rendra quelque son. Enfin toutes les choses qui peuvent distinctement faire connaître un corps, se rencontrent en celui-ci."

Ce morceau de cire affecte nos sens, tous nos sens, de telle sorte qu'il est possible de lui attribuer certaines déterminations : odeur, couleur, taille, dureté, son. Parce que chacune de ces déterminations se distinguent nettement des autres (la couleur se distingue de l'odeur) et de celles qui sont de même nature qu'elle (cette couleur se distingue de telle autre couleur que ce morceau de cire n'a pas), on peut dire que ce morceau de cire est, par l'ensemble des ses déterminations saisies par les sens, connu de nous. Il est tel qu'il apparaît à nos sens. Il est ce qu'il nous apparaît.

3 - Seulement, *toutes* les déterminations saisies par les sens sont susceptibles de changer totalement si on approche ce morceau de cire d'une source de chaleur.

"Mais voici que, cependant que je parle, on l'approche du feu: ce qui y restait de saveur s'exhale, l'odeur s'évanouit, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente, il devient liquide, il s'échauffe, à peine le peut-on toucher, et quoiqu'on le frappe, il ne rendra plus aucun son."

Il affecte encore tous nos sens, mais de telle sorte qu'il a désormais des déterminations entièrement nouvelles, distinctes des premières. Ce qui signifie que ce morceau de cire peut avoir

pour chaque sens des apparences changeantes : il n'a pas plus tel aspect que tel autre, telle couleur plutôt que telle autre.

4 - Le morceau de cire change et reste le même.

"La même cire demeure-t-elle après ce changement ? Il faut avouer qu'elle demeure; et personne ne le peut nier. 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, ou l'odorat, ou la vue, ou l'attouchement, ou l'ouïe, se trouvent changées, et cependant la même cire demeure."

Pourtant, en dépit de ces changements, c'est toujours le même morceau de cire, il s'agit bien de la même chose. Donc, la même chose, une chose identique à elle-même est susceptible de revêtir des apparences sensibles variables. Le morceau de cire change et néanmoins reste le même.

Qu'est-ce que cela signifie ? Si c'est toujours le même morceau de cire, quoiqu'il ait changé d'aspect, qu'il n'affecte plus mes sens de la même manière, alors je ne peux plus dire que c'est par les sens que je le connais, puisque les déterminations que je lui attribuais avant ne lui correspondent plus maintenant alors qu'il est resté le même. Si c'était par les sens que je connaissais les corps physiques, alors il faudrait soutenir que chaque fois que je constate un changement dans les déterminations sensibles de cette chose, ce ne sont pas les apparences de la chose qui changent, mais que j'ai subitement affaire à une autre chose, sans rapport avec la précédente. Ce qui est ici totalement impossible à soutenir puisqu'il s'agit bien du même morceau de cire.

Or, que serait une connaissance de quelque chose qui cesserait d'être valable, c'est-à-dire qui cesserait de correspondre à ce quelque chose, sitôt qu'il change d'apparence ? Non pas une connaissance, mais une apparence de connaissance. Connaître vraiment quelque chose en effet, c'est saisir ce quelque chose tel qu'il est aussi longtemps qu'il est lui-même, donc saisir ses déterminations indépendamment des changements de surface qui peuvent l'affecter. Connaître une chose, c'est ainsi saisir ses déterminations nécessaires, c'est-à-dire celles qui lui appartiennent en propre et donc qu'elle possède aussi longtemps qu'elle est, et non pas des déterminations accidentelles comme celles qu'on saisit par les sens. Descartes fait ainsi le partage entre ce qui relève de la connaissance et ce qui n'en relève pas au moyen de la distinction entre le **propre** ou le **nécessaire** et le **contingent** ou **accidentel** : toutes les caractéristiques nécessaires ou propres forment la nature de l'objet ; les saisir, c'est donc le connaître.

En somme, par les sens, nous ne connaissons rien des objets physiques, puisque par eux nous ne saisissons pas ce qui en eux est durable, mais au contraire, que ce qui est changeant, sujet au devenir. Ce qui ne veut pas dire que je ne saisis rien par les sens ou que ce que je perçois est de l'ordre de l'illusion ou du mirage. Cela veut dire seulement que ce que je perçois ne constitue pas une connaissance de ce que je perçois, une connaissance au seul sens que peut avoir ce mot, à savoir : la saisie des déterminations propres à une chose, celle qu'elle possède toujours tant qu'elle dure et quels que soient ses changements d'apparences.

5 - Alors, qu'est ce que ce morceau de cire si ce que j'en perçois n'en constitue pas une connaissance ?

"Peut-être était-ce ce que je pense maintenant, à savoir que la cire n'était pas ni cette douceur du miel, ni cette agréable odeur des fleurs, ni cette blancheur, ni cette figure, ni ce son, mais seulement un corps qui un peu auparavant me paraissait sous ces formes,

et qui maintenant se fait remarquer sous d'autres. Mais qu'est, précisément parlant, que j'imagine, lorsque je la conçois en cette sorte ? Considérons-le attentivement, et éloignant 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."

Si tout ce que je perçois de ce morceau de cire ne correspond pas à ce qu'il est effectivement et toujours, alors il faut éliminer tout ce que j'apprends de lui par mes sens, c'est-à-dire tout ce qui varie en lui. Que reste-t-il ? Un corps qui peut m'apparaître de différentes manières.

Mais cela, je ne le perçois pas, je le conçois. Comment ? Je peux l'imaginer, c'est-à-dire me le représenter sous la forme d'images que je peux produire. Si on tâche de se représenter l'image de ce morceau de cire une fois éliminé ce qui me vient des sens, je peux dire qu'il est quelque chose d'étendu dans l'espace, un volume géométrique donc, qu'il est flexible et muable, c'est-à-dire que ce volume est susceptible de changer de forme. Comme un corps réduit à ses propriétés géométriques et mécaniques. C'est ainsi que je semble pouvoir l'imaginer.

6 - Mais, le muable, le flexible et l'étendue peuvent-ils réellement s'imaginer ?

"Or qu'est-ce que cela: flexible et muable ? N'est-ce pas que j'imagine que cette cire étant ronde est capable de devenir carrée, et de passer du carré en une figure triangulaire ? Non certes, ce n'est pas cela, puisque je la conçois capable de recevoir une infinité de semblables changements, et je ne saurais néanmoins parcourir cette infinité par mon imagination, et par conséquent cette conception que j'ai de la cire ne s'accomplit pas par la faculté d'imaginer. Qu'est-ce maintenant que cette extension ? N'est-elle pas aussi inconnue, puisque dans la cire qui se fond elle augmente, et se trouve encore plus grande quand elle est entièrement fondue, et beaucoup plus encore quand la chaleur augmente davantage ? Et je ne concevrais pas clairement et selon la vérité ce que c'est que la cire, si je ne pensais qu'elle est capable de recevoir plus de variétés selon l'extension, que je n'en ai jamais imaginé. Il faut donc que je tombe d'accord, que je ne saurais pas même concevoir par l'imagination ce que c'est que cette cire, et qu'il n'y a que mon entendement seul qui le conçoive, je dis ce morceau de cire en particulier, car pour la cire en général, il est encore plus évident."

Dire que le morceau de cire est muable, c'est se le représenter sous forme d'images successives avec différentes formes. Dire qu'il est muable, c'est donc imaginer. Or, l'imagination ne peut représenter que des formes déterminées, former des images singulières et déterminées du morceau de cire. Par conséquent, quand bien même je voudrais me représenter le plus grand nombre possible de formes que pourrait prendre le morceau de cire, jamais je ne parviendrai à me les représenter toutes puisqu'elles sont en nombre infini. Qu'est-ce que cela signifie ? Que l'imagination est incapable de représenter le muable et le flexible, c'est-à-dire la muabilité et la flexibilité du morceau de cire : non certaines de ses variations de formes, mais son caractère foncièrement variable.

Qu'en est-il de l'extension du morceau de cire, c'est-à-dire de son étendue géométrique ? Puis-je l'imaginer ? Pas plus que la muabilité pour les mêmes raisons : l'extension de ce morceau de cire est susceptible de varier autant que sa forme, donc infiniment, donc au-delà des moyens de l'imaginer.

Ce qui reste du morceau de cire une fois éliminées les apparences sensibles, à savoir l'extension, la flexibilité et la muabilité, **n'est pas imaginable**. L'imagination ne permet pas de les concevoir, elle permet tout au plus de les illustrer. Qu'est-ce que cela signifie ? Que l'imagination ne permet pas de connaître les corps physiques puisqu'elle ne peut produire qu'un nombre limité

d'images des corps, alors qu'ils peuvent prendre une infinité de formes.

Alors ? Alors, je ne peux pas plus connaître ce morceau de cire par les sens que par l'imagination. Et, finalement pour la même raison : les sens comme l'imagination ne permettent de saisir qu'un nombre nécessairement limité des aspects sous lesquels le même morceau de cire peut se trouver. Est-ce à dire que ce morceau de cire est inconnaissable et avec lui l'ensemble des objets physiques ? Non, mais, contrairement à ce que l'on croit, ce n'est pas avec les sens ni avec l'imagination qu'il est possible de les connaître, mais avec **l'entendement**, c'est-à-dire avec la faculté de comprendre certes, mais surtout celle de concevoir et de concevoir des concepts, qui se distinguent à la fois des perceptions et des images formées par l'imagination. Le morceau de cire n'est connaissable et connu qu'au moyen de concepts, ceux d'étendue et de muabilité. Ce morceau de cire n'est pas que cela, mais c'est seulement en cela qu'il est connu puisque quoiqu'il puisse devenir, tant qu'il demeurera, il sera toujours étendu et muable. Or, il n'y a que l'entendement qui soit capable de saisir ces deux déterminations : les sens les ignorent, l'imagination n'en représente que des exemples.

7 - Une inspection de l'esprit.

"Or quelle est cette cire, qui ne peut être conçue que par l'entendement ou l'esprit ? Certes c'est la même que je vois, que je touche, que j'imagine, et la même que je connaissais dès le commencement. Mais ce qui est à remarquer, sa perception, ou bien l'action par laquelle on l'aperçoit, 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 était auparavant, ou bien claire et distincte, comme elle est à présent, selon que mon attention se porte plus ou moins aux choses qui sont en elle, et dont elle est composée."

Il faut soigneusement distinguer le morceau de cire tel qu'il apparaît à nos sens ou tel qu'on peut l'imaginer du morceau de cire tel qu'il est connu. Ce qu'on perçoit existe, ce qu'on imagine est possible, c'est-à-dire pourrait exister, mais nos sens comme notre imagination ne nous permettent pas de connaître ce morceau de cire en lui-même tel qu'il est quel que soit son apparence, réelle ou possible.

Cela signifie aussi que la croyance selon laquelle c'est par les sens que nous connaissons les objets physiques n'est pas seulement fautive, infondée, elle est beaucoup plus radicalement impossible. Descartes ne soutient pas qu'il ne faut pas vouloir connaître les choses avec ses sens, qu'il ne faut pas se fier aux apparences, il soutient bien plutôt qu'il n'y a de connaissance que purement intellectuelle, c'est-à-dire que par l'entendement. Il ne dit pas que les sens (et/ou l'imagination) ne nous délivrent pas une connaissance digne de ce nom, qu'il ne faut pas se servir des sens et de l'imagination pour connaître parce qu'ils ne seraient pas des moyens fiables. Il dit qu'il n'y a jamais eu de connaissance du tout par eux. On ne connaît pas mal avec le sens, on ne connaît rien du tout par eux. Pourquoi ? Parce qu'il n'y a que l'entendement qui soit capable de connaître, puisqu'il est le seul à pouvoir concevoir les déterminations d'une chose. Or, connaître quelque chose, c'est précisément concevoir cette chose et non la percevoir ou l'imaginer.

Du coup, cela signifie que ce n'est pas parce qu'on se sert de son entendement pour connaître, qu'on saisit toujours les déterminations nécessaires des choses. Que ce soit par l'entendement seul qu'on connaisse ne veut pas dire qu'on ne se trompe jamais. Si on ne connaît pas mal, mais pas du tout par les sens, on ne connaît pas toujours bien les choses parce qu'on les connaît par l'entendement.

C'est pourquoi Descartes finit par proposer de réinterpréter toute la démarche antérieure : au fond, malgré ce qu'on a cru, ni les sens, ni l'imagination n'ont délivré une connaissance du

morceau de cire. D'emblée, seul l'entendement était à l'œuvre, d'abord de manière maladroite enfin de manière rigoureuse. Toute la démarche est l'œuvre d'une **inspection de l'esprit**, c'est-à-dire d'un examen progressif, d'une analyse effectuée par l'entendement. Pour commencer, cette inspection, avec les deux listes de déterminations sensibles, n'a produit qu'une connaissance confuse du morceau de cire, confuse parce qu'elle ne disait rien de son essence, et pour finir, c'est à une connaissance claire et distincte qu'elle aboutit.

Ce qui indique donc que si ni les sens, ni l'imagination ne permettent de connaître, l'entendement s'appuie sur eux pour procéder à son inspection en vue de concevoir l'essence des choses, comme celle du morceau de cire.

Mais si l'esprit ne détermine l'essence des choses que par une inspection qui peut tenir compte des sens, ne faut-il pas soutenir finalement que la connaissance dépend des sens ?

8 - Voir ou juger.

"Cependant je ne me saurais trop étonner quand je considère combien mon esprit a de faiblesse, et de pente qui le porte insensiblement dans l'erreur. Car encore que sans parler je considère tout cela en moi-même, les paroles toutefois m'arrêtent, et je suis presque trompé par les termes du langage ordinaire ; car nous disons que nous voyons la même cire, si on nous la présente, et non pas que nous jugeons que c'est la même, de ce qu'elle a même couleur et même figure : d'où je voudrais presque conclure, que l'on connaît la cire par la vision des yeux, et non par la seule inspection de l'esprit, si par hasard je ne regardais d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes, tout de même que je dis que je vois de la cire ; et cependant que vois-je de cette fenêtre, sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts ? Mais je juge que ce sont de vrais hommes, et ainsi je comprends, par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit, ce que je croyais voir de mes yeux."

Il n'est pas facile de se défaire des habitudes et de ne pas être trompé par la manière ordinaire de s'exprimer. La croyance selon laquelle c'est par les sens que nous connaissons est tenace. Lorsque la cire change d'aspect sous l'effet de la chaleur, nous disons que c'est la même cire parce que nous **voyons** que c'est la même. Mais, en réalité, ce que nous voyons, c'est un changement, un devenir, pas une identité. Nous **savons** que c'est la même, mais cela ne se voit pas, bien au contraire. (Ou lorsqu'on voit deux fois de suite le même morceau de cire, nous disons que cela se voit que c'est le même, alors que cela se juge.) Donc, si c'est la même selon nous, ce n'est pas parce que cela se voit, mais parce que nous le jugeons ainsi, ce qui est un acte de l'esprit et non le résultat d'une perception.

La preuve qu'on prend la vision à tort pour ce qui nous permet de connaître, c'est qu'on dit qu'on voit des choses qu'en fait on ne voit pas : je ne vois pas des hommes, mais des manteaux et des chapeaux. Si je dis que je les vois, c'est au sens où je juge, à partir de ce que je vois certes, que ce sont des hommes qui passent sous la fenêtre. Lorsqu'on dit qu'on voit que c'est le même morceau de cire, en fait on ne le voit pas, on en juge ainsi.

Thèse du texte.

La connaissance des objets sensibles ou physiques n'est possible que par l'entendement et à l'exclusion des sens et de l'imagination parce qu'il n'y a que l'entendement qui puisse par des concepts concevoir les déterminations propres à une chose physique, à savoir essentiellement son extension et sa muabilité.

Pourquoi ? D'abord parce qu'il n'y a que l'entendement qui puisse concevoir sous forme

d'idée l'essence ou la nature des choses. Ensuite parce que ni les sens, ni l'imagination ne peuvent saisir ce que sans les choses matérielles est nécessaire. Au lieu de cela, les sens et l'imagination saisissent ce qui en eux varie sans leur appartenir en propre.

La fonction de sens n'est pas de nous permettre de connaître, mais d'assurer notre préservation.

Cf : **Principes de la philosophie**. II, Art 3, titre : "Que nos sens ne nous enseignent pas la nature des choses, mais seulement en quoi elles nous sont utiles ou nuisibles."

Interprétation :

1. Descartes ne dit pas qu'il ne faut pas se servir des sens pour connaître, il dit que toute connaissance s'en passe, ne dépend pas d'eux comme tels. Toute connaissance digne de ce nom ne repose pas sur les sens puisque les sens ne permettent pas de connaître l'essence des choses.

On le voit, Descartes ne propose par une **rupture méthodologique** qui consisterait à préconiser de renoncer à l'observation pour connaître l'essence des corps qui nous entourent, il introduit une **rupture épistémologique** : c'est le statut et les sources de la connaissance, de toutes connaissances, y compris les connaissances antérieures, qui est ainsi réévalué.

Ce qui certes va conduire à une rupture méthodologique, mais elle est la conséquence de la rupture première et plus profonde qui affecte la conception du savoir. Il s'agit par elle de conformer la pratique de la recherche à ce qu'on sait désormais être les véritables sources et les modalités de la connaissance.

2. Mais cette rupture épistémologique est aussi une manière de redéfinir ce qui est à connaître, **l'objectivité de ce qui est à connaître**. Il y a solidarité fondamentale entre la conception de la connaissance, de ses sources et de son statut et la conception de l'objet à connaître, de son statut et de la manière de s'en saisir.

De ce point de vue, ce texte est au moins autant une réfutation de l'empirisme médiéval qu'une objectivation/modélisation **géométrique** du réel qui rompt avec la physique des qualités, corrélative à l'empirisme. En effet, l'objet de la connaissance, ce qui en les corps leur appartient de manière nécessaire, ce qui leur est propre, ce qui est en eux, ce qui en constitue la nature, est défini en termes géométriques : extension et muabilité.

3. La corrélation entre le statut de la connaissance et celui de l'objet a enfin une portée ontologique. Ce qui **pour nous** est accidentel, ce qui n'appartient pas à l'essence **conçue par nous** du morceau de cire, n'appartient pas **réellement** à la cire, n'est pas la cire, ne constitue pas le morceau de cire, ne fait pas de lui un morceau de cire. Ce qui est en dehors de la connaissance est en dehors de l'objet à connaître et réciproquement, ce qui n'est pas dans l'objet, n'est pas à connaître.

Ainsi qu'en témoigne les passages suivants : "la cire n'était pas ni cette douceur du miel, ni cette agréable odeur des fleurs, ni cette blancheur, ni cette figure, ni ce son" ; "éloignant toutes les choses qui n'appartiennent point à la cire, voyons ce qui reste." ; "aux choses qui sont en elle, et dont elle est composée."

Paradoxe.

Si c'est l'entendement seul qui peut connaître la nature des choses et pas les sens, alors cela signifie que les choses qui nous entoure, celles qu'on peut percevoir sont inconnaissables par

les sens. L'essence des choses sensibles n'est pas accessible par les sens.

Difficulté.

Si l'entendement est la seule faculté grâce à laquelle il est possible de connaître, alors tout le problème est de savoir comment il est possible non seulement de former des connaissances, mais d'être certain qu'elles sont valables.

L'entendement, compris comme faculté de juger, est la seule faculté par laquelle nous sommes en mesure de connaître, mais l'entendement ne forme pas que des jugements vrais. Nous sommes sujet à l'erreur, c'est-à-dire tous susceptibles de prendre le vrai pour le faux ou le faux pour le vrai.

Comment, dans ces conditions, faire la différence entre le vrai et le faux ? Comment être certain de ne pas se tromper ?

La chose est délicate parce que si on dit que l'entendement est la seule faculté de connaître, alors il faut se servir de l'entendement, de son esprit, pour savoir si nos jugements sont vrais ou faux, si on peut en être certain ou pas. C'est la conséquence nécessaire de l'exclusion des sens et de l'imagination comme moyens de connaître.

Mais cette conséquence crée un cercle vicieux : c'est à l'esprit de s'assurer que ses propres jugements sont vrais ou faux, certains ou douteux.

Tout le problème est alors de savoir comment être sûr que les représentations que nous avons ou formons en notre esprit sont vraies, c'est-à-dire correspondent à la réalité, sachant qu'il n'est pas possible de recourir aux sens pour le savoir. Comment savoir si nos représentations sont vraies puisque nous n'avons affaire qu'à elles et si rien en dehors d'elles ne peut les garantir ? Comment avoir la certitude absolue que nos jugements ne sont pas illusoires et sans fondement ?

B) Comment être certain que nos jugements sont vrais ?

Il ne serait sans doute pas exagéré de soutenir qu'une part essentielle de la philosophie de Descartes concerne précisément cette question de la certitude, c'est-à-dire de l'adhésion de notre esprit à des propositions parce qu'il les tient pour vraies. On le voit, la certitude est, par définition, susceptible de n'être qu'illusoire puisque ce n'est pas parce que je tiens une proposition pour vraie qu'elle l'est. Toute la question est alors de savoir comment parvenir à des certitudes qui ne seraient pas des illusions.

Ce question reçoit chez Descartes trois réponses dont chacune approfondit la précédente. On les trouve dans **Le discours de la méthode** et dans **Les méditations métaphysiques**.

1) le bon sens.

« Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée : car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux mêmes qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose, n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils n'en ont. En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent ; mais cela témoigne que la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes ; et ainsi la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses. Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien. Les plus grandes âmes sont capables des plus grands vices aussi bien que des plus

grandes vertus ; et ceux qui ne marchent que fort lentement, peuvent avancer beaucoup davantage, s'ils suivent toujours le droit chemin, que ne font ceux qui courent et qui s'en éloignent. »

DESCARTES.

Discours de la méthode.

Nous sommes tous doués de bon sens, c'est-à-dire capables non seulement de juger, mais de bien juger, de distinguer le vrai du faux.

Cette affirmation fait de la raison une caractéristique propre à l'homme. Mais cette affirmation a une autre portée : elle oppose, dans la découverte de la vérité, dans l'acquisition de connaissance, la raison naturelle à l'autorité du texte et de la tradition. Affirmer ainsi l'universalité de la raison comme capacité de bien juger, c'est contester la nécessité d'en passer par la connaissance des savoirs institués.

Rq : l'affirmation de l'universalité du bon sens est donc, chez Descartes comme chez tous ceux qui le font, une forme de protestation "populiste" contre ceux qui par la connaissance de la tradition font autorité. Invoquer le bon sens, c'est toujours s'en prendre à quelqu'un qui, à tort ou à raison, possède un prestige qu'on lui conteste.

Heureusement que Descartes ne s'en tient pas à cette affirmation, qu'il ne juge pas le bon sens suffisant. Sans quoi de toute façon, on n'en parlerait plus depuis longtemps.

Seulement posséder cette faculté ne suffit pas pour ne pas se tromper. En effet, lorsqu'au lieu de juger, on raisonne ou on réfléchit, nous sommes sujets à l'erreur. On ne peut donc pas compter que sur le bon sens que nous possédons tous pour être assuré de ne pas nous tromper.

C'est pourquoi, il est nécessaire d'apprendre à se servir de sa raison afin de ne pas se tromper, c'est-à-dire d'apprendre à suivre les règles d'une méthode.

2) La méthode : l'évidence et l'ordre.

Il faut suivre les règles d'une méthode pour ne pas se tromper lorsqu'on réfléchit ou qu'on raisonne. Quelles règles ? N'existe-t-il pas déjà des règles en la matière, celle de la **logique** ?

Descartes ne se donne pas pour but de réécrire la logique **d'Aristote**. Cela n'aurait aucun sens. Mais en outre, il faut distinguer la logique de la méthode telle que Descartes la pense, compte tenu du problème qui est le sien : comment s'assurer que nos jugements sont vrais, en l'absence de tout recours possible de nos jugements à une vérification par des perceptions ?

La **logique** formelle prescrit des règles qui garantissent que les discours qui les respectent sont valides, raisonnés ou cohérents. Mais un discours peut être tout cela et ne pas conduire à une conclusion vraie pour autant. C'est d'ailleurs pour cette raison que Descartes ne tient pas en haut estime la logique et les discours qui n'ont qu'elle comme caution : ils exposent des opinions vraisemblables, peuvent persuader ceux qui les écoutent, mais comme ils se contredisent souvent entre eux, ils ne sont pas absolument certains.

La **méthode cartésienne** quant à elle vise à prescrire des règles dont le respect garantit non pas que les discours sont **valides**, mais qu'ils sont absolument **certains**. Par-delà la cohérence des discours, c'est la certitude qu'elle vise. Elle ne cherche pas à établir la rigueur formelle des discours, mais à éliminer toutes les raisons de douter d'un discours. Son objet n'est donc pas la forme logique des discours, mais le rapport des discours à celui qui les forme : il s'agit, en respectant les règles de la méthode, de produire des discours auxquels celui qui les produit

peut adhérer pleinement.

Puisque la rigueur formelle d'un discours ne garantit pas la vérité de ses conclusions, puisque donc cette seule rigueur ne fonde aucune certitude, il faut suivre d'autres règles que celles de la logique, des règles qui, elles, permettent d'être certain de ce qu'on dit.

RQ : La distinction entre méthode cartésienne et logique vaut pour toute méthode : appliquée à une activité intellectuelle, une méthode est ce par quoi on peut obtenir des connaissances, la vérité ou en général le but qu'on s'est fixé, lorsque la logique, toujours nécessaire, n'y suffit pas. Ex : méthode expérimentale, de résolution d'équation...

Mais comment être certain de ce qu'on dit ? On ne peut l'être que si on dit la vérité et qu'on sait qu'on la dit sans l'ombre d'une doute. Mais comment en être sûr précisément ? C'est à ces questions que répond **Descartes**.

" Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute.

Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre.

Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés ; et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres.

Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre.

Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir, pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses, qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes, s'entre-suivent en même façon, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut, pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées, auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre." **DESCARTES. *Discours de la méthode, deuxième partie.***

Commentaire :

1. Les mathématiques.

En premier lieu il faut noter que Descartes indique que les règles de cette méthode lui ont été inspirées par les mathématiques. Ce qui le frappe dans les mathématiques, c'est d'abord la rigueur formelle des démonstrations. Les raisons sont enchaînées les unes aux autres de manières absolument rigoureuse. Mais cette rigueur ne témoigne que du respect des mathématiques pour les règles de la déduction. Ce qui le frappe aussi, c'est que les

démonstrations mathématiques ne sont pas seulement rigoureuses : chaque étape ne se déduit pas des précédentes sans qu'à chaque fois on soit certain de sa vérité. Chaque proposition est à la fois rigoureusement démontrée et certaine en elle-même. Sa vérité est donc double : elle est fondée sur la rigueur démonstrative, mais, indépendamment de sa position dans la démonstration, sa vérité s'impose aussi comme une évidence.

Enfin, ce qu'il retient, c'est que les démonstrations mathématiques, si elles reposent sur des enchaînements de propositions simples et faciles à comprendre, permettent toutefois d'établir des connaissances très complexes. Descartes est ainsi invité à penser que tout se tient, que du simple, on peut aller au compliqué.

L'évidence, l'ordre, l'unité de la connaissance, voilà ce que **Descartes** retient des mathématiques. C'est cela qu'il explicite sous formes de règles et qu'il va appliquer à la totalité des connaissances, c'est-à-dire à la totalité des objets.

2. La règle de l'évidence. Vérité, certitude et évidence.

la première règle fournit une réponse essentielle à la question de savoir comment on peut être certain de la vérité de nos jugements.

Il ne faut recevoir pour vrai, c'est-à-dire tenir pour vrai, être certain, que ce qui est évident. Pour le comprendre, **il faut distinguer la certitude de la vérité** : si on les confond souvent, il faut cependant remarquer qu'on peut être certain de quelque chose de faux tout comme on peut douter d'une idée vraie. La vérité, c'est l'adéquation d'un discours à la réalité sur laquelle il se prononce, la certitude, c'est l'adhésion à son discours de celui qui le prononce.

Il apparaît donc que ne pas se tromper, c'est être certain de ce qui est vrai. D'où la question : comment faire coïncider la vérité et nos certitudes ? Comment s'assurer que nous sommes certains de choses vraies et que du vrai nous sommes certains ?

Au moyen de **l'évidence** répond **Descartes** : l'évidence peut en effet assurer la rencontre entre la certitude et la vérité. Pourquoi ? Car, une évidence, c'est une idée dont la vérité s'impose d'elle-même à nous de telle sorte qu'on ne peut pas douter qu'elle est vraie, c'est-à-dire de telle sorte qu'on ne peut qu'être sûr et certain de sa vérité. L'évidence est ainsi le fondement de la certitude.

Mais, attention, l'évidence n'est pas ce qui coule de source. L'évidence n'est pas immédiate, mais s'impose au terme d'un examen de l'idée. Il n'y a pas d'évidence qui puisse fonder une certitude lorsqu'on se précipite, c'est-à-dire lorsqu'on ne prend ni le temps ni la peine d'examiner les idées qui de prime abord peuvent sembler aller de soi. On ne peut parler d'évidence que si on possède une idée claire et distincte. Est claire une idée présente et manifeste à un esprit attentif, est distincte une idée qu'on ne confond pas avec une autre.

Au total, la certitude de détenir une idée vraie est fondée sur l'évidence de cette idée, fondée elle-même sur sa clarté et sa distinction.

3. Règle de l'analyse.

Elle indique comment surmonter des difficultés intellectuelles : il s'agit de les décomposer, de séparer leurs divers éléments. De cette manière en effet, on ramène quelque chose de complexe à un ensemble de choses relativement plus simples de telle sorte qu'on ramène quelque chose d'impossible à comprendre ou à connaître à des choses qui elles peuvent être comprises ou connues. Ainsi, la compréhension des éléments rend-elle possible la compréhension du tout.

Très clairement, cette règle n'est pas d'ordre logique : elle ne prescrit pas des liaisons entre propositions, elle indique l'attitude intellectuelle à avoir face à une difficulté.

4. Règle de la déduction.

On va cette fois du simple au complexe, de manière ordonnée.
En quoi consiste l'ordre ?

"L'ordre consiste en cela seulement que les choses qui sont proposées les premières doivent être connues sans l'aide des suivantes et que les suivantes doivent être disposées de telle façon qu'elles soient démontrées par les seules choses qui les précèdent."

Réponses aux secondes Objections.

D'où la nécessité de passer du simple au complexe : la connaissance du complexe, qui en tant que tel est composé d'un grand nombre de choses relativement plus simples, passe par la connaissance de ces choses simples.

Mais l'ordre qu'il s'agit de suivre n'est pas logique seulement, même si bien sûr, il ne s'agit pas de transgresser les règles de la logique. Comme cette règle ne peut pas être séparée de la première, il faut comprendre que l'ordre à suivre est avant tout celui de l'enchaînement des certitudes. Il s'agit de progresser de certitude en certitude dans le respect des règles de la logique, au lieu, comme c'est toujours possible, d'être rigoureux mais sans adhérer à ce qu'on avance, de raisonner sans commettre de faute logique mais sans être pour autant convaincu de la vérité de qu'on avance.

C'est cela qui distingue l'ordre méthodique de l'ordre logique : non qu'ils s'opposent, mais les exigences de la méthode vont au-delà de celles de la logique : elles visent la certitude au-delà de la seule validité formelle. Ce qui signifie que la méthode intègre la dimension logique des discours dans sa dimension psychologique : lorsqu'il s'agit de découvrir des vérités, la rigueur logique ne vaut rien à elle seule si elle ne donne aucune certitude.

Cet **enchaînement logique d'idées certaines**, pour ne pas le confondre avec l'ordre imposé par la logique, chez Descartes, s'appelle **l'ordre des raisons**.

Rq : il y a certes une ambiguïté : certaines propositions seront certaines non pas en raison de leur évidence pour nous, mais parce qu'elles dépendent déductivement de propositions qui elles étaient pour nous des évidences.

Cette troisième règle suppose par ailleurs **l'unité** du savoir puisqu'elle suppose des liens entre des idées qui semblent ne pas en avoir, en particulier entre le simple connu dans l'évidence et le complexe d'abord inconnu. Cela signifie que la totalité des connaissances qu'il est possible d'acquérir sont liées les unes aux autres et de telle sorte qu'aucune ne puisse nous échapper, qu'aucune connaissance n'ait besoin, pour être découverte, d'autre chose que de la méthode.

Cette unité n'est cependant que présumée ou supposée. Cette supposition, on peut la comprendre comme une disposition psychologique nécessaire chez celui qui cherche, parce que sans elle, il ne chercherait pas. Mais cette supposition ne sera efficace que si elle n'est pas qu'une supposition, si l'ensemble des connaissances forme bien un tout qu'on peut parcourir d'un bout à l'autre avec les seules ressources de la méthode. Or, cette unité réelle n'est qu'une croyance tant que tout le savoir n'a pas été réellement parcouru. Elle est analogiquement présumée à partir de l'unité des mathématiques, mais elle n'a pas d'autre justification que l'idée selon laquelle à l'unité de la raison doit répondre l'unité du savoir.

5. Règle du dénombrement.

Sa fonction est de soulager la mémoire et de s'assurer que l'ordre qu'il s'agit de suivre l'a bien été.

6. Conclusions.

C'est à travers la certitude que Descartes cherche la vérité : n'est vrai que ce dont je suis certain, c'est-à-dire ce dont je ne peux pas douter, c'est-à-dire encore toute les idées évidentes, à savoir claires et distinctes.

C'est ce qui fait toute la nouveauté révolutionnaire de **Descartes** : avant lui, c'est dans l'autre sens qu'on allait : on était certain de ce qui était vrai, la certitude n'ayant aucune valeur par elle-même. La vérité étant établie soit par l'observation (empirisme), soit par la déduction (rationalisme logicien).

Mais cette importance accordée au psychologique par rapport au simplement logique, à la valeur épistémique et non la seule valeur logique du discours n'est pas sans poser un problème : comment être finalement sûr que les idées claires et distinctes, donc évidentes, donc certaines sont effectivement vraies puisque ni la logique, ni le sens ne peuvent nous servir de moyen de vérification.

Les règles de la méthode, et tout spécialement la règle de l'évidence a besoin d'être fondée si veut éviter le **solipsisme**, c'est-à-dire l'enfermement dans des certitudes sans objectivité.

En d'autres termes, il faut fonder la méthode elle-même contre le risque de bâtir avec elle un système de représentations évidentes, cohérentes entre elles, mais qui ne sont qu'un rêve rationnel. Telle est une des tâches majeures **Méditations métaphysiques**.

3) La métaphysique de Descartes ou comment fonder l'évidence ?

Les Méditations métaphysiques sont destinées à répondre à la question de savoir s'il est possible de connaître quelque chose de manière absolument certaine. L'enjeu étant de fonder une authentique connaissance, de fonder la science, c'est-à-dire de lui trouver un fondement qui garantisse la possibilité même de connaître et cela en écartant toute possibilité de se tromper. "La science est-elle possible ?", telle est donc finalement la question à laquelle **Descartes** cherche une réponse.

Le constat.

Le point de départ de **Descartes** est le **constat** selon lequel tout au long de son existence, il a assimilé des connaissances qui à l'examen se révèlent **douteuses** ou seulement vraisemblables. Son point de départ est une déception : rien de tout ce qu'il a appris n'est absolument certain. Plus précisément, **Descartes** est lassé par les discours qui démontrent sans convaincre, sans créer de certitude. Or, en dehors des mathématiques dit-il dans le *Discours de la méthode*, rien de ce qu'il a appris n'est pas à quelques égards douteux.

Les termes de ce constat sont à considérer avec la plus grande attention : Descartes ne dit pas que tout ce qu'il a appris est faux, mais qu'il a des raisons d'en douter. Or, le douteux, l'incertain n'est pas le faux : est fausse toute affirmation qui ne correspond pas à la réalité, est douteuse toute idée dont je ne suis pas certain qu'elle est vraie. Le faux concerne mes jugements dans leur rapport aux objets sur lesquels ils se prononcent, le douteux concerne mon rapport aux jugements que je peux former ou connaître. Il y a donc entre le faux et le douteux la même différence qu'entre le vrai et le certain.

Ce qui signifie que Descartes pose d'emblée la question de la connaissance d'une manière nouvelle : non pas en termes de vérité, mais de certitude. L'adhésion à ce qu'on peut affirmer est privilégiée : l'enjeu n'est pas le vrai comme tel, mais le vrai en tant qu'il est certain. La certitude n'est plus un effet psychologique secondaire de la connaissance de la vérité, qui elle-même serait fondée sur des raisonnements ou des observations, elle est première, elle est ce par quoi la vérité est reconnue comme telle.

Le projet.

Indépendamment de la manière très significative avec laquelle Descartes fait ce constat et si on s'en tient à lui, il apparaît qu'il pourrait conduire **Descartes** à douter de la vérité de tout ce qui est tenu pour vrai et même de la possibilité de connaître quoi que ce soit de manière certaine. C'est-à-dire à devenir **sceptique**, comme **Montaigne** par exemple.

Descartes, comme on le dit souvent, ne refuse pas le scepticisme, ne tient pas à tout prix à ne pas être sceptique (cela voudrait dire qu'il n'est pas philosophe, qu'il ne cherche plus qu'il a des certitudes irréflechies), mais il ne veut pas se rendre aux thèses sceptiques sur la base de son constat. Il n'acceptera le scepticisme que s'il est établi et non pas seulement observé que rien n'est certain, qu'aucune science digne de ce nom n'est possible. Il ne se contente pas de constater que ce qu'il sait est peu sûr, il veut savoir s'il est possible de connaître quelque chose effectivement ou si la seule certitude que l'on peut avoir, c'est que rien n'est certain et ne le sera jamais. Après tout, que ce qu'il croit savoir soit douteux n'implique pas que tout ce qui pourrait être une connaissance soit aussi douteux. La question n'est pas pour lui de savoir s'il sait déjà quelque chose de vrai, d'absolument certain, mais de savoir s'il est possible de connaître quelque chose vraiment.

Le doute méthodique.

Mais comment s'y prendre pour savoir s'il est possible de connaître quelque chose de manière absolument certaine ou si au contraire, il n'est pas possible pour l'homme de connaître quoi que ce soit ? Au moyen du doute ! Au lieu d'être contraint de douter, Descartes va utiliser le doute comme moyen de savoir s'il est possible de connaître, il va utiliser le doute comme d'une méthode, faire du doute une méthode.

Comment ?

Il va prendre la **décision** de douter de tout ce dont il est possible de douter, y compris de ce dont d'ordinaire, "on ne peut pas raisonnablement douter". Ce qui ne veut pas dire qu'il va douter sans raison : il va douter de tout ce qui donne des raisons de penser que ce qui passe pour une connaissance assurée est incertain. Le doute de Descartes va au-delà du raisonnable, mais il n'est pas irrationnel : il est rationnel, c'est-à-dire justifié par des raisons et non par le caprice ou l'extravagance.

Pourquoi douter de cette manière ?

Afin de tâcher de découvrir au moins une seule certitude absolue, si il en existe effectivement une, par une élimination progressive au moyen du doute de toutes les connaissances incertaines, de tous les types de connaissances qui ne sont pas absolument certains. Le doute est ainsi transformé en méthode d'élimination de tout ce qui n'est pas certain, en méthode de sélection ou de tri, en filtre du vrai et certain. Le doute est un moyen d'éprouver les connaissances : il permet de se défaire de toutes les opinions qui faute de pouvoir résister à des raisons de douter ne peuvent être que fausses ou vraisemblables ou forts probables sans être toutefois absolument certaines. Car, en effet, douter n'est ni tenir le vrai pour le faux ni même démontrer que les idées incertaines sont fausses. Descartes fait la différence entre le certain et le douteux d'un côté et le vrai et le faux de l'autre : douter n'est pas déclarer faux, mais ne pas être certain que c'est vrai.

Les étapes du doute.

Descartes va douter pour commencer des connaissances qui nous viennent des sens, ce qui va l'amener à douter de toutes les connaissances dont les objets sont perçus, comme la physique, l'astronomie et la médecine. Restent les mathématiques, la géométrie et l'arithmétique, sciences qui donnent des certitudes d'autant plus grandes qu'elles valent que le monde existe ou non.

Mais parce qu'il est toujours possible que je me trompe y compris lorsque je suis certain de ce que je dis, Descartes va juger qu'on peut douter aussi des mathématiques. Il va le faire au moyen de l'hypothèse du Dieu trompeur puis de celle du malin génie. Ces hypothèses permettent de rendre raison de la possibilité de se tromper tout en étant certain de détenir la vérité. Si je suis certain de ce que j'avance et qu'il est néanmoins possible que je me trompe, alors c'est qu'on me trompe en me donnant à penser comme certain ce qui ne l'est pas.

Le cogito.

A ce stade du doute, aucune certitude ne subsiste : on ne peut plus rien affirmer qui soit indubitable, dont on n'ait aucune raison de douter, de tenir pour faux. Sauf que, comme Descartes l'écrit dans le *Discours de la méthode* :

"Je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose; et remarquant que cette vérité : je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques ne pouvaient l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais.

Puis, examinant avec attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps et qu'il n'y avait aucun monde ni aucun lieu où je fusse, mais que je ne pouvais pas feindre pour cela que je n'étais point, et qu'au contraire, de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais, au lieu que, si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que j'avais jamais imaginé eût été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été, je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui pour être n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle; en sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encre qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est."

René **DESCARTES**, *Discours de la méthode* (1637), IV e partie.

Porté à son paroxysme, le doute ne peut que se renverser en son contraire, à savoir qu'il existe une chose dont on peut être absolument certain quoique tout ce que l'on pense puisse être faux, c'est que j'existe. Telle est la première vérité à laquelle Descartes parvient par le doute méthodique, la première qui résiste au doute et dont la force est égale à celle du doute lui-même.

Ensuite, de la certitude de son existence, il passe à la connaissance de sa nature qui est d'être une substance dont toute la nature est de penser, une **substance pensante**.

En quoi ces deux idées sont-elles certaines ?

Ce qui assure leur certitude absolue, c'est de manière externe, leur indubitabilité et de manière interne qu'elles soient en elles-mêmes claires et distinctes. Or, ces deux derniers caractères sont ceux de **l'évidence**. On en revient donc à l'idée qu'il avait déjà avant de douter des mathématiques et qui est au cœur de la méthode cartésienne, selon laquelle les idées évidentes sont certaines et vraies. Sauf qu'ici cette liaison n'est pas supposée ou simplement

éprouvée, elle est constatée à propos des deux certitudes qu'il a établies **par le doute**. Au lieu de dire que ce qui est évident est vrai, ce qui peut passer pour gratuit et fragile, Descartes, grâce au doute, dit cette fois que les deux certitudes qu'il a acquises ont, par ailleurs en quelque sorte, comme caractéristiques d'être claires et distinctes, donc d'être évidentes. Cette fois il conclut l'évidence à partir de la certitude au lieu de conclure la vérité et la certitude à partir de l'évidence.

Mais est-ce que cela suffit pour établir de manière absolue que je dis vrai chaque fois que j'exprime une idée évidente ? Non, parce qu'un Dieu trompeur pourrait toujours faire que je me trompe y compris lorsque j'ai des idées évidentes. Comprenons : l'évidence ne prouve rien par elle-même, elle est incapable à elle seule d'écarter tout risque de méprise. Ce qui nous ramène au problème de départ, celui de fonder la certitude que nous avons d'avoir une idée vraie lorsque nous avons une idée évidente, c'est-à-dire claire et distincte.

Est-il possible d'aller au-delà de ces deux certitudes ?

La véracité divine.

Pour le savoir, dans la **troisième méditation**, Descartes se demande s'il y a en lui des idées dont il ne peut pas être la cause et trouve qu'il en existe une : celle d'infini ou de perfection que seul un être infini peut avoir créée et déposée en lui. C'est ainsi qu'il démontre une première fois l'existence de Dieu. Il démontrera son existence une deuxième fois en montrant que seul un être infini comme Dieu peut être la cause de sa propre existence d'être fini.

Or, si Dieu existe, il est bon et s'il est bon, il ne peut pas vouloir me tromper ni que je me trompe.

C'est ainsi que **Descartes** va faire de Dieu le garant de la vérité de nos représentations évidentes, claires et distinctes. Qu'est-ce à dire ? Que l'évidence à elle seule est incapable de fonder la certitude de la vérité des idées évidentes, et que sans l'intervention de Dieu, l'évidence à elle seule ne pourrait rien garantir du tout. En d'autres termes, la méthode est vaine si Dieu n'assure pas que les idées dont je suis certain parce qu'elles sont évidentes sont vraies.

Ce qui signifie donc que tout repose en fait sur cette intervention divine, sans laquelle l'évidence ne serait que ce que qu'elle nous avait semblé être et ce qu'elle est aussi pour Descartes lorsqu'elle n'a pas le soutien de Dieu : une **psychologisation de la vérité**. Il faut en effet noter que Descartes soutient **qu'un athée ne peut pas faire de géométrie** : sans Dieu, les évidences mathématiques sont sans fondement, sans garantie, sans portée objective.

C) Le risque du solipsisme.

La réponse que donne Descartes à la question de savoir comment être certain de la vérité de nos jugements ou encore comment avoir la garantie que nos idées évidentes sont vraies ne vaut que par le recours à Dieu. Ce qui la rend fragile. Pour plusieurs raisons.

Tout d'abord, Descartes établit l'existence de Dieu et la connaissance de son essence au moyen du seul moyen qu'il pouvait employer, celui de l'évidence. Or, Dieu seul est le garant de nos évidences, ce qui signifie qu'il y a un cercle vicieux : l'évidence prouve Dieu qui prouve l'évidence. C'est là une des objections qui lui sera faite, par **Arnauld** et **Gassendi**, dès la parution des **Méditations Métaphysiques**.

Et puis, comme le montrera **Kant** plus tard, ce qu'on appelle l'argument ontologique, (qui n'est certes que la troisième preuve et une preuve qui n'intervient après que Descartes ait fondé

sur les évidence sur la véracité divine) c'est-à-dire l'argument selon lequel l'existence de Dieu se déduit de son essence, c'est-à-dire de sa perfection, perfection qu'il n'aurait pas s'il n'existait pas, n'est pas un argument recevable parce que comme le dit Kant, l'existence n'est pas un prédicat réel.

A savoir : l'existence n'est pas un prédicat comme les autres, comme ceux qui expriment les déterminations d'une chose. Ce qui signifie que s'il est possible, par l'analyse de l'essence d'une chose de déterminer quels sont ses prédicats, (jugements analytiques), il est en revanche impossible de dire si cette chose existe ou non à partir de l'analyse du concept de cette chose. Pour illustrer cette idée, Kant dit que je peux imaginer que je possède cent thalers et imaginer tout ce que je pourrais acheter avec. Les cent thalers imaginés ont le même pouvoir d'achat que cent thalers réels si on ne considère que ce qu'il est possible de faire avec cet argent, si on ne considère que l'idée que l'on se fait de cet argent. Cent thalers que j'ai en poche peuvent autant du point de vue de la pensée que cent thalers que je rêve de posséder. Rien ne les différencie. Rien ne permet donc de dire si je les possède ou non de ce point de vue. Mais, ce n'est que si je les possède effectivement que je pourrai acheter ce que je rêvais d'acheter. Or, comment puis-je savoir si je les possède ? Non pas en examinant l'idée que j'ai des cent thalers, mais en regardant dans ma poche, c'est-à-dire en constatant par une expérience la présence de cet argent. Ce qui conduit à un jugement synthétique et non analytique.

Ensuite, faire de Dieu le garant de la vérité de nos idées évidentes, c'est utiliser Dieu, en faire un moyen, un instrument au service de la connaissance. Ce que bien des croyants, à commencer par **Pascal**, vont trouver sacrilège : Dieu comme personne et non comme entité abstraite et rationnelle, le Dieu des philosophes, n'a que faire de nos problèmes de connaissance et ne saurait nous servir en la matière.

Enfin, même si on suppose que Dieu est effectivement le garant de la vérité de nos idées évidentes, est-ce par l'évidence que l'on pourra dire que la vitesse d'un mobile est égale à un demi de $g.t^2$? Ce n'est pas plus évident que de dire que c'est égal à $g.t^2$!

Donc, la solution cartésienne ne permet pas d'avoir la garantie absolue que nos connaissances ou prétendues telles soient absolument certaines. Rien ne semble pouvoir garantir la vérité de nos représentations évidentes. Le risque du solipsisme n'est pas dépassé et ne l'est au fond jamais avec l'idéalisme subjectif.

Que faire ? Dépasser ou rompre avec le sensible conduit à une impasse. En faire autant avec la sensibilité seulement aussi. Cela signifie que lorsque l'esprit ne s'en remet qu'à ses propres moyens, sa propre force, il est contraint de reconnaître que rien n'assure que ce qu'il conçoit corresponde à quelque chose d'extérieur à ce qu'il conçoit et de telle sorte que cela soit conforme à ce qu'il pense. Et s'il tâche de fonder ses propres jugements sur quelque chose d'extérieur à l'esprit comme les sens ou Dieu, il tombe dans des difficultés tout aussi redoutables.

La raison ne peut atteindre que du valide, mais le valide n'est pas le vrai, elle peut engendrer des discours cohérents, mais la cohérence ne suffit pas pour être sûr de dire vrai, elle permet aussi de concevoir des évidences subjectives, mais dont je ne peux pas dire, sans recourir à une extériorité, si elles sont vraies ou non. Dans tous les cas, c'est l'échec du solipsisme : on conçoit des édifices rationnels dont on peut dire qu'ils ont pour eux la cohérence ou l'évidence rationnelle ou subjective, mais dont on ne peut pas dire qu'ils sont vrais sans risque d'erreur. La raison raisonnante comme le raison jugeante, la logique comme l'évidence ne permettent pas d'avoir, réduites à leurs seuls moyens, d'avoir la plus entière certitude en matière de connaissance.

Alors, est-il possible de connaître quelque chose ?

III) L'idéalisme transcendantal de Kant

La connaissance repose sur la raison et sur l'expérience.

Puisque la raison ne peut pas, par ses propres moyens, offrir toutes les garanties qu'on peut espérer pour connaître vraiment, il lui faut donc le secours d'une chose qui lui est extérieur. Si c'est Dieu pour **Descartes**, ce sera l'expérience pour **Kant**.

A) La critique de l'empirisme sceptique et du rationalisme dogmatique.

1) La critique du rationalisme classique.

Kant tire les leçons de l'échec du rationalisme classique, c'est-à-dire du courant de pensée qui estime qu'il est possible de connaître l'existence et la nature des choses par les seuls moyens de la raison. Soit de la raison qui juge et qui fonde ses jugements sur la véracité de Dieu, comme chez **Descartes**, soit de la raison comme faculté de raisonner, de construire des discours cohérents indépendamment de toute observation, comme chez **Leibniz** et **Wolf**.

Ce rationalisme ne permet d'atteindre aucune certitude dans la mesure où lorsqu'on s'en remet à la raison, on ne peut pas, selon **Kant**, trancher certaines questions, comme celle de l'existence de Dieu ou celle de savoir si nous sommes libres.

Il reproche ainsi au rationalisme classique d'être **dogmatique**, c'est-à-dire de prétendre que les choses existent et sont telles qu'on les pense rationnellement.

Mais d'un autre côté, **Kant** ne se range pas aux côtés des empiristes qui, à l'inverse, soutiennent que toutes nos connaissances procèdent des perceptions et d'elles seules, et que la raison sert qu'à les ordonner.

2) la critique de l'empirisme.

L'**empirisme** est d'abord et avant tout un courant philosophique qui se reconnaît à la réponse très spécifique qu'il donne à la question de savoir d'où nous viennent nos idées. Tous les philosophes qui appartiennent à ce courant répondent : de nos sens ! Comme le dit **Locke**, l'esprit est une table rase, un vide, un quelque chose en lequel il n'y a rien par nature, aucune connaissance, aucune idée. Toutes nos idées nous sont venues par l'intermédiaire de nos sens, c'est-à-dire de l'expérience.

Par exemple dit **Locke** : les idées de mou, dur, de blancheur... sont toutes issues d'observations nombreuses à partir desquelles nous avons formé une idée, une représentation qui rend compte et exprime ses sensations. Mais, nous avons aussi des idées qui ne viennent pas de sensations externes, mais d'expériences internes, comme la peine, la joie, la douleur... Elles sont devenues des idées une fois réfléchies, c'est-à-dire saisies réflexivement et sous la forme de copie pâle de ces expériences elles-mêmes.

En cela, l'empirisme se distingue de l'idéalisme qui soutient que certaines de nos idées ne viennent pas des sens, de l'expérience, qu'elles ne sont pas acquises, mais innées, comme le soutient **Descartes** par exemple. Ces idées s'imposent à nous, sont vraies de toute éternité et semblent nées avec nous, tant leur évidence et leur nécessaire vérité semblent indiquer que nous

n'avons pas pu les inventer ni les tirer de l'observation.

Mais l'empirisme ne fait pas que répondre à la question de savoir d'où nous viennent nos idées, il se prononce en même temps sur la valeur de nos connaissances et cela de telle sorte qu'il s'oppose au rationalisme. Pourquoi ? Parce que le rationalisme soutient que c'est par les seules ressources de la raison qu'il est possible de fonder des connaissances. En cela, il exclut le recours à l'expérience, à l'observation, à toute vérification par des perceptions. Or l'empirisme soutient au contraire que c'est sur l'expérience qu'il faut fonder nos connaissances.

Seulement, **Kant** conteste l'idée selon laquelle toutes nos connaissances procèdent de l'expérience seulement et surtout qu'elles puissent être nécessaires et universelles si elles ne se fondaient que sur elle. Pourquoi ? Parce qu'observer quelque chose, c'est strictement parlant constater qu'il se produit quelque chose (la chute accélérée d'un corps par exemple), mais ce qu'on ne peut pas constater, c'est si ce qu'on observe est universel et nécessaire ou accidentel et ponctuel. La **nécessité** du rapport entre telle chose et telle autre dans une relation de causalité par exemple n'est pas comme telle observable, en conséquence de quoi on ne peut pas savoir si ce qu'on observe, même plusieurs fois de suite, se produit toujours comme on l'a observé.

Si toutes nos connaissances procèdent de l'observation seulement, elles sont donc toutes frappées d'incertitude. Ce qui implique qu'on ne peut pas vraiment connaître et qu'en conséquence, il faut être **sceptique**, c'est-à-dire soutenir que, radicalement parlant, une connaissance absolue et définitive est hors de notre portée. C'est du reste la position, tout à fait cohérente de leur part, de nombre d'empiristes, celle de **Hume** notamment.

En somme, Kant critique le rationalisme classique ou dogmatique parce qu'il prétend connaître plus de choses qu'on ne peut en connaître par la seule raison mais il critique également l'empirisme sceptique parce qu'il soutient, au contraire, mais à tort, qu'on ne peut rien connaître du tout. Le rationalisme présume des forces de la raison, l'empirisme les nie.

Formulée dans le vocabulaire de **Kant**, cette double critique signifie qu'il est impossible de parvenir à des connaissances, sous forme de jugements nécessaires et universels, si on les établit soit *a priori*, c'est-à-dire indépendamment de toute expérience, donc au moyen exclusif de la raison (d'analyses et de déductions) comme le soutient le rationalisme, soit *a posteriori*, c'est-à-dire à partir de l'expérience, de l'observation seulement comme le soutient l'empirisme.

Une connaissance purement *a priori* risque de n'être qu'une construction rationnelle vide, une connaissance purement *a posteriori*, c'est-à-dire empirique ne peut pas être certaine.

En somme, pour connaître quelque chose, il est tout aussi impossible de se passer de l'expérience que de ne recourir qu'à elle. Ne pas observer ou ne faire que cela ne mène à rien.

Or, cette double critique, celle qui vise l'empirisme sceptique et celle qui vise le rationalisme dogmatique, est par ailleurs liée chez **Kant** à un double constat, l'un relatif aux sciences, l'autre à la métaphysique.

B) Les sciences et la métaphysique.

1) les sciences.

Kant constate que les sciences, à savoir précisément les mathématiques et la physique,

obtiennent des résultats solides dont la certitude n'est pas douteuse. Il est sans doute un des premiers philosophes à comprendre/admettre que les sciences, notamment la physique mathématique, offrent une réelle intelligibilité de la réalité sensible. Cela signifie que les théories et les lois présentées par les sciences ont une nécessité et une universalité indiscutables, en d'autres termes, qu'elles sont vraies.

Ce constat **réfute à ses yeux l'empirisme** dans la mesure où si toutes nos connaissances procédaient d'expériences et d'observations, elles n'auraient pas cette solidité : les résultats des sciences ne seraient ni nécessaires ni universels puisqu'on ne peut pas les tirer d'une observation empirique.

D'autre part, il constate aussi qu'une discipline très valorisée n'a pas quant à elle réussi à acquérir le statut d'une science alors qu'elle ne cesse de s'en prévaloir, à savoir la métaphysique.

2) La métaphysique.

Mais qu'est-ce que la métaphysique ?

On peut la définir de trois manières différentes.

a) On peut, pour commencer, présenter la métaphysique en disant qu'elle correspond à tous les discours qui tâchent de donner des réponses à ce qu'on a coutume d'appeler les grandes questions de l'existence, comme : d'où venons-nous, qui sommes-nous et où allons-nous ? Pourquoi y a-t-il du mal, de la souffrance ? Qu'est-ce la mort nous réserve ? Et si j'étais né ailleurs ou à une autre époque, serais-je le même ? Questions qui directement ou indirectement conduisent à s'interroger sur Dieu, l'infini, le destin et la liberté, la nature de l'esprit ou de l'âme, son immortalité...

Or, comme le fait remarquer **Kant**, dans la Préface de la seconde édition de la **CRP**, il existe en nous un intérêt si profond pour ce genre de questions et leurs enjeux qu'il est impossible que l'homme cesse de se les poser. C'est bien pourquoi selon lui la métaphysique est la plus ancienne et la plus estimée des "sciences" et qu'elle survivrait à la pire des barbaries, à la destruction de toutes les sciences.

La métaphysique, c'est ce qui apporte des réponses aux grandes questions qui portent sur le sens de notre existence et de celle du monde et qu'on en peut pas s'empêcher de se poser.

b) On peut aussi la présenter autrement : dire que la métaphysique se confond (presque) avec la philosophie, ou du moins que la philosophie, toute réflexion philosophique et toute philosophie comprend une dimension métaphysique, même si elle ne se réduit pas nécessairement à elle.

Pourquoi ? Parce qu'on qualifie de métaphysique tous les discours qui portent sur les conditions et principes de tous les autres discours en tant qu'ils parlent de quelque chose. Est métaphysique tout discours qui porte sur les mots et les choses les plus fondamentales, comme les notions d'être, de réalité, de nature, de néant, d'identité et de différence, de cause, de sens, de vérité... Si on n'éclaircit pas le sens de ces mots, si on ne se demande pas à quoi ils correspondent, ce qu'ils expriment, même si on n'y fait généralement pas attention, plus aucun discours n'est très solide, clair, sensé, recevable et plus aucune discussion n'est au fond possible.

Voilà pourquoi la métaphysique, c'est la philosophie : ces notions sont celles auxquelles la philosophie a affaire.

Conséquences :

Est métaphysique toute position de fond sur les questions de la connaissance puisqu'une conception des moyens, du statut et de la valeur de la connaissance comprend nécessairement des jugements sur ce qu'est le réel (à connaître), la vérité (des connaissances), le sens (des énoncés) et l'homme (en tant que sujet de la connaissance). En ce sens, l'empirisme ou le rationalisme sont des positions métaphysiques.

La métaphysique/philosophie est toujours plus ou moins difficile d'accès : rien n'est plus difficile que de dire ce qu'on entend par les notions les plus générales parce qu'il n'en existe pas de plus vastes au moyen desquelles les définir.

La métaphysique est ce dont on ne peut pas sortir : non seulement il est toujours nécessaire de rendre compte des conditions sans lesquelles un discours serait privé de sens, mais toute critique de la métaphysique, qu'elle s'adresse à une métaphysique en particulier ou à la métaphysique en totalité, ne peut elle-même avoir de sens que si elle prend position d'un point de vue métaphysique.

Ainsi la critique ordinaire de la métaphysique/philosophie qui consiste à dire qu'elle coupe les cheveux en quatre et invente des problèmes là où il n'y en a pas, repose-t-elle sur un grand nombre de positions elles-mêmes métaphysiques : simplicité des choses et des mots, passage transparent des uns aux autres, primat du rapport technique et pratique au monde sur les autres qui ne leur sont que subordonnés... De même, la critique de type scientifique contre la métaphysique selon laquelle elle ne parlerait que de choses invérifiables ou qui n'existent pas repose elle aussi sur des positions métaphysiques sur ce qu'est la réalité et la vérité relativement au vérifiable.

c) Historiquement, le terme métaphysique est d'origine grecque et on le doit à un des éditeurs **d'Aristote** qui a classé sous le titre de métaphysique des traités qui venaient après les traités qui exposaient la physique d'Aristote. Ce terme joue sur le double sens du préfixe "méta" qui signifie à la fois après et au-delà. La métaphysique traite donc des choses dont on doit parler **après** avoir parlé du monde physique et de choses qui se trouvent **au-delà** de lui, c'est-à-dire qui ne sont pas sensibles. Dès lors, le mot métaphysique servira à désigner tout discours qui porte sur des objets qui ne sont pas des objets sensibles, des objets observables, des objets dont on puisse faire une expérience.

On distingue généralement une **métaphysique générale** qu'on appelle aussi **ontologie** qui traite de l'être en tant qu'être (les choses sont d'abord des choses en tant qu'elles répondent à une définition, qu'elles ont une forme et éventuellement une fonction déterminées. Mais avant même d'être ceci ou cela, comme ceci et pas comme cela, d'abord tout simplement elles sont, elles sont quelque chose, elles sont quelque chose qui est, un fragment d'être. L'ontologie est précisément cette discipline qui tâche de dire ce qu'est l'être en tant qu'être) d'une **métaphysique spéciale**, qui elle traite non pas de l'être en général, mais de choses plus précises qui existent au-delà du sensible et qui se ramène en fait à trois choses : l'âme, le **monde** pris dans sa totalité et **Dieu**. Ce dernier objet de la métaphysique explique pourquoi on la confond souvent avec la **théologie** ou la religion.

De ce point de vue, toute pensée philosophique ou non, qui récusé ou l'existence ou la possibilité de connaître une réalité suprasensible, comme l'empirisme ou les sciences expérimentales par exemple, est étrangère à la métaphysique.

Est métaphysique tout discours qui entend parler de toutes les choses dont la réalité n'est pas de l'ordre du sensible, de toutes les choses suprasensibles, qu'il s'agisse de l'être en tant qu'être, de l'âme, de l'idée de substance, d'infini ou de la liberté...

La métaphysique n'est pas une science.

Rien ne permet de lui accorder le titre de science qu'elle s'attribue parce qu'à la différence des mathématiques ou de la physique, elle ne fait aucun progrès et parce que les doctrines les plus diverses et les plus opposées s'y rencontrent. En un mot elle est un champ de bataille perpétuel, signe qu'elle n'est pas une science, parce que les sciences, elles, tout au contraire progressent et donnent des résultats sur lesquels tout le monde est d'accord et qui servent de base aux recherches entreprises par ceux qui en héritent.

Ce constat qui consiste à refuser à la métaphysique le statut de science qu'elle prétend posséder est par ailleurs lié à l'échec du rationalisme classique ou dogmatique : les discours parfaitement cohérents en eux-mêmes, donc parfaitement rationnels, mais néanmoins contradictoires, c'est-à-dire incompatibles entre eux, sont très souvent des discours qui portent sur des objets suprasensibles. Lorsqu'il s'agit de savoir si Dieu existe et comment il est, si le monde est fini ou infini dans le temps et dans l'espace, si l'âme est substance distincte du corps, si elle est mortelle ou immortelle, si nous sommes libres et responsables ou si tout ce que nous faisons est déterminé par des lois de telle sorte que nous ne sommes pas libres et donc responsables de rien...

3) un double constat inexplicable.

Or, ce qui intrigue **Kant** et fait problème, c'est que ce double constat, il est apparemment impossible d'en donner une explication valable. On ne peut pas comprendre pourquoi et comment il se trouve que d'un côté les mathématiques et la physique sont entrées dans la voie sûre de la science et pourquoi et comment et pourquoi de l'autre la métaphysique n'y est pas encore parvenu. En effet, qu'on soit empiriste ou rationaliste, on ne peut pas expliquer ces deux faits *en même temps*.

L'empirisme pense expliquer sans difficulté l'échec de la métaphysique : elle parlerait de choses dont on ne peut rien dire et à propos desquelles on ferait mieux de se taire puisque ces choses, en tant qu'elles sont suprasensibles, ne correspondent à aucune observation possible. En revanche, **l'empirisme est tout à fait incapable de dire pourquoi les sciences obtiennent des résultats** dont la solidité est incompatible avec l'idée selon laquelle tout ce que nous savons provient de l'expérience puisque l'expérience ne peut pas fournir à nos connaissances scientifiques la nécessité et l'universalité qu'elles ont néanmoins.

De son côté, **le rationalisme classique paraît pouvoir expliquer sans peine la réussite des sciences** en la mettant sur le compte de l'efficacité de la raison. La raison, en tant que faculté de former des jugements ou tant que faculté de raisonner est à même de pouvoir dire les choses comme elles sont. Mais d'un autre côté, **ce même rationalisme classique est tout à fait incapable d'expliquer pour quelles raisons la métaphysique n'obtient pas de résultats équivalents**. Et, qui pis est, c'est ce rationalisme qui porte l'essentiel de la responsabilité de l'échec de la métaphysique : en estimant que les seules ressources de la raison suffisent pour parvenir à une connaissance assurée de la réalité, il ne fait que produire des discours certes raisonnés mais dont on ne peut pas savoir s'ils sont vrais ou faux et qui de surcroît s'opposent les uns aux autres.

C'est cette difficulté que Kant va chercher à résoudre : il va chercher à expliquer comment la science est possible, pourquoi la métaphysique n'a pas acquis le statut de science et si elle ne pourrait pas l'acquérir en empruntant aux sciences ce qui a fait leur

réussite.

C) La révolution copernicienne.

Comment se fait-il que les sciences réussissent et que la métaphysique ne soit pas devenue une science ? Comment est-il possible que les mathématiques et la physique, obtiennent des résultats nécessaires et universels (des théorèmes et des lois) et que la métaphysique ne soit qu'un champ de bataille stérile ?

Pour le savoir, il se demande comment les sciences sont **devenues** des sciences, par quels moyens les mathématiques et la physique sont entrées dans la voie sûre de la science.

1) Comment la science est-elle possible ?

Dans la préface de la seconde édition de la **CRP**, Kant remarque que c'est toujours à la suite d'un changement de méthode ou d'une révolution que les mathématiques ou la physique sont passées du simple tâtonnement à l'état de science. Et cette rupture prend toujours la même forme : elle consiste à rompre avec une attitude qui consiste à simplement observer les phénomènes, mais sans pour autant s'en détourner et s'en remettre exclusivement à la raison, ses jugements et ses déductions.

A savoir, elles sont devenues des sciences d'une part lorsqu'on a cessé de penser qu'on pouvait connaître quelque chose **simplement par l'observation** et d'autre part lorsqu'on a en même temps cessé de penser **qu'il suffit de réfléchir** et de ne pas se contredire pour connaître les choses. (Lorsqu'on a donc fait autre chose que ce que disent les empiristes et autre chose que ce que disent les rationalistes classiques)

L'exemple de la physique.

"Quand GALILÉE fit rouler ses sphères sur un plan incliné avec un degré d'accélération dû à la pesanteur déterminé selon sa volonté, quand TORRICELLI fit supporter à l'air un poids qu'il savait lui-même d'avance être égal à celui d'une colonne d'eau à lui connue ou quand, plus tard, STAHL transforma les métaux en chaux et la chaux en métal, en leur ôtant ou en lui restituant quelque chose, ce fut une révélation lumineuse pour tous les physiciens. Ils comprirent que la raison ne voit que ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres plans et qu'elle doit prendre les devants avec les principes qui déterminent ses jugements, suivant des lois immuables, qu'elle doit obliger la nature à répondre à ses questions et ne pas se laisser conduire pour ainsi dire en laisse par elle car autrement, faites au hasard et sans aucun plan tracé d'avance, nos observations ne se rattacheront point à une loi nécessaire, chose que la raison demande et dont elle a besoin. Il faut donc que la raison se présente à la nature tenant, d'une main, ses principes qui seuls peuvent donner aux phénomènes concordant entre eux l'autorité de lois, et de l'autre, l'expérimentation qu'elle a imaginée d'après ces principes, pour être instruite par elle, il est vrai, mais non pas comme un écolier qui se laisse dire tout ce qu'il plaît au maître, mais, au contraire, comme un juge en fonctions qui force les témoins à répondre aux questions qu'il leur pose. La Physique est donc ainsi redevable de la révolution si profitable opérée dans sa méthode uniquement à cette idée qu'elle doit chercher dans la nature — et non pas faussement imaginer en elle — conformément à ce que la raison y transporte elle-même, ce qu'il faut qu'elle en apprenne et dont elle ne pourrait rien

connaître par elle-même. C'est par là seulement que la Physique a trouvé tout d'abord la sûre voie d'une science, alors que depuis tant de siècles elle en était restée à de simples tâtonnements."

Commentaire :

La physique est entrée dans la voie sûre de la science lorsqu'elle a commencé à recourir à l'expérimentation, c'est-à-dire lorsqu'elle a renoncé à la fois à la simple observation passive et à la pure spéculation rationnelle pour inventer des procédures expérimentales destinées à répondre à des questions.

Comment Kant analyse-t-il l'expérimentation ?

Il faut distinguer l'expérience de l'expérimentation. L'expérience est une observation à partir de laquelle on peut entreprendre de réfléchir. Or, expérimenter n'est pas simplement observer. L'expérimentation se distingue de l'observation, même réfléchie, à trois points de vue :

- elle fait suite à une réflexion purement rationnelle par exemple sur la chute des corps.
- elle consiste à provoquer de manière volontaire et réfléchie certains phénomènes qui ne se produisent pas spontanément dans la nature, comme faire rouler des boules le long de plans inclinés. Ce faisant, elle consiste à produire dans la réalité ce qui a été pensé d'elle de manière purement rationnelle.
- elle sert à mettre à l'épreuve des faits et de l'observation les anticipations rationnelles auxquels a donné lieu la réflexion initiale par exemple à propos de l'accélération de la vitesse des corps qui chutent.

L'expérimentation consiste à combiner le travail de la raison et l'observation. Comment ? Au lieu de réfléchir à partir d'une observation faite au hasard, la raison prend les devants : on conçoit par anticipation le déroulement de certains processus puis, à partir de là, on invente un dispositif qui permet de voir si ce qu'on a anticipé se produit comme on le prévoyait.

Comment anticipe-t-on ?

En fonction de principes rationnels et mathématiques *a priori*, comme le principe de causalité et le principe selon lequel. L'expérience conçue est alors destinée à valider l'anticipation rationnelle. On s'instruit au sujet de la nature à partir des anticipations rationnelles.

Exemple de Galilée.

Galilée part d'un principe simple : il ne faut pas se fier à ce qu'on voit, car malgré ce qu'on voit, les processus naturels sont géométriques donc mathématisables. De là, il conçoit une analyse mathématique de la chute des corps qui l'amène à penser que la vitesse d'un corps en chute libre s'accélère de manière continue et régulière.

Notons que cela ne s'observe pas : les corps tombent trop vite pour qu'on le voie et la résistance de l'air limite la vitesse des corps donc leur accélération.

A partir de cette analyse, il va concevoir un dispositif matériel qui va reproduire la chute des corps, mais de manière à ce qu'il permette de voir si ce qui est prévu par l'analyse mathématique se produit réellement. Ce dispositif, ce sont des plans inclinés le long desquels il fait rouler des boules : les boules qui roulent sont comme des corps qui chutent.

Or, en mesurant le rapport temps/distance de chute, il se confirme que la vitesse est de plus en plus grande et cela de telle sorte que la distance parcourue le long du plan est égale au

carré du temps de chute. Mais qui plus est, comme ce rapport s'observe qu'elle que soit l'inclinaison du plan incliné, on peut en conclure que s'il était vertical, il en irait de même.

Pourquoi l'expérimentation permet-elle d'obtenir des résultats nécessaires et universels ? La seule observation ne donne aucune certitude parce qu'elle ne permet pas de savoir si ce qu'on observe est contingent ou nécessaire. En revanche, si l'observation est effectuée à partir d'une anticipation fondée sur des principes, elle peut offrir une certitude. Si les choses se passent comme on l'avait pensé rationnellement et de manière a priori, c'est-à-dire indépendamment de l'expérience et pensé de telle sorte que cela doive valoir de manière universelle et nécessaire, alors cela signifie qu'on avait raison si notre anticipation est vérifiée.

La métaphore de l'élève et du juge.

La méthode expérimentale consiste à être comme un juge et non comme un écolier. L'écolier c'est celui qui est instruit par le maître, c'est-à-dire ici la nature ou l'observation. L'expérience seule n'apprend rien. On n'est pas instruit par l'observation, on s'instruit par elle : elle sert à répondre à des questions qu'on a formulé à partir d'anticipation rationnelles. Si les choses se passent comme on les avait anticipées rationnellement, c'est-à-dire *a priori*, c'est qu'elles se passent ainsi de manière nécessaire.

Qu'est-ce que tout cela signifie ?

Que les mathématiques et la physique ne sont pas devenues des sciences par l'intermédiaire de l'observation des phénomènes puisque l'observation ne permet pas de savoir si ce qu'on observe est nécessaire ou pas, ni donc si ce qu'on observe vaut pour toutes les choses de même nature ou pas. En d'autres termes, ces connaissances ne peuvent pas reposer entièrement sur des jugements *a posteriori*.

Que les mathématiques et la physique ne sont devenues des sciences que parce qu'elles se fondent sur des principes ou des connaissances qui ne dépendent pas de l'expérience et grâce auxquels les résultats obtenus sont universels et nécessaires. Or, des connaissances qui ne dépendent pas de l'expérience, ce sont des connaissances *a priori*.

Ce qui pose un problème sérieux.

2) Le problème critique.

Par la seule observation, on ne peut pas connaître de manière universelle et nécessaire quoi que ce soit. Donc puisqu'on connaît certaines choses de manière universelle et nécessaire, c'est donc que nos connaissances ne dépendent pas de l'observation, donc qu'elles reposent sur des connaissances *a priori*.

Seulement, si c'est le cas, cela semble signifier que la connaissance repose finalement sur la raison et non sur l'expérience. Ce qui est absurde ou étrange : **comment est-il possible de connaître quelque chose a priori, c'est-à-dire sans en avoir fait la moindre expérience ? Comment peut-on connaître une chose avant même de l'avoir rencontrée ?**

Or, c'est bien ce qui se passe dans les sciences : l'expérimentation est la mise en œuvre réelle de l'analyse a priori d'un processus. **On vérifie ainsi a posteriori ce qu'on avait prévu a priori.** Mais comment est-il possible qu'on puisse anticiper les mouvements des corps de manière purement a priori ? Comment est-il possible de savoir à l'avance ce qui va se passer ? Comment pouvons-nous connaître a priori quelque chose ?

Et si c'est bien ainsi que cela se passe en science, pourquoi cela ne marche pas avec la métaphysique qui, elle, est par définition tout à fait *a priori* ?

Techniquement parlant, la rupture méthodologique par laquelle les mathématiques et la physique sont devenues des sciences a consisté à ne plus se contenter de former deux types de jugements (c'est-à-dire des propositions qui relient un sujet à une propriété, un attribut ou une prédicat, une proposition du genre : S est p) : soit des jugements qui consistent à rendre compte d'une observation, que Kant appelle des **jugements synthétiques a posteriori** parce qu'ils opèrent une synthèse (une liaison) entre le sujet et le prédicat à partir d'une observation, après et d'après une expérience donc (par exemple : si je dis "Ce corps est pesant" après l'avoir soupesé, ce jugement est un jugement synthétique par lequel j'affirme une propriété de ce corps, propriété que je connaissais pas avant de l'avoir soulevé), soit des jugements qui consistent à exposer explicitement des propriétés qui sont contenues dans l'idée qu'on se fait du sujet (du jugement) par analyse de cette idée, et qu'il appelle des **jugements analytiques** parce qu'ils sont obtenus à partir de l'analyse intellectuelle du contenu confus d'une idée (par exemple : "Les corps sont étendus" est un jugement analytique : il appartient nécessairement à l'essence d'un corps d'avoir une extension spatiale puisque sans elle, il ne serait pas possible ni pensable). Tous les jugements analytiques, quel que soit leur objet, qu'il soit empirique ou suprasensible, sont *a priori*, c'est-à-dire indépendants de l'expérience, puisqu'ils consistent seulement à expliciter ce que l'on pense ou doit penser par un concept donné.

L'avantage des jugements synthétiques est qu'ils accroissent notre connaissance des objets en leur attribuant des propriétés qu'on ne leur connaissait pas avant. Mais l'inconvénient de ces jugements, c'est qu'ils sont issus d'une observation ponctuelle qui, même si elle est répétée, ne peut pas permettre de savoir si la propriété que j'attribue à l'objet, celui-ci la possède nécessairement ou pas.

L'avantage des jugements analytiques est qu'ils peuvent se passer de toute observation pour être possible : il suffit d'analyser l'idée qui est pensée par le sujet du jugement pour en connaître les propriétés. De ce fait, ils sont toujours nécessaires et universels. Mais l'inconvénient de ce genre de jugement, c'est qu'ils ne m'apprennent rien que je ne sache plus ou moins déjà, et, en outre, tout ce que je peux dire, c'est que l'idée que je pense par tel ou tel concept contient nécessairement telle propriété, mais pas que l'objet qui correspond à cette idée existe réellement.

Si les mathématiques et la physique sont des sciences, cela implique qu'elles ne reposent pas seulement sur des jugements analytiques, ni sur des jugements synthétiques *a posteriori*. Pourquoi ? Parce que si les jugements analytiques sont nécessaires, ils ne nous apprennent rien qui ne soit pas déjà pensé par les concepts dont on se sert, alors que les sciences précisément accroissent notre connaissance du monde. Et, par ailleurs, les sciences ne peuvent pas se fonder sur des jugements synthétiques *a posteriori* puisqu'ils ne permettent pas d'avoir des connaissances nécessaires et universelles.

Par conséquent, puisque les connaissances scientifiques sont nécessaires et qu'elles accroissent nos connaissances de la nature, cela implique qu'elles reposent sur des jugements synthétiques, sans quoi elles ne nous apprendraient rien de nouveau, mais qui sont aussi *a priori*, sans quoi elles ne seraient pas certaines.

C'est pourquoi la question de savoir comment les sciences sont possibles peut être formulée ainsi : **comment les jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ?**

3) Le renversement du rapport sujet/objet.

Comment expliquer qu'on puisse connaître *a priori* un objet empirique ? Cette question est solidaire d'une autre question : la métaphysique est-elle possible comme science ? En effet, s'il est possible de connaître de manière *a priori* les choses empiriques, alors il devrait être possible de connaître de la même manière des choses qui ne sont pas empiriques, mais supra sensibles.

La réponse à ces questions est en outre liée à la métaphysique en tant que la métaphysique désigne non pas seulement la connaissance d'objets suprasensibles, mais la connaissance de la manière avec laquelle nous connaissons les choses.

"Je devais penser que l'exemple de la Mathématique et de la Physique qui, par l'effet d'une révolution subite, sont devenues ce que nous les voyons, était assez remarquable pour faire réfléchir sur le caractère essentiel de ce changement de méthode qui leur a été si avantageux et pour porter à l'imiter ici — du moins à titre d'essai —, autant que le permet leur analogie, en tant que connaissances rationnelles, avec la métaphysique. Jusqu'ici on admettait que toute notre connaissance devait se régler sur les objets ; mais, dans cette hypothèse, tous les efforts tentés pour établir sur eux quelque jugement *a priori* par concepts, ce qui aurait accru notre connaissance n'aboutissaient à rien. Que l'on essaie donc enfin de voir si nous ne serions pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique en supposant que les objets doivent se régler sur notre connaissance, ce qui s'accorde déjà mieux avec la possibilité désirée d'une connaissance *a priori* de ces objets qui établisse quelque chose à leur égard avant qu'ils nous soient donnés. Il en est précisément ici comme de la première idée de COPERNIC ; voyant qu'il ne pouvait pas réussir à expliquer les mouvements du ciel, en admettant que toute l'armée des étoiles évoluait autour du spectateur, il chercha s'il n'aurait pas plus de succès en faisant tourner l'observateur lui-même autour des astres immobiles. Or, en Métaphysique, on peut faire un pareil essai, pour ce qui est de l'intuition des objets. Si l'intuition devait se régler sur la nature des objets, je ne vois pas comment on en pourrait connaître quelque chose *a priori* si l'objet, au contraire (en tant qu'objet des sens), se règle sur la nature de notre pouvoir d'intuition, je puis me représenter à merveille cette possibilité. Mais, comme je ne peux pas m'en tenir à ces intuitions, si elles doivent devenir des connaissances ; et comme il faut que je les rapporte, en tant que représentations, à quelque chose qui en soit l'objet et que je le détermine par leur moyen, je puis admettre l'une de ces deux hypothèses : ou les concepts par lesquels j'opère cette détermination se règlent aussi sur l'objet, et alors je me trouve dans la même difficulté sur la question de savoir comment je peux en connaître quelque chose *a priori*, ou bien les objets, ou, ce qui revient au même, l'expérience dans laquelle seule ils sont connus (en tant qu'objets donnés) se règle sur ces concepts, — et je vois aussitôt un moyen plus facile de sortir d'embarras. En effet, l'expérience elle-même est un mode de connaissance qui exige le secours de l'entendement dont il me faut présupposer la règle en moi-même avant que les objets me soient donnés par conséquent *a priori*, et cette règle s'exprime en des concepts *a priori* sur lesquels tous les objets de l'expérience doivent nécessairement se régler et avec lesquels ils doivent s'accorder. Pour ce qui regarde les objets en tant qu'ils sont simplement conçus par la raison — et cela, il est vrai, nécessairement — mais sans pouvoir (du moins tels que la raison les conçoit) être donnés dans l'expérience — toutes les tentatives de les penser (car il faut pourtant bien qu'on puisse les penser) doivent, par conséquent, fournir une excellente pierre de touche de ce que nous regardons comme un changement de méthode dans la façon de penser, c'est que nous ne connaissons *a priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes."

Commentaire :

1 - Appliquer à la métaphysique la révolution qui a réussi aux sciences.

Si la métaphysique n'est pas une science, c'est peut-être parce qu'elle n'a pas encore connue la révolution dans la méthode dont elle aurait besoin pour le devenir. Aussi Kant se propose-t-il, dans les limites du possible, d'appliquer le même changement à la métaphysique.

Pourquoi vouloir appliquer le même changement à la métaphysique ? Pour qu'elle devienne une science ? Oui si l'analogie le permet, mais surtout pour répondre à la question de savoir comment la science est possible. Pourquoi ? Parce qu'il faut bien comprendre ce qu'il entend ici par métaphysique : non pas tant la totalité des discours qui portent sur des objets suprasensibles, que le discours qui porte sur la raison et ses limites en tant que la raison est la seule source de la connaissance métaphysique puisque la métaphysique est entièrement *a priori* et donc est une connaissance par simples concepts qui ne doit rien à l'expérience.

Ce qui signifie qu'il va répondre ici à trois questions en même temps : comment la science est-elle possible ? La métaphysique est-elle possible comme science ? Que pouvons-nous connaître de manière nécessaire et universel en général ? (Jusqu'où peut s'étendre notre pouvoir de connaître ?)

2 - Le changement de point de vue.

Spontanément, on pense les rapports sujet/objet dans la connaissance de la manière suivante : les objets sont donnés, présents et le sujet, pour les connaître doit tourner autour, les examiner. Ce qui signifie que la connaissance doit se régler sur les objets : c'est en fonction de ce qu'ils sont qu'on doit les examiner pour les connaître (en fonction de leur nature, empirique ou suprasensible on n'utilisera pas les mêmes facultés pour les connaître et l'acte de les connaître est un acte de saisie des objets comme d'un quelque chose qui nous est extérieur)

Seulement cette perspective, foncièrement empiriste et/ou réaliste puisqu'elle consiste à dire que la connaissance passe par une saisie des objets tels qu'ils sont, par une intuition soit empirique soit intellectuelle, est incompatible avec ce qu'on sait des sciences, à savoir qu'elles contiennent des connaissances *a priori*. Car, comment peut-on soutenir qu'on connaît *a priori* quelque chose de la réalité, c'est-à-dire qu'on sait d'elle quelque chose avant d'en avoir fait la moindre expérience, si toutes nos connaissances dérivent d'une saisie des objets, d'une expérience soit empirique, soit intellectuelle ? **Si toutes nos connaissances viennent de l'expérience, il est impossible qu'on sache quelque chose du réel avant d'en avoir fait l'expérience.**

De deux choses l'une : ou bien toutes nos connaissances procèdent d'une saisie des objets, mais dans ce cas, **toutes les connaissances sont *a posteriori* et donc incertaines**, ou bien certaines de nos connaissances, comme les sciences, sont nécessaires et universelles, donc reposent sur des connaissances *a priori*, et dans ce cas, **la connaissance ne dérive pas de la seule saisie des objets qui sont en dehors de nous.**

C'est pour rendre compte de la possibilité de la science que **Kant** propose de changer de point de vue, c'est-à-dire de comprendre que ce n'est pas le sujet qui se règle sur les objets, qui tourne autour des objets, qui s'adapte à eux pour les connaître, mais tout au contraire que ce sont les objets qui tournent autour du sujet.

Qu'est-ce que cela signifie ? Que la connaissance que nous avons des objets dépend de la manière avec laquelle nous pouvons les connaître, de nos facultés de connaître. C'est en fonction de nous, de nos facultés que les choses nous apparaissent et sont connues de nous.

Les objets que nous connaissons ne sont que ce qui apparaît à travers et grâce à nos

facultés de connaître, à savoir les sens et la raison. En somme, ce que nous connaissons des objets, c'est ce que nous pouvons en connaître à partir de nos facultés.

Il compare cette révolution dans la manière de considérer la connaissance au changement de point de vue proposé par **Copernic** : il est difficile d'expliquer les mouvements des astres du système solaire lorsqu'on place la terre en son centre. Cela pose des problèmes de représentation géométrique et physique presque insolubles. En revanche, à partir du moment où on admet que les astres ne tournent pas autour du spectateur, c'est-à-dire à partir du moment où on tient compte des conditions d'observation, où on comprend que le sujet qui observe voit les choses en fonction de lui-même, ici de la place qu'il occupe dans le système solaire et que cette place n'a rien de privilégié, on peut changer le point de référence, c'est-à-dire le point immobile autour duquel tout tourne, en l'occurrence choisir le soleil, afin de régler tous les problèmes de représentation géométrique.

De même, si on pense que le sujet tourne autour de l'objet, on ne comprend pas qu'il puisse connaître de lui quelque chose *a priori*, mais si on pense qu'on ne connaît des choses que ce qu'on peut en connaître à travers nos facultés de connaître, selon notre point de vue et qu'on tient compte de ce que ce point de vue apporte à notre connaissance des choses, on peut comprendre qu'on en connaît quelque chose *a priori*.

C'est ce qu'il va préciser à propos des deux moyens par lesquels il nous est possible de connaître : l'intuition et l'entendement.

3 - L'intuition.

Par intuition, on entend en général la saisie immédiate et complète d'un objet tel qu'il est. On distingue l'intuition sensible ou empirique de l'intuition intellectuelle. Chez Kant, il n'y a d'intuition que sensible ou empirique, c'est-à-dire donc qu'une intuition, ça n'est rien d'autre qu'une perception, un ensemble organisé de sensations qui portent soit sur les choses en dehors de nous, soit sur ce qui se passe en nous.

Si toutes nos intuitions sont des saisies immédiates et totales par les sens des objets tels qu'ils sont en nous ou en dehors de nous, alors il n'est pas possible d'en connaître quoi que ce soit *a priori*, et donc de manière nécessaire. En revanche, si je ne saisis des choses que ce que mes sens peuvent en saisir, que ce que mon pouvoir de percevoir me permet d'en saisir, si ce que je perçois, je le perçois par et à travers mon pouvoir de percevoir les choses, une connaissance *a priori* devient possible.

A savoir : comment percevons-nous les choses ? Par les sens certes, mais comment nous représentons-nous ce que nous délivre les sens ? Dans l'espace et le temps. L'espace et le temps sont donc les deux formes sous lesquelles nous pouvons percevoir les choses. Il s'agit là des deux formes *a priori* de la sensibilité : tout ce que nous percevons l'est **par et à travers** le temps et l'espace.

Par conséquent, toutes les propriétés *a priori* du temps et de l'espace s'applique à tous les objets d'une intuition quelconque. Par exemple, de manière *a priori*, l'espace a trois dimensions, de sorte que tous les objets perçus dans l'espace auront trois dimensions et cela je le sais *a priori*, c'est-à-dire avant même de les avoir réellement perçus. Par exemple, de manière *a priori*, je sais que le temps s'écoule de telle sorte que les instants qui le composent se succèdent sans durer. Ce qui me permet de savoir *a priori* que dans la réalité l'effet ne peut pas précéder sa cause.

Voilà le problème d'une connaissance *a priori* des objets de l'intuition sensible réglé. Or, cela importe beaucoup en mathématique : l'espace de la géométrie est un espace abstrait et empirique avons-nous dit : en fait cet espace que nous ne parvenions pas à qualifier n'est rien d'autre que la forme même de l'intuition sensible des choses extérieures, l'espace comme forme *a*

priori de la sensibilité, mais vidé de tout contenu empirique, ce que Kant appelle la forme **pure a priori** de l'espace.

Or, en outre, comme cette forme pure *a priori* est la forme sous laquelle toutes les choses extérieures nous apparaissent, et comme les propriétés *a priori* de cette forme valent pour toutes les perceptions empiriques, on comprend qu'on puisse géométriser la réalité physique que nous percevons dans l'espace.

4 - L'expérience.

L'intuition empirique des objets, par et à travers les formes *a priori* de la sensibilité ne nous donne pas une connaissance des objets parce qu'elle ne donne pas un jugement, mais une simple représentation empirique des choses.

Pour passer de l'intuition empirique des choses à la connaissance des choses, il faut relier les représentations qui se trouvent en moi à l'objet qui en est la source et les saisir comme étant ses déterminations propres. Il faut par exemple passer de l'intuition d'une couleur à l'attribution de cette couleur à un objet comme sa couleur propre.

Cette opération suppose une activité du sujet, activité qui produit des jugements. Ces jugements, pour être formés, ont besoin de concepts. Par exemple des concepts de substance, de causalité, d'unité... c'est-à-dire tous les concepts par lesquels il est possible de mettre de l'ordre dans nos perceptions et les organiser en connaissance.

Au sujet de ces concepts, la question qui se posait à propos de l'intuition se pose à nouveau : sont-ils dérivés de l'expérience ou sont-ils issus de la raison elle-même ? S'ils sont issus de l'expérience, si nous les avons forgés à partir de nos observations, ils n'ont qu'une valeur relative et on ne peut pas comprendre comment il est possible de connaître quelque chose *a priori*. S'ils sont *a priori* et qu'ils mettent en ordre nos perceptions, on peut comprendre comment il est possible de connaître quelque chose *a priori* : nous connaissons certaines déterminations des choses avant d'en avoir fait l'expérience parce que l'expérience que nous en faisons est constituée par des concepts qui sont en nous par avance.

Ces concepts *a priori*, **Kant** les nomme les **catégories** de l'entendement pur. Ils sont constitutifs de toute expérience possible, ce qui signifie qu'en mettant nos perceptions en ordre, ils rendent l'expérience possible, ils nous donnent un monde d'objets ordonnés.

C'est pourquoi il peut dire que nous connaissons *a priori* des choses ce que nous y mettons nous-mêmes, donc ce qui ne leur appartient pas mais sans quoi il n'y aurait rien pour nous, pas d'objet du tout. Et ce que nous y mettons *a priori*, ce sont les formes pures de la sensibilité et les catégories de l'entendement.

Si toute connaissance commence avec l'expérience, toute connaissance ne dérive pas de l'expérience seulement : elle n'est possible que par les formes pures *a priori* de la sensibilité et les catégories de l'entendement.

Kant sort ainsi de l'opposition entre l'empirisme et le rationalisme, entre l'idée selon laquelle toutes les connaissances dérivent de l'expérience et celle selon laquelle elles proviennent de la seule raison. Les connaissances ne sont ni *a posteriori*, ni *a priori* seulement, elles ne sont ni dérivées de l'expérience, ni indépendantes de l'expérience : l'*a priori* est la condition de possibilité de l'expérience.

L'*a priori* est la condition formelle d'une expérience à l'occasion de laquelle une matière est mise en forme de telle sorte que cette mise en forme la constitue comme objet (pour nous, c'est-à-dire comme phénomène) et comme connaissance de cet objet.

Les **jugements synthétiques a priori** sont possibles parce que ce qui est a priori en eux est la condition même de leur formation comme jugement de connaissance : il est possible de connaître une chose avant de l'avoir saisie dans une expérience parce que l'expérience que je peux en faire dépend de conditions a priori auxquels elle est soumise pour que j'en fasse l'expérience de telle sorte qu'elle y répondra nécessairement : ce que je sais par avance de toute chose, c'est qu'elle sera conforme aux conditions nécessaires de l'expérience que je peux en faire.

Mais soutenir que les connaissances ne sont pas a priori seulement, c'est-à-dire qu'elles ne peuvent pas être constituées en dehors de toute expérience et qu'elles ne sont pas non plus a posteriori, c'est-à-dire dérivées de l'expérience, mais **que l'a priori est la condition même de l'expérience**, cela implique que **les connaissances a priori ne valent que pour l'expérience**, qu'en tant qu'elles permettent de constituer une expérience, qu'en tant que condition de l'expérience : en dehors de toute expérience, elles ne valent rien. Ce qui indique les limites de la connaissance.

5 - Les choses en soi.

Tout ce qui est, n'est pas de l'ordre du sensible, donc toutes les choses ne sont pas l'objet d'une perception ou d'une expérience possible : précisément les objets de la métaphysique sont au-delà de toute perception possible : aucune perception de Dieu, de la liberté, de l'immortalité de l'âme n'est possible. Ces objets nous dit Kant sont conçus par la raison ou pensés par elle, mais ils ne sont pas l'objet d'une expérience possible, ce qui implique qu'ils ne sont pas l'objet d'une connaissance possible.

Qu'est-ce que cela signifie ? Si nous ne percevons et ne connaissons les objets que par et à travers les formes a priori de la connaissance, celle de la sensibilité et celle de l'entendement, cela implique que nous ne pouvons connaître que ce que ces formes et ces catégories nous permettent de saisir. Donc une partie de la réalité échappe à nos perceptions et à nos jugements de connaissance. Autrement dit, la réalité se distingue en d'une part les choses telle qu'elles nous apparaissent ou phénomènes et d'autre part les choses en elles-mêmes ou noumènes. Les noumènes étant les choses en tant qu'elles échappent à notre pouvoir de connaître, en tant qu'elles sont pensables, mais en tant qu'on ne peut rien en dire de plus.

On comprend maintenant comment la science est possible, c'est-à-dire comment il est possible d'avoir des connaissances *a priori*, mais ainsi on comprend que la connaissance est limitée au domaine de l'expérience : les concepts purs *a priori* de l'entendement grâce auxquels les perceptions sont constituées en jugements de connaissance ne peuvent opérer que sur lesdites perceptions et non pas se passer d'elles pour tâcher de dire comment sont toutes les choses dont on n'a pas d'intuition empirique possible, comme Dieu par exemple. La connaissance est aussi certaine que limitée à ce dont on peut avoir une expérience. D'où cette célèbre phrase : "Les intuitions sans concepts sont aveugles, les concepts sans intuition sont vides."

4) La métaphysique peut-elle devenir une science ?

Maintenant qu'on sait comment la science est possible et pourquoi ses résultats sont universels et nécessaires, que peut-on dire de la métaphysique ?

Qu'elle ne peut pas devenir une science si par métaphysique on entend la connaissance du

suprasensible comme tel, mais elle peut le devenir si par métaphysique on entend une connaissance qui est liée à l'intuition, à la réalité empirique. Or, c'est la cas d'une part de la métaphysique de la nature et d'autre part de la métaphysique des mœurs.

La métaphysique classique dogmatique comme connaissance d'objets suprasensibles n'est pas possible comme science précisément parce que ces objets ne sont pas objet d'une expérience possible et qu'il n'y a de science que s'il y a expérience, encore qu'il n'y a pas de science seulement par l'expérience. En clair, la théologie rationnelle, la cosmologie rationnelle et la psychologie rationnelle entendue comme connaissance des propriétés de l'âme et du sujet, ne sont pas des sciences et ne peuvent le devenir. On ne peut rien savoir de Dieu, du monde conçu comme totalité et de l'homme comme être libre. Rien n'empêche de les penser, d'en parler mais on ne peut pas disposer d'une connaissance certaine de tout cela.

La métaphysique de la nature, c'est précisément le travail qui consiste à s'interroger sur les limites de la connaissance et sur ses principes. Elle est la théorie des théories mathématiques et physiques. Indirectement, elle est liée à l'expérience, encore que ces objets ne soient que des concepts purs.

La métaphysique des mœurs est une science qui traite de concepts qui ne sont pas l'objet d'une expérience possible, non pas parce qu'ils sont suprasensibles mais parce qu'ils correspondent à des actes à accomplir, à des devoirs, à la loi morale.

En somme, puisque la connaissance se limite à ce qui peut être l'objet d'une expérience, elle ne concerne que le monde en tant qu'objet d'une expérience possible, c'est-à-dire la nature, le sensible, à l'exclusion de ce qui se trouve au-delà du sensible, c'est-à-dire du domaine de la métaphysique classique.

D) Les limites de la philosophie transcendantale.

On peut toutefois adresser à **Kant** certaines objections :

1- La réponse qu'il apporte à la question de savoir comment la science est possible n'a de sens que par rapport au fait dont elle a à rendre compte, c'est-à-dire au fait de science. Or, le constat selon lequel la science est bien la science, s'il n'est pas arbitraire (**Kant** met en avant tous les signes grâce auxquels il est possible de dire qu'on a affaire à de la science : fin du tâtonnement, progrès, accord des esprits), n'en comporte pas moins une ambiguïté : lorsque **Kant** parle de science, ce n'est pas seulement parce qu'il a relevé des faits qui appartiennent à l'histoire et à la sociologie, il se prononce sur la valeur des connaissances produites : il soutient que ces connaissances sont vraies au sens où elles sont universelles et nécessaires.

Or, il est sans doute nécessaire de distinguer le fait de science, qu'on reconnaît aux signes que **Kant** indique ou à d'autres, et la science comme discours nécessaire et universel : qu'il y ait de la science ne signifie pas toujours que les discours des sciences sont nécessaires et universels ni qu'ils progressent vers la vérité. L'histoire des sciences en témoigne.

Ce qui a pour conséquence que **Kant** entreprend de fonder un discours qu'il juge universel et nécessaire, mais qui ne l'est pas nécessairement et qui peut-être ne peut pas l'être, sans pour autant ne pas être scientifique.

Fonder un fait en droit, c'est supposer avant de l'avoir établi que le fait qu'on fonde est fondé : ici **Kant** suppose que la science est une connaissance universelle et nécessaire pour ensuite expliquer comment c'est possible : mais puisqu'il la (su)ppose d'avance nécessaire et universelle, les jeux sont faits.

2- On peut aussi reprocher à **Kant** d'en faire trop : la condition de possibilité de la **science** finit par devenir la condition de possibilité de **l'expérience** qui finit par devenir celle des **objets** comme phénomènes. De cette manière, en voulant fonder la science, il en vient à penser l'objectivité des objets en fonction de la science, de la vérité supposée des sciences.

Or, dire que la science est possible parce que les conditions de la connaissance des choses sont tout simplement les conditions de possibilité (de l'apparition pour nous) des choses comme phénomènes, c'est inviter à penser qu'entre percevoir et connaître, il n'y a qu'un pas. Comme on ne peut que refuser de le franchir, les commentateurs de **Kant** tâchent de restaurer une distance entre le monde vécu et le monde connu en insistant sur la distinction entre objet donné (Gegenstand : les choses en tant qu'elles sont là, extérieures à nous et nous faisant face) et objet connu (Objekt : les choses ne tant qu'elles sont constituées dans et par une expérience scientifique comme telle).

Mais cette distinction pose plus de problème qu'elle n'en règle : elle dissocie la sensibilité et ses formes pures a priori de la connaissance par concepts a priori, de telle sorte qu'il semble qu'il n'y ait plus de rapport entre le monde perçu et le monde connu, alors qu'ils sont impossibles l'un sans l'autre : "Les intuitions sans concepts sont aveugles, les concepts sans intuition sont vides."