

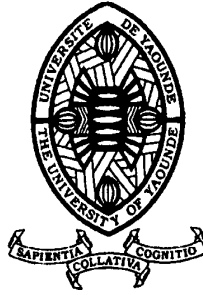
REPUBLIQUE DU CAMEROUN

*Paix – Travail – Patrie*

\*\*\*\*\*

UNIVERSITE DE YAOUNDE I  
ECOLE NORMALE SUPERIEURE  
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

\*\*\*\*\*



REPUBLIC OF CAMEROUN

*Peace – Work – Fatherland*

\*\*\*\*\*

UNIVERSITY OF YAOUNDE I  
HIGHER TEACHER TRAINING COLLEGE  
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

\*\*\*\*\*

## **LE SENS DE "RENVERSEMENT DU PLATONISME" CHEZ GILLES DELEUZE DANS LA LOGIQUE DU SENS**

Mémoire présenté en vue de l'obtention du Diplôme de Professeur de  
l'Enseignement Général de deuxième Grade (DIPES II)

Par :

**MBOGNING Jean-René**  
**Licencié en**  
**Philosophie**

Sous la direction  
**Pr. Charles Romain MBELE**  
Professeur

Année Académique  
2015-2016





## AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire de Yaoundé I. Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : [biblio.centrale.uyi@gmail.com](mailto:biblio.centrale.uyi@gmail.com)

## WARNING

This document is the fruit of an intense hard work defended and accepted before a jury and made available to the entire University of Yaounde I community. All intellectual property rights are reserved to the author. This implies proper citation and referencing when using this document.

On the other hand, any unlawful act, plagiarism, unauthorized duplication will lead to Penal pursuits.

Contact: [biblio.centrale.uyi@gmail.com](mailto:biblio.centrale.uyi@gmail.com)

À  
KENLACK Madeleine et PINDO Suzanne.

## REMERCIEMENTS

Ce travail a bénéficié de l'appui de plusieurs personnes sans lesquelles les difficultés rencontrées n'auraient pas été surmontées. Que toutes ces personnes trouvent ici l'expression de notre profonde gratitude. Nous pensons :

- Au Professeur Charles Romain MBELE pour son soutien intellectuel et documentaire ;
- Au corps enseignant du Département de Philosophie de l'Ecole Normale Supérieure de Yaoundé ;
- A ma mère TANEKEU Marie, pour son affection et son soutien sans faille ;
- Aux familles : MOWANG, MELI, DJOUDA, SONYEM, DJASSA pour leurs encouragements constants ;
- A nos frères et sœurs : NGOULA Julien, DZOYEM Christelle, KEYANTIO Josine, DJOUDA Raïssa, PINDO Vanessa, ZAPGI Cyrille pour leur présence encourageante durant les moments difficiles ;
- A tous nos amis : KEUMBOU Pélagie, AVOZOA Jeanne, NOSA Bonaventure pour leur soutien moral ;
- A tous nos camarades de promotion, pour les échanges intellectuels édifiants que nous avons pu avoir ensemble.

## TABLE DE MATIERES

<b>DEDICACE</b> .....	<b>i</b>
<b>REMERCIEMENTS</b> .....	<b>ii</b>
<b>TABLE DE MATIERES</b> .....	<b>iii</b>
<b>RESUME</b> .....	<b>v</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>vi</b>
<b>INTRODUCTION GENERALE</b> .....	<b>1</b>
<b>PREMIERE PARTIE :</b> .....	<b>3</b>
<b>CONTEXTE PHILOSOPHIQUE DU PROJET DE « RENVERSER LE PLATONISME »</b> .....	<b>3</b>
<b>CHAPITRE I : LE RENVERSEMENT KANTIEN DU PLATONISME</b> .....	<b>4</b>
I-1- La philosophie platonicienne de la connaissance .....	<b>4</b>
I-1-1- Le mobilisme Universel d'Héraclite .....	<b>4</b>
I-1-2- L'implication du mobilisme universel dans la connaissance du réel .....	<b>5</b>
I-1-3 La critique du mobilisme universel d'Héraclite et du relativisme sensualiste de Protagoras.....	<b>10</b>
I-1-4- Définition de la science platonicienne .....	<b>15</b>
I-2. La théorie kantienne de la connaissance.....	<b>15</b>
I-2-1 Les formes a priori de la sensibilité.....	<b>16</b>
I-2-2- la définition de l'entendement.....	<b>18</b>
a-Définition et caractéristiques des catégories .....	<b>18</b>
b-Le caractère a priori de la causalité.....	<b>18</b>
c-L'importance de la causalité en science moderne .....	<b>19</b>
d-Critique de la causalité.....	<b>20</b>
I-2-3- La nécessité d'un usage empirique des concepts .....	<b>22</b>
I-2-4-Critique de l'usage transcendantal des catégories.....	<b>23</b>
I-2-5- Les implications épistémologiques de l'usage empirique des concepts. ....	<b>23</b>
I-2-6- La critique de la métaphysique .....	<b>25</b>
I-2- 7- le système des Idées transcendantales.....	<b>26</b>
<b>CHAPITRE II : LE RENVERSEMENT HEGELIEN DU PLATONISME</b> .....	<b>30</b>

II-1 : aperçu de l'idéalisme.....	30
II-2 : l'idéalisme absolu de Hegel .....	30
II-3 : la philosophie comme une totalité, un cercle des cercles.....	31
II-3-1 : la critique kierkegaardienne du système .....	32
II-3-2 - La critique nietzschéenne du système.....	34
II-4 : Définition de l'Idée .....	35
II-5 : Le rôle de la philosophie d' après Hegel.....	36
II-6- L'idéalisme absolu de Hegel et la fin du Dualisme platonicien.....	37
II-7- Le renversement hégélien du platonisme .....	39
<b>CHAPITRE III : LE RENVERSEMENT NIETZSCHEEN DU PLATONISME :</b>	
<b>L'ABOLITION DU MONDE DES IDEES ET DU MONDE DES APPARENCES .....</b>	<b>40</b>
III-1- La critique nietzschéenne du dualisme métaphysique.....	40
III-2- Origine des arrières mondes d'après Nietzsche .....	42
<b>DEUXIEME PARTIE : LE RENVERSEMENT DELEUZIEN DU PLATONISME .....</b>	<b>44</b>
<b>CHAPITRE IV : L'ONTOLOGIE PLATONICIENNE.....</b>	<b>46</b>
IV-1- L'Eléatisme et le concept de l'Un .....	46
IV-2- Pythagore et l'intuition des nombres .....	48
<b>CHAPITRE V : LA MOTIVATION DU PLATONISME D'APRES DELEUZE .....</b>	<b>49</b>
V-1- le mythe de la caverne et la notion du simulacre .....	50
V-1-1- le mythe de la caverne .....	50
V- 1-2-définition du simulacre.....	52
IV-2- la théorie de l'imitation et la notion des images icônes.....	52
<b>CHAPITRE VI : LA SIGNIFICATION D'ENSEMBLE DU REVERSEMENT DU</b>	
<b>PLATONISME CHEZ DELEUZE.....</b>	<b>55</b>
VI- 1- L'art moderne et le triomphe des simulacres.....	57
<b>TROISIEME PARTIE : EVALUATION CRITIQUE DE LA MODERNITE DELEUZIENNE.....</b>	<b>59</b>
<b>CONCLUSION GENERALE.....</b>	<b>62</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>65</b>

## RESUME

Contre le platonisme qui, durant des millénaires, a imposé la suprématie sans partage du logos, de l'ordre, du sens en philosophie et en science, nous assistons, à l'époque contemporaine, à l'émergence des philosophies dites de la déconstruction. C'est dans cette perspective que Gilles Deleuze publia en 1967 dans *Revue de métaphysique et de moral* un article « renverser le platonisme », article repris et complété dans *La Logique du sens* en 1967. Loin de se réduire à une opposition à un pan ou à un autre de la philosophie de Platon, le renversement deleuzien du platonisme est une croisade intellectuelle et idéologique contre l'ontologie substantielle qui, depuis Platon, commande la philosophie moderne. C'est le déni du Fondement, du Principe ordonnant le réel et, par conséquent, l'exaltation des simulacres dont la stérilité ne peut ordonner rationnellement le réel.

## **ABSTRACT**

Against Platonism which, for thousands of years, imposed the supremacy unchallenged logos, order and meaning in philosophy and science, we are witnessing in contemporary times, the emergence of philosophies called deconstruction. It is in this perceptual Gilles Deleuze published in 1967 in metaphysics and moral journal article "reverse Platonism " section resumed and completed in the logic of sense in 1967. Far from being in opposition to a part or another of platon's philosophy, the Deleuzian reversal of Platonism is an intellectual and ideological crusade against the substantial ontology since platon's modern philosophy. It is the denial of basis, principle ordering reality and, therefore, the exaltation of simulacra whose infertility cannot rationally ordered reality.



# **INTRODUCTION GENERALE**

Un regard attentif sur la Philosophie dans son déploiement historique permet de faire le constat suivant lequel ce dernier ne s'est pas toujours effectué suivant une logique linéaire. Parce qu'elle se déploie essentiellement sous la forme de débats contradictoires aux rebondissements multiples et complexes, l'univers historique de la Philosophie n'est pas parsemé de systèmes de pensées toutes identiques et homogènes. Bien au contraire, il est jalonné de multiples systèmes de pensées et des doctrines qui entretiennent entre eux tantôt des relations de complémentarité, tantôt celles de contradictions et parfois même d'opposition radicale. Ces diverses relations traduisent le dynamisme même de la pensée devant les multiples questions auxquelles la réflexion Philosophique est sollicitée pour y apporter des réponses éclairées. Ainsi, il arrive souvent que le débat philosophique soit foncièrement le rejet total, radical d'une doctrine, d'un système de pensée, d'un courant de pensée ou même des idéaux et des valeurs fondatrices d'une époque donnée. Le post modernisme est singulièrement le manifeste de cette catégorie de débat fondé sur la pulvérisation radicale des assises d'une époque. En effet, ce courant de pensée très complexe de l'époque contemporaine s'est donné pour seule raison d'exister la contestation et la déconstruction des valeurs et des idéaux de la modernité. C'est dans ce courant de pensée que s'insère la Philosophie de Gilles-Deleuze pour qui la modernité ne signifie plus le triomphe des Lumières, mais plutôt celui des simulacres : « *On définit la modernité, écrit-il ; par la puissance du simulacre* »<sup>1</sup>. C'est dans la poursuite du mouvement de déconstruction de la modernité qu'il publie en 1967 un article intitulé « *Renversement du platonisme* » dans la Revue de métaphysique et de morale. Il reprend et modifie le même article dans sa *logique du sens*. Quel contenu sémantique faut-il mettre dans sa formule « *Renversement du platonisme* » ? Telle est la problématique centrale de notre travail. Cependant, puisque Deleuze tient à affirmer l'originalité de son *Renversement de platonisme* par rapport à certains antérieurs, nous présenterons dans la première partie les significations pré-deleuziennes du renversement du platonisme en nous rapportant d'abord à Kant, ensuite à Hegel et en fin à Nietzsche. Après Ceci, nous présenterons dans la deuxième partie le sens que prend cette formule chez Gilles-Deleuze. En fin dans la troisième partie de notre travail, nous procéderons à l'évaluation critique de la modernité Deleuzienne.

---

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, *logique du sens*, p. 306, Editions de Minuit, 1967.

**PREMIERE PARTIE :**

**CONTEXTE PHILOSOPHIQUE DU PROJET DE**

**« RENVERSER LE PLATONISME »**

(Projet antérieurs à Deleuze)

D'après Deleuze, l'entreprise de « renversement du platonisme » dont il se présente comme l'un des architectes éminents remonte, quoique suivant des colorations diverses et différentes, à des systèmes de pensées antérieures au sien. Plus précisément, elle remonte à la philosophie de Kant, à celle de Hegel et à celle de Nietzsche :

*Que signifie renversement du platonisme ? Nietzsche définit ainsi la tâche de sa philosophie ou plus généralement de la philosophie de l'avenir. Il semble que la formule veuille dire : l'abolition du monde des essences et des apparences. Toutefois, un tel projet ne serait pas propre à Nietzsche. La double récusation des essences et des apparences remonte à Hegel, et, mieux encore à Kant.<sup>2</sup>*

---

<sup>2</sup> Ibid. p.292

## CHAPITRE I : LE RENVERSEMENT KANTIEN DU PLATONISME

C'est dans la philosophie kantienne de la connaissance, où cette dernière est considérée comme relative à l'esprit humain, qu'on retrouve l'une des multiples variantes du « renversement du platonisme ». Avant de faire un exposé succinct de la théorie Kantienne de la connaissance dans laquelle il se démarque fondamentalement de celle de Platon, il nous incombe au préalable d'explorer, un temps soit peu, la théorie platonicienne de la connaissance afin de mieux la confronter à celle d'Emmanuel Kant. Le retour à la philosophie platonicienne de la connaissance n'est ni superflu ni incongru.

### I-1- La philosophie platonicienne de la connaissance

Fortement imprégné de la philosophie de Parménide (environ 544-450 av. J.C), et de celle d'Héraclite (environ 576-480 av. J.C), Platon dans son dialogue Cratyle<sup>3</sup>, s'interroge sur les conditions de possibilité d'une connaissance réelle et stable en rupture avec le mobilisme universel d'Héraclite. Dans ce dialogue, Cratyle représente Héraclite dont il fût l'un des disciples. Il est par ailleurs l'un des maîtres de Platon. Ce dialogue figure donc une confrontation entre Platon et Héraclite.

#### I-1-1- Le mobilisme Universel d'Héraclite

Ce penseur Ionien est le philosophe du devenir en tant que fruit d'un conflit permanent entre choses. C'est dans ce sens qu'il écrit : « *le combat est père et roi de tout. Les uns, il les produit comme les Dieux, et les autres comme des Hommes* »<sup>4</sup>. Tout est donc soumis à un devenir perpétuel. Par conséquent, rien dans l'univers ne subsiste, ni ne demeure identique. Héraclite exprime ce mobilisme universel en ces termes :

*On ne peut pas deux fois descendre dans le même fleuve, ni toucher deux fois une substance périssable dans le même état, car elle se disperse et se réunit de nouveau par la promptitude et la rapidité de sa métamorphose : la matière, sans commencer, ni finir, en même temps naît et meurt, survient et disparaît*<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Platon, Cratyle, pp. 136-137, Belles lettres.

<sup>4</sup> Héraclite, Fragments, n°60, in Battistini, trois présocratique, p.38, Idées-Gallimard.

<sup>5</sup> Idem. Fragments, n°105, in Battistini, trois présocratique, p.44, Idées-Gallimard.

D'après ces lignes d'Héraclite, l'instabilité permanente est la loi et la vérité de toute réalité. La réalité est soumise à une instabilité perpétuelle, à un écoulement sans fin.

### **I-1-2- L'implication du mobilisme universel dans la connaissance du réel**

L'implication du mobilisme universel d'Héraclite dans le domaine de la connaissance du réel est qu'il serait illusoire pour toute pensée quelconque de prétendre à une certitude inébranlable analogue à celle du « *cogito* » que découvre René Descartes dans son *Discours de la méthode*<sup>6</sup> et dans ses *Méditations Métaphysiques*<sup>7</sup>. Ce « *cogito* » constitue le point central du système philosophique cartésien ; il est l'origine à partir de laquelle Descartes peut construire l'ensemble de son édifice : le doute méthodique conduit au « je pense » et c'est de ce dernier qu'il saisit son essence, démontre l'existence de Dieu (Il est la souveraine source de vérité, et le garant des vérités de la physique et de la science en générale) ainsi que celui du monde extérieur. Il est donc le point fixe et assuré de la métaphysique de Descartes. Il est découvert au sein d'un doute hyperbolique, c'est-à-dire radical, poussé à l'extrême. Chez Descartes, le doute remplit une fonction heuristique, c'est-à-dire qu'il vise à atteindre les cimes d'un ensemble cohérent de vérités métaphysiques inébranlables apportant des bases solides, sûres et certaines au savoir. Le doute vise donc à atteindre les principes premiers (fondements) qui assurent l'unification du savoir de l'Homme. Cette unité des sciences est présentée dans la *préface aux principes de la philosophie* sous la forme de « *l'arbre du savoir* » :

*Toute la philosophie est comme un arbre dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences qui se réduisent à trois principales : la médecine, la mécanique et la morale*<sup>8</sup>.

Par ailleurs, loin d'être une attitude passive et une fantaisie, le doute cartésien est volontaire, artificiel et en même temps une activité intellectuelle. Il permet d'écarter d'une façon décisive tout ce qui offre la moindre prise à l'incertitude. Il permet à la pensée de se débarrasser de l'autorité des anciennes opinions de manière à constituer une base ne pouvant

---

<sup>6</sup>Descartes, *Discours de la méthode*, in œuvres de Descartes, Tome I, F.G. Levrault (également, *Discours*, P.89, Vrin).

<sup>7</sup> Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Vrin.

<sup>8</sup> Idem. *Préface aux principes de la philosophie*, Paris, Flammarion (GF 328) ,1979

être répudiée. C'est ce qui le distingue de celui gratuit et caricatural des sceptiques chez qui le doute est à lui-même sa propre finalité. Descartes écrit à ce propos :

*Et, faisant particulièrement réflexion, en chaque matière, sur ce qui pouvait la rendre suspecte et nous donner l'occasion de nous méprendre, je déracinais cependant de mon esprit toutes les erreurs qui s'y étaient pu glisser auparavant. Non que j'imitasse pour cela les sceptiques, qui ne doutent que pour douter et affectent d'être toujours irrésolus, car, au contraire, tout mon dessein ne tenait qu'à m'assurer et à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc ou l'argile.[...] Et comme en abattant un vieux logis, on en réserve ordinairement les démolitions pour servir à en bâtir un nouveau, ainsi, en détruisant toutes celles de mes opinions que je jugeais être mal fondées, je faisais diverses observations et acquérais plusieurs expériences, qui m'ont servi depuis à en établir de plus certaines<sup>9</sup>*

Chez Descartes, ce doute méthodique porte d'abord sur la configuration du monde telle qu'elle nous est offerte par le truchement de nos organes sensibles. Parce que d'expérience, il a « *quelque fois éprouvé que nos sens étaient trompeurs, et qu'il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés* »<sup>10</sup>, Descartes, résolument, doute du monde sensible. Outre que le monde sensible, le doute s'applique aussi sur les vérités mathématiques. Descartes justifie cette application du doute aux vérités mathématiques en faisant d'abord appel à l'argument du Dieu trompeur, ensuite à celui du « malin génie »<sup>11</sup>. Dans la « *première méditation* », des *Méditations métaphysiques*, Descartes affirme d'abord que les vérités mathématiques semblent échapper au doute. Il écrit :

*nous ne concluons pas mal si nous disons (...) que l'arithmétique, la géométrie, et les autres sciences de cette nature, qui ne traitent que des choses fort simples et fort générales, sans se mettre beaucoup en peine si elle sont dans la nature, ou si elles n'y sont pas, que contiennent quelque chose de certain et d'indubitable*<sup>12</sup>.

L'arithmétique (science des nombres, de leurs propriétés et de leurs rapports) et la géométrie (branche des mathématiques ayant pour objet l'espace et le temps), parce qu'elles procèdent en suivant « la méthode de l'ordre », sont des modèles que les autres sciences devraient suivre

---

<sup>9</sup>Idem. *Discours de la méthode*, in Œuvres de Descartes, Tome I, F.G. Levrault (également, Discours, P.84, Vrin).

<sup>10</sup> Idem, *Méditations Métaphysiques*, Première Méditation, P.139. Belin.

<sup>11</sup>Ibid. P.143.

<sup>12</sup>Idem. , *Règle pour la direction de l'esprit*, in œuvres philosophiques de Descartes, Delagrave.

afin de parvenir à des certitudes indubitables. Elles semblent donc à être l'abri des incertitudes, grâce à « la méthode de l'ordre ». C'est dans *les règles pour la direction de l'esprit* (*Regulae ad directionem ingenie*) que nous trouvons la définition fort édifiante de ce que Descartes entend par « la méthode de l'ordre ». Elle y est présentée comme un procédé méthodique consistant à réduire le complexe en élément simple et à remonter par degré à la connaissance de l'ensemble. Il s'agit de la méthode analytique qui, appliquée à un objet de connaissance, permet de le décomposer en ses éléments constitutifs, puis à le reconstituer à partir de ceux-ci. Ainsi, dans la méthode analytique, il n'y a rien de plus dans un tout que dans la somme de ses parties combinées selon un ordre. Elle fonde l'évidence des vérités mathématiques. Néanmoins, dans le dynamisme de sa pensée, Descartes est conduit à douter des évidences mathématiques car un Dieu tromper peut les en avoir falsifiées :

*Toutefois il y a longtemps que dans mon esprit, une certaine opinion, qu'il y a un Dieu qui peut tout, et par qui j'ai été créé et produit tel que je suis. Or qui ne peut avoir assuré que Dieu n'ait point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu, et que néanmoins j'ai les sentiments de toutes ces choses, et que tout cela ne me semble existé autrement que je les vois ? Et même, comme je juge quelque fois que les autres se méprennent, mêmes dans les choses qu'ils pensent savoir avec le plus de certitude, il se peut faire qu'il ait voulu que je me trompe toutes les fois que j'ai fait l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile l'on se peut imaginer rien de plus facile que cela »<sup>13</sup>*

Cependant, l'argument du « Dieu trompeur » va se montrer sans force, insuffisant et sera raillé par Descartes car Dieu est « la souveraine source de vérité » il ne peut, par voie de conséquence, aucunement me tromper. Chez Descartes c'est le mauvais usage de la de la volonté humaine qui est la source de l'erreur. Il écrit à ce propos :

*D'où est-ce donc que naissent nos erreurs ? C'est à savoir de cela seule que, la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas ; auxquelles étant de soi indifférente, elle s'égare fort aisément, et*

---

<sup>13</sup>Idem, *Méditations Métaphysiques*, p.143, Belin.

*choisit le mal pour le bien, ou le faux pour le vrai. Ce qui fait que je me trompe et que je pêche.*<sup>14</sup>

L'entendement renvoie ici à la faculté par laquelle nous apercevons les Idées (des Idées innées) .il est une création de Dieu. Ce dernier étant toujours vérace, ne peut avoir créé l'entendement humain qu'en lui assignant un contenu (les Idées innées), et un mode de fonctionnement, en l'occurrence la déduction. L'erreur ne peut donc provenir de mon entendement, mais seulement de ma volonté qui consiste :

*Seulement en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne pas le faire (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir), ou plutôt seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous sentons point qu'aucune force extérieur nous y contraigne*<sup>15</sup>

C'est donc en tant que faculté dont la nature est d'affirmer ou de nier, sans contrainte aucune, les propositions de l'entendement que la volonté est responsable des éventuelles erreurs humaines, contrairement à Dieu qui, suivant Descartes, est toujours vérace, véridique. Après avoir rejeté l'argument du Dieu trompeur, Descartes en vient à celui du « malin génie » qui peut avoir falsifié les vérités métaphysiques :

*je supposerai donc qu'il y a , non point un vrai Dieu, qui est souveraine source de vérité, mais un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper. Je penserai que le Ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les choses antérieures que nous voyons, ne sont que des illusions et tromperies, dont il se sert pour surprendre ma crédulité. Je me considérerai moi-même comme n'ayant point de main, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'ayant aucun sens , mais croyant faussement avoir toutes ces choses*<sup>16</sup>.

Cet argument est une fiction méthodique permettant au sujet méditant d'universaliser le doute, de le rendre radical. C'est à ce niveau que Descartes porte le doute à son paroxysme. Mais c'est au sein même de ce doute devenu hyperbolique que surgit la certitude inébranlable du « je suis, j'existe ». Ainsi, aussi puissant et rusé que soit « le mali génie », il ne peut tromper le sujet méditant au sujet de son existence. Descartes écrit :

---

<sup>14</sup> Idem, op.cit. p.247, Belin (également, *Méditations*, P.78, Vrin).

<sup>15</sup>Idem, op.cit. p.208.

<sup>16</sup>Idem, op.cit. p.146



*Mais, moi qui suis-je, maintenant que je suppose qu'il y a quelqu'un qui est extrêmement puissant, et si je l'ose dire malicieux et rusé, qui emploie toutes les forces et toute son industrie à me tromper ? puis-je m'assurer d'avoir la moindre de toutes les choses que j'ai attribuées ci-dessus à la nature corporelle ? Je m'arrête à y penser avec attention, je passe et repasse toutes ces choses à mon esprit, et je n'en rencontre aucune que je puisse dire être en moi. Il n'est pas besoin que je m'arrête à les dénombrer. Passons donc aux attributs de l'âme et voyons s'il y en a quelques-uns qui soient en moi. Les premiers sont de me nourrir, et de marcher ; mais s'il est vrai que je n'ai plus de corps, il est vrai aussi que je ne puis marcher, ni me nourrir. Une autre est de sentir, mais on ne peut sentir sans corps, outre que j'ai pensé sentir autre fois plusieurs choses pendant le sommeil, et que j'ai reconnu à mon éveil n'avoir point en effet sentis. Un autre est de penser ; et je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient : elle seule ne peut être détachée de moi. Je suis, j'existe ; cela est certain ; mais combien de temps ? A savoir autant de temps je pense ; car peut être le fait pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais en même temps d'être ou d'exister<sup>17</sup>.*

Sans existence de ce sujet doutant (méditant) l'édifice métaphysique cartésien serait inintelligible, voire absurde. Ne pouvant donc doute qu'il doute, Descartes découvre non seulement le « j'existe », mais plus encore la nature de ce « je » : « 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 »<sup>18</sup>. Ce « Cogito » que découvre Descartes est une citadelle inexpugnable que « toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capable de l'ébranler »<sup>19</sup>. Il est une vérité absolue, évidente saisie dans l'intuition du sujet pensant. L'intuition ici renvoie à la conception d'un esprit pur et attentif, si facile et distincte qu'aucun doute ne subsiste plus. La définition cartésienne de l'intuition permet de mieux saisir le caractère inébranlable du « Cogito ». Par intuition Descartes entend :

*" non la croyance ou témoignage variable des sens ou les jugements trompeurs de l'imagination<sup>20</sup>, mauvaise régulatrice, mais la conception d'un esprit pur et attentif, si facile et distincte qu'aucun doute ne reste sur ce que nous comprenons, ou bien ,ce*

<sup>17</sup>Idem, *Méditation Métaphysiques*, in œuvres et Lettres, Edition Gallimard, 1937, pp. 276-277.

<sup>18</sup>Idem, *Discours de la méthode*, in œuvres de Descartes, Tome I, F.G. Levrault (également, Discours, P.89, Vrin).

<sup>19</sup>Loc.cit.

<sup>20</sup>L'imagination est définie comme une certaine application de la faculté de connaître au corps qui lui est intimement présent, et, partant, qui existe.

*qui est la même chose, la conception ferme qui naît dans un esprit pur<sup>21</sup> et attentif des seules lumières de la raison (faculté de distinguer le vrai du faux, qui nous fait apercevoir les Idées claires et distinctes), et qui, plus simple, est conséquemment plus sûre que la déduction elle-même, qui cependant, comme nous l'avons remarqué plus haut, ne peut être mal faite par l'homme<sup>22</sup>*

Le détour dans la philosophie de Descartes nous permet de saisir « le cogito » comme une vérité absolue. C'est une vérité de cette nature à propos du réel que le mobilisme universel d'Héraclite met en ruine.

### **I-1-3 La critique du mobilisme universel d'Héraclite et du relativisme sensualiste de Protagoras.**

En s'insurgeant contre cette théorie d'Héraclite, Platon soutient la thèse selon laquelle la connaissance requiert des objets stables. Par la voie de Socrate, il écrit à ce propos : « aucune connaissance, évidemment ne connaît l'objet auquel elle s'applique, s'il n'a point d'état déterminé »<sup>23</sup>. Par cette assertion, il entend souligner que l'existence des objets stables, permanents est la condition *sine qua none* de la possibilité d'élaboration, de configuration et de construction d'une véritable connaissance, en tant que processus par lequel le sujet acquiert la représentation de la réalité. Ainsi d'après Platon, il serait nécessaire au sujet connaissant de s'arracher à l'univers Héraclitéen du mobilisme universel s'il veut fonder la connaissance réelle. Cette exigence de stabilité et de permanence des objets de connaissance implique selon Platon, qu'une connaissance mobile n'est pas une connaissance. Tel est le sens de ces propos de Socrate dans son dialogue avec Cratyle :

*De connaissance non plus il ne peut être probablement question, Cratyle, si tout se transforme et que rien ne demeure. Car si cette chose qui nous nommons la connaissance ne cesse, par transformation, d'être connaissance, toujours la connaissance subsistera et il y aura connaissance mais si la forme même de la connaissance vient à changer, elle se changera en une autre forme que la connaissance et, du coup, il n'y aura pas connaissance. Et si elle change toujours,*

---

<sup>21</sup>Par esprit pur, Descartes entend un esprit complément séparé de son corps. On aura présent à l'esprit que chez Descartes, l'âme est plus aisée à connaître que corps et qu'elle n'a point besoin de ce dernier pour exister.

<sup>22</sup>Idem, *Règles pour la direction de l'esprit*, in œuvres philosophiques, Delagrave. (Également *Règles*, in œuvres, Lettres, p.43, Gallimard)

<sup>23</sup>Platon, *Cratyle*, pp. 136-137, Belles lettres.

*jamais il n'y aura de connaissance ; d'où il suit, il n'existera ni du sujet pour connaître, ni d'objet à connaître*<sup>24</sup>.

De ce qui précède, il s'ensuit qu'une connaissance qui porte l'estampille de la mobilité permanente, de l'instabilité, bref qu'une connaissance mouvante n'en serait plus une, mais bien plutôt de l'ignorance.

Pour Platon, les objets stables qui constituent le fondement de la connaissance ne sauraient être, en aucun cas, les objets sans cesse fugaces et en flux perpétuels que nous offre notre expérience sensible. C'est ce qu'exprime Platon, par l'entremise de Socrate, lorsqu'il écrit : « *L'objet ne saurait non plus être connu de personne. A l'approche de ce qui voudrait le connaître, il deviendrait autre et différent, si bien qu'on ne pourrait plus savoir ce qu'il est ou quel est son état* »<sup>25</sup>. L'objet dont il est question dans ces propos de Platon extrait du *Cratyle*, c'est l'objet de notre expérience Sensible. Ce dernier n'est donc, dans l'optique Platonicienne, susceptible d'aucune connaissance véritable. Si la connaissance, c'est-à-dire la représentation requiert des objets stables, et si notre expérience sensible contraste radicalement avec les exigences de stabilité et de permanence, il ne reste plus à Platon qu'à fonder la connaissance sur des Idées...

Les Idées Platoniciennes sont des Formes intelligibles, modèles de toutes choses. Ce sont des réalités non perçues et néanmoins plus réelles que des choses sensibles. Elles fondent les phénomènes. Elles sont présentées dans le *Phédon* comme des essences, c'est-à-dire comme des réalités demeurant subsistant par elles-mêmes et ignorant le devenir. Cette philosophie platonicienne des Idées est en nette opposition avec la pensée de Protagoras, le sophiste.

Pour ce dernier, la connaissance se ramène à la conscience immédiate que chaque homme a de sa sensation présente. Au grand dam de Platon pour qui la connaissance est la recherche de l'universel, du nécessaire et de l'immuable, Protagoras professe un relativisme et un sensualisme qui rendent toute connaissance absolue impossible. Cette dernière ne serait plus alors qu'un mythe. Protagoras exprime ce relativisme en ces termes : « *l'homme est la mesure de toute chose, de celle qui sont (mesure de leur être), de celle qui ne sont pas (mesure de leur non-être)* »<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup>Loc.cit.

<sup>25</sup>Loc.cit.

<sup>26</sup>Cité par Platon dans le *Théétète*

Suivant cette pensée du Sophiste, le vrai et le faux, tout comme le bien et le mal doivent être considérés comme des valeurs relatives, c'est-à-dire comme des valeurs variables suivant l'espace et le temps, les sensations des hommes. Aussi cette relativité de la connaissance humaine se justifie-t-elle par les fluctuations des qualités sensibles, d'après Protagoras. Ainsi, aucune qualité sensible ne serait stable, éternelle et immuable. Elles seraient toutes emportées dans un mouvement universel dans lequel elles n'auraient plus que des évidences sporadiques, instantanées ; Car ces derniers disparaîtraient à chaque moment pour faire place à une autre. En réalité le relativisme sensualiste de Protagoras tout comme le mobilisme universel d'Héraclite, est une véritable remise en cause de la nature logothéorique de la science platonicienne. En tant que logothéorique, la science platonicienne se veut un savoir sûr et définitif de la réalité.

L'examen critique du mobilisme universel d'Héraclite et du relativisme sensualiste de Protagoras conduit donc Platon à envisager des formes, c'est-à-dire structures essentielles. Elles sont des substances connaissables c'est à ce niveau que la science platonicienne se confond avec l'ontologie, c'est-à-dire la science de ce qui est fondamentalement. C'est dans la *métaphysique*<sup>27</sup> d'Aristote que nous retrouvons la définition forte éclairante de ce que nous entendons ici par Ontologie. Dans ce Chef-d'œuvre de l'Antiquité, plus précisément au début du livre  $\Gamma$ <sup>28</sup>, le Stagirite, après avoir formulé dans le livre précédent les principaux problèmes liés à la métaphysique, définit clairement celle-ci comme une ontologie en ces termes :

*Il y'a une science qui étudie l'Être en tant qu'être et les attributs<sup>29</sup> qui lui appartiennent essentiellement. Elle ne se confond avec aucune des sciences dites particulières, car aucune de ces autres sciences ne considère en général l'Être en tant qu'être ; mais découpant une certaine partie de l'être, c'est seulement de cette partie qu'elles étudient l'attribut : tel est le cas des sciences Mathématiques. Et puisque nous recherchons les principes premiers et les causes les plus élevées, il est évident qu'il existe nécessairement quelque réalité à laquelle ces principes et ces causes appartiennent, en vertu de sa nature propre<sup>30</sup>.*

<sup>27</sup> Le titre n'est pas d'Aristote. Il est d'Andronikos de Rhodes ; qui arrangea, lorsqu'il entreprit la publication des œuvres d'Aristote, les écrits du philosophe selon un ordre qui lui semblait convenir à l'ensemble des matériaux dont il disposait : écrits logiques (l'organon), Ecrits Moraux, Ecrits physiques. Etc. après les écrits physiques (Taphusika) il a placé le traité qu'Aristote appelait la philosophie première.

<sup>28</sup>L'ouvrage comprend treize livres désignés par les treize premières lettres de l'alphabet grec : A, B,  $\Gamma$ ,  $\Delta$ , etc. , puis un quatorzième livre, intercalé entre les livres A et B et qu'on désigne par la lettre minuscule  $\alpha$ )

<sup>29</sup>Ce sont les caractères essentiels d'un sujet.

<sup>30</sup>Aristote, la Métaphysique, Tome I, livre  $\Gamma$ ., p.171, Vrin.

D'après ces propos du Stagirite, la Métaphysique est la science de l'Être en tant qu'être. L'Être en tant qu'être renvoie ici à la réalité fondamentale, à ce qui est en soi. Chez Platon, ce qui est en soi, ce sont les Idées. La science est donc fondée sur ces Formes pures transcendantes.

Aristote remettra en cause cette philosophie Platonicienne des Formes pures transcendantes. Chez le Stagirite, la forme est le modèle platonicien devenu immanent aux choses. Cependant, tout comme chez Platon, la Forme Aristotélicienne n'est pas soumise au devenir. C'est un principe métaphysique qui actualise la matière conçue comme potentialité pure. Contrairement donc à Aristote, les Idées platoniciennes sont des réalités en soi, c'est-à-dire qu'elles possèdent l'être en elles-mêmes. Cependant, dans les dialogues dits « Socratiques », les Idées ne sont point considérées comme des réalités transcendantes en soi, bien plutôt comme des concepts, c'est-à-dire des significations universelles de mots parfaitement définis. Celles-ci y sont généralement en rapport avec des questions d'ordre moral. C'est le sens de ce témoignage d'Aristote :

*Socrate, dit Aristote, traite des vertus éthiques, et à leur propos, il cherche à définir universellement... ; il cherche ce que sont les choses. C'est qu'il essaie de faire des syllogismes ; et le principe des syllogismes, c'est ce que sont les choses...ce que l'on a raison d'attribuer à Socrate, c'est à la fois les raisonnements inductifs et les définitions universelles qui sont, les uns et les autres, au début de la science. Mais pour Socrate les universaux et les définitions ne sont points des Êtres séparés ; ce sont les platoniciens qui les séparèrent et li leur donnèrent le nom d'Idée.<sup>31</sup>*

Ce témoignage d'Aristote se confirme dans le *Menon* qui traite de la vertu. Dans cette œuvre, Socrate demande à Menon de lui fournir une définition de la vertu, mais au lieu d'en donner une, Menon propose tout un essaim de vertu :

*Mais, Socrate, il n'y a pas de difficultés pour moi à parler. En premier lieu, si c'est la vertu de l'homme que tu souhaites, il est aisé de dire que ceci constitue la vertu d'un homme : être ce qu'il faut être pour gérer les affaires de l'Etat, et dans cette gestion pour faire le bien de ses amis et le mal de ces ennemis , en se gardant soi-même d'avoir, en rien, pareil mal à Subir. Souhaites-tu maintenant la vertu d'une femme ? Il n'est pas difficile d'expliquer que cette dernière a le devoir de bien*

---

<sup>31</sup>Cité par Emile Bréhier, in *Histoire de la philosophie*, Tome I, l'Antiquité et le Moyen-âge, 8<sup>e</sup> édition, Puf paris 1967.

*administrer la maison, en veillant à l'entretien de ce que renferme la maison, en étant soumise aux instructions de son mari. De plus, autre c'est la vertu de l'enfant, selon que c'est une fille ou un garçon, autre est celle de l'homme plus âgé, d'un homme libre si tu veux, d'un esclave si tu préfères.*<sup>32</sup>

Insatisfait de cette réponse du Sophiste, Socrate précise qu'il attend de la définition de la vertu : « *un certain caractère identique, qui est unique* », en vertu duquel s'identifie tout ce qui est vertueux. Ainsi, les Idées dans les dialogues Socratiques ne sont point des réalités transcendantes en soi. Pourquoi donc Platon en fait-il des réalités en soi transcendantes dans le Phédon ? Elles y sont posées à titre d'hypothèses pour résoudre le problème de l'explication physique des choses. Ce procédé par hypothèses est celui qu'utilisent les sciences mathématiques. Platon en donne une définition en ces termes :

*Quand on demande au géomètre à propos d'une surface, par exemple, si tel triangle peut s'inscrire dans tel cercle, il répondra : « je ne sais pas encore si cette surface s'y prête ; mais je crois à propos, pour le déterminer , de raisonner par hypothèses de la manière suivante : si cette surface est telle que le parallélogramme de même surface appliqué d'une droite donnée sort défailant de telle surface, le résultat sera ceci ; sinon il sera cela.*<sup>33</sup>

D'après Emile Bréhier, cette méthode consiste de remonter du conditionné à la condition, en visant avant tout à établir un rapport de conséquence logique entre deux propositions, tout en laissant provisoirement à côté la question de savoir si la condition elle-même est réalisée. Appliqué à l'explication physique des choses, la méthode par hypothèse consiste à supposer qu'il existe des choses intelligibles en soi, et que les choses de notre monde sensible, sans être des réalités en soi, participent aux choses intelligibles en soi. Par participation, on entend ici le rapport par lequel les choses sensibles ont part aux Idées. Ce sont elles qui fondent et donnent sens aux réalités de notre expérience ordinaire. Celles-ci n'ont de sens que par rapport aux Idées qui les fondent. Au-dessus des Idées platoniciennes se trouve le Bien. Avec l'Idée de bien, les Idées Platoniciennes cessent d'être des hypothèses. Elles deviennent des substances éternelles. Ce dernier est défini comme le principe suprême, le divin supérieur à l'existence et à l'essence. Il est défini dans la République comme le : « *Principe universel qui ne supporte plus de condition* »<sup>34</sup>. Dans une image métaphorique, Platon compare la Bien au

---

<sup>32</sup> Platon, Menon ou de la vertu, traduction Léon Robin, Bibliothèque de la pléiade, N.R.F Gallimard.

<sup>33</sup> Loc.cit.

<sup>34</sup> Platon, *la République*, Livre VI, 511 b-511 e.

Soleil qui illumine le monde intelligible. Il est le Principe des Idées ; c'est lui qui répand la lumière de la vérité sur les objets de la connaissance et confère au sujet qui connaît le pouvoir de connaître.

#### **I-1-4- Définition de la science platonicienne**

Pour Platon, la saisie de ces Idées transcendantes se fait sans recours à l'expérience sensible. Celles-ci ne sont visibles qu'à l'« œil de l'âme » et non à l'œil du corps. Elles sont saisies dans une intuition intellectuelle pure qui n'emprunte rien à l'expérience sensible. La science platonicienne est dans cette perspective une affaire de regard de l'esprit, une contemplation, bref une théorie. Platon récuse donc l'expérience dans la saisie intuitive de la réalité.

En clair, la science platonicienne est une contemplation des Formes intelligibles. Pour y parvenir, la méthode expérimentale n'est pas nécessaire. Cette méthode est fondée sur l'observation active des faits, la formulation des hypothèses (explication provisoire des faits constatés). L'expérimentation (vérification expérimentale des hypothèses) et la formulation des lois (elle n'est possible que si l'expérimentation est conforme à l'hypothèse émise au préalable). Pour Platon grâce à l'intuition intellectuelle, la science est possible. La saisie de l'ultime fondement du réel est fondée par l'intuition qui occupe une place importante dans la *République*. En effet, la connaissance intuitive y est placée au sommet de la hiérarchie des modes de connaissances après la connaissance scientifique discursive et la *doxa* (connaissance vulgaire). C'est à cette science dialectique intuitive, métaphysique que s'oppose Emmanuel Kant dans sa théorie de la connaissance.

#### **I-2. La théorie kantienne de la connaissance**

S'il est avéré avec Hegel, dans ses *principes de la philosophie du droit*, que toute philosophie est fille de son temps, la philosophie de la connaissance d'Emmanuel Kant ne saurait être soustraite à cette logique de contextualisation de la pensée. En effet, fortement moulé dans la tradition rationaliste issue de Leibniz et systématisée à son époque par Christian Wolff, puis réveillé de son « sommeil dogmatique »<sup>35</sup> par l'empirisme sceptique de David Hume, le penseur de Königsberg a élaboré une philosophie de la connaissance dans laquelle il stipule que cette dernière n'est relative qu'aux structures a priori de l'esprit humain. En s'inspirant du modèle et des succès des sciences mathématiques et physiques qui

---

<sup>35</sup> Kant dira : « je l'avoue franchement ; ce fut l'avertissement de David Hume qui interrompu d'abord, voilà bien des années, mon sommeil dogmatique ».

s'appuient, toutes, sur des jugements synthétiques *a priori*<sup>36</sup>, Kant montre dans sa *critique de la raison pure* que la connaissance humaine est relative aux intuitions sensibles de l'espace et du temps, et aux catégories pures et aux principes de l'entendement.

### **I-2-1 Les formes a priori de la sensibilité**

Dans la première partie de « *la théorie transcendantale des éléments* »<sup>37</sup>, en occurrence dans « *l'esthétique transcendantale* »<sup>38</sup>, Emmanuel Kant souligne soigneusement que l'espace et le temps constituent des formes *a priori* de notre faculté de sentir et de percevoir. Autrement dit, ce sont des structures *a priori* nécessaires et universelles de notre esprit. Ils représentent le fondement de notre expérience du monde. Etant *a priori*, c'est-à-dire indépendant de l'expérience, l'espace et le temps ne sont ni des concepts tirés de l'expérience, ni des concepts de l'entendement mais plutôt des conditions naturelles et obligées de notre expérience du monde. Ce sont donc des cadres innés, nécessaires et faisant partie de la structure de notre esprit sans eux aucune expérience du monde n'est possible. Ce que dit Kant de l'espace et du temps est fort significatif à ces propos. S'agissant de l'espace Kant écrit :

*L'espace n'est pas un concept empirique, dérivé d'expériences extérieures. En effet, pour que je puisse rapporter certaines sensations à quelque chose d'extérieur à moi ( c'est-à-dire à quelque chose placé dans un autre lieu de l'espace que celui où je me trouve), et, de même, pour que je puisse me représenter les choses comme en dehors et à côté les unes des autres, et par conséquent comme n'étant pas seulement différentes, mais placées en des lieux différents, il faut que la représentation de l'espace existe déjà en moi. (...) L'espace est une représentation nécessaire, a priori, qui sert de fondements à toutes les intuitions extérieures. Il est impossible de se représenter qu'il n'y ait point d'espace, quoiqu'on puisse bien concevoir qu'il ne s'y trouve pas d'objets. Il est donc considéré comme la condition de possibilité des phénomènes, et non pas comme une détermination qui en dépende. (...) L'espace*

---

<sup>36</sup> C'est un jugement dans lequel le prédicat ajoute quelque chose à la compréhension du sujet. Il diffère du jugement analytique où le prédicat est extrait du sujet par une simple analyse.

<sup>37</sup> Elle est considérée comme la partie essentielle de l'ouvrage, la théorie transcendantale des éléments traite des matériaux constitutifs de la connaissance, elle est divisée en deux parties : l'esthétique transcendantale et la logique transcendantale.

<sup>38</sup> Elle est consacrée à l'étude de l'espace comme forme *a priori* de la sensibilité.



*n'est donc pas un concept discursif, ou, comme on dit, un concept universel de rapport de choses en général, mais une intuition pure »<sup>39</sup>.*

De ce qui précède, la nature de l'espace apparaît clairement : il n'est pas un concept dérivé de l'expérience. Il est la condition nécessaire et préalable de toute expérience du monde ; il n'est pas un concept de l'entendement. Autrement dit, il n'est pas du domaine de la mise en forme des intuitions sensibles opérée par l'entendement, entendu ici comme la faculté reliant les sensations entre elles grâce à des catégories pures ; il est donc un cadre *a priori*, une forme faisant partie de la structure de notre esprit tout comme le temps. Pour ce qui est de ce dernier, Kant écrit :

*Le temps n'est pas un concept empirique ou qui dérive de quelque expérience. En effet, la simultanéité ou la succession ne tomberaient pas elles-mêmes sous notre perception si la représentation du temps ne lui servait a priori de fondement. Ce n'est qu'à cette condition que nous pouvons nous représenter une chose comme existant dans le même temps qu'une autre (comme simultanée avec elle) ou dans un autre temps (comme la précédant ou lui succédant). Le temps est une représentation nécessaire qui sert de fondement à toutes les intuitions. On ne saurait supprimer le temps lui-même par rapport aux phénomènes en général, quoique l'on puisse bien les retrancher du temps par la pensée. Le temps est donc a priori. Sans lui, toute réalité des phénomènes est impossible. On peut les supprimer tous, mais lui-même (condition générale de leur possibilité) ne peut être supprimé. (...). Le temps n'est pas un concept discursif, ou, comme on dit, général, mais une forme pure de l'intuition sensible<sup>40</sup>*

Le terme pur appliqué au temps permet de le caractériser comme une structure de l'esprit ne contenant rien qui appartient à l'expérience. Tout comme le temps, il n'est pas un concept de l'entendement (il n'appartient pas au domaine de la mise en forme des intuitions sensibles opérée par l'entendement), mais une intuition pure (c'est-à-dire une représentation *a priori* faisant partie de la structure de notre esprit) nécessaire et universel (se trouvant chez chaque homme quel qu'il soit). Considérer l'espace et le temps comme des formes *a priori* de la sensibilité, c'est affirmer que le divers des phénomènes nous est donné dans l'intuition (sensible) par ces cadres transcendants de l'esprit humain. Ils sont comme des sortes de

---

<sup>39</sup> Kant, *critique de la raison pure*, p.77, Germer Baillièrre (également critique de la raison pure, pp 55 sq., PUF.

<sup>40</sup>Ibid., p.85.

prismes universels à travers lesquels les phénomènes sont réfractés dans notre esprit. Ils ont pour fonction d'organiser l'expérience avant tout travail de l'entendement. Autrement dit, le divers des phénomènes est coordonné dans l'intuition par la forme du phénomène (par l'espace et le temps). Grâce à l'espace et au temps, les objets nous sont apportés de manière sensible. Kant nomme l'acte par lequel les objets nous sont rapportés sensiblement à l'esprit la représentation. La capacité de recevoir les représentations est pour Kant, la première source de la connaissance. Cependant, comme nous l'avons souligné plus haut, la connaissance est aussi relative à l'entendement.

### **I-2-2- la définition de l'entendement**

Dans la seconde partie de « la théorie transcendantale des éléments », en occurrence dans « la logique transcendantale », le penseur de Königsberg affirme que l'entendement est la seconde source de la connaissance. Il est défini comme la faculté permettant de penser les représentations. Il est la faculté reliant les représentations par le truchement des catégories.

#### **a- Définition et caractéristiques des catégories**

Ces dernières renvoient aux instruments de liaison permettant d'unifier le sensible. Ces instruments sont des concepts purs *a priori*. Dans l'« analytique des concepts » Emmanuel Kant affirme qu'il existe douze catégories : Unité, Pluralité, Totalité, Réalité, Négation, Limitation, Inhérence et Subsistance, Causalité et Dépendance, Communauté, Possibilité-impossibilité, Existence-non existence, Nécessité-Contingence. Kant recommande d'envisager ces concepts comme étant absolument *a priori* et nécessairement purs.

#### **b- Le caractère a priori de la causalité**

Pour Kant, le monde de notre expérience est organisé (en ce sens que nous y repérons des régularités). L'expérience elle-même ne peut rendre compte de cette organisation. Le concept cause n'est donc d'origine empirique, c'est un concept *a priori*. C'est dans cette perspective que Kant écrit à propos de la causalité :

*Le concept de cause [...] doit ou bien avoir son fondement tout à fait a priori dans l'entendement ou bien être absolument rejeté comme une pure chimère. En effet, ce concept exige absolument que quelque chose A soit tel qu'une autre chose B s'ensuive nécessairement et suivant une règle absolument universelle (autrement dit suivant les règles valables pour tous les êtres doués de raison). Or des phénomènes*

*peuvent bien présenter des cas d'où l'on peut tirer une règle suivant laquelle quelque chose arrive ordinairement, mais on n'en saurait conclure que la conséquence soit nécessaire. La synthèse de la cause et de l'effet a donc une dignité qu'il est impossible d'exprimer empiriquement : c'est que l'effet ne s'ajoute pas simplement à la cause, mais qu'il est produit par elle et qu'il en dérive. L'universalité absolue de la règle n'est pas non plus une propriété des règles empiriques.*<sup>41</sup>

### **c- L'importance de la causalité en science moderne**

Le principe de causalité est d'une importance capitale pour la science moderne, entendue ici comme :

*L'ensemble des connaissances et des recherches ayant un degré suffisant d'unité, de généralité et susceptible d'amener les hommes qui s'y consacrent à des conclusions concordantes qui ne se résultent ni des conventions arbitraires, ni des goûts ou des intérêts individuels qui leurs sont communs, mais des relations objectives que l'on découvre graduellement et que l'on confirme par les méthodes de vérifications définies*<sup>42</sup>.

La science est l'une des modalités de rapport de l'homme avec la nature. Dans un tel rapport, le principe de causalité permet à la science moderne, qui se veut opératoire, de s'approprier des lois de la nature afin de la modéliser aux fins humaines. Francis Bacon souligne cette importance du déterminisme scientifique en ces termes :

*La science et la puissance humaine se correspondent dans tous les points et vont au même but ; c'est l'ignorance de la cause qui nous prive de l'effet ; car on ne peut vaincre la nature qu'en lui obéissant et ce qui était principe, effet ou cause dans la théorie, devient règle, but ou moyen dans la pratique*<sup>43</sup>.

Le principe du déterminisme permet à la science d'être opératoire ; il lui apporte science et technique, c'est-à-dire le savoir et le savoir-faire. En effet, en rejetant les explications finalistes comme le fait Bacon, en s'intéressant non sur le « pourquoi » des phénomènes, mais plutôt sur le « comment » des phénomènes. La science moderne débouche inexorablement sur la puissance, et toute vraie puissance passe, selon Bacon, par la science : *Tantum passumus*

---

<sup>41</sup> Ibid., p.110.

<sup>42</sup> André Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la philosophie*.

<sup>43</sup> Francis Bacon, *Novum Organum*, in œuvres de Bacon, p.7, Charpentier (également, *Novum organum*, p. 101, collection Epiméthée).

*quantum scimus*. Ceci s'explique du fait qu'une fois qu'un phénomène X est donné, en connaissant son « Pourquoi », c'est-à-dire son mécanisme producteur, nous pouvons le reproduire (s'il nous est bénéfique) ou prévoir des moyens qui l'empêcheront de se reproduire dans l'avenir (s'il nous est nuisible). La relation logique nécessaire des causes et des effets est donc transposable en une relation moyen-fin. C'est dans cette optique qu'Auguste Comte écrit :

*Science, d'où prévoyance ; prévoyance d'où action : telle est la formule très simple qui exprime d'une manière exacte, la relation générale de la science et de l'art, en prenant ces deux expressions dans leur acception totale*<sup>44</sup>.

En somme, la relation invariable des causes et des effets permet la prévision, la maîtrise de la nature et nous permet de réaliser progressivement le vœu de Descartes, celui de devenir « maître et possesseur de la nature »<sup>45</sup>

#### **d- Critique de la causalité**

A l'époque de Kant, le principe de causalité avait été mis en ruine par l'empirisme sceptique de David Hume, Influencé par le scepticisme antique de Sextus Empiricus, (pour ce dernier, la vérité nous échappe en tout) et par John Locke (1632-1704), le penseur d'Edimbourg réduit tout le matériau de la vie psychique aux perceptions. Ce terme désigne chez lui notre rapport matériel intellectuel en général, l'ensemble de tous les phénomènes de l'esprit humain. Ceux-ci sont de deux catégories : les impressions et les Idées. Il écrit à ce sujet : « toutes les perceptions de l'esprit humain se résolvent en deux genres distincts que j'appellerai impressions et Idées »<sup>46</sup>. Par une impression, il entend les perceptions fermes et vives qui s'imposent à l'esprit humain. Il écrit :

*Ces perceptions qui entrent avec le plus de force et de violence, nous pouvons les nommer impressions ; et, sous ce nom, je comprends toutes nos sensations, passions et émotions, considérées lorsqu'elles font leur première apparition dans l'âme*<sup>47</sup>.

Les Idées quant à elles désignent les images et les échos affaiblis des impressions : « par Idées, écrit-il, j'entends les faibles images que laissent les impressions dans la pensée et dans

---

<sup>44</sup> Auguste Comte, Cours de philosophie positive, p. 99, Garnier.

<sup>45</sup> Descartes, discours de la méthode, in œuvres de Descartes, Tome I, F.G. Levrault (également, Discours, p. 127, Vrin).

<sup>46</sup> David Hume, Traité de la nature humaine, p. 9 trad. Ch. Renouvin (également, traité, p. 65, Aubier).

<sup>47</sup> Loc.cit.

*le raisonnement* »<sup>48</sup>. Pour Hume, ces deux catégories de perception entre lesquelles il n'existe pas une différence de nature ont toutes leur origine dans les faits, dans l'expérience. Ainsi tous les éléments de la vie psychique proviennent directement ou indirectement de l'expérience. D'après David Hume, ce sont les impressions qui fournissent le matériau fondamental de la pensée. La vie psychique ne saurait se comprendre autrement qu'en termes d'association, de combinaison d'images et d'Idées grâce à des lois (causalité, ressemblance, contingence) régulant cette association d'images. Ainsi, le principe de causalité n'est qu'une banale association d'Idées engendrées dans notre esprit par l'expérience que nous avons de la régularité de certains phénomènes. Hume écrit :

*Je hasarderai ici une proposition que je crois générale et sans exception ; c'est qu'il n'y a pas un seul cas assignable, ou la connaissance du rapport qui est entre la cause et l'effet puisse être obtenue a priori ; mais qu'au contraire, cette connaissance est uniquement due à l'expérience, qui nous montre certains objets dans une conjonction constante.[...] cette proposition : que ce n'est pas la raison , mais l'expérience qui nous instruit des causes et des effets, est admise sans difficulté, toutes les fois que nous nous souvenons du temps où les objets dont il s'agit nous étaient entièrement inconnus, puisque alors nous nous rappelons nécessairement , l'incapacité totale où nous étions de prédire, à leur première vue, les effets qu'en devaient résulter.*<sup>49</sup>

Pour Hume, la causalité n'est pas *a priori*. Elle n'est non plus nécessaire, mais plutôt une habitude mentale :

*L'Idée de cause et d'effet est dérivée de l'expérience qui, en nous présentant certains objets constamment unis, produit nous en une telle habitude de les envisager dans cette relation, que nous ne pouvons plus sans nous faire sensiblement violence, les envisager dans une autre.*<sup>50</sup>

Le principe de causalité n'est plus alors qu'une nécessité subjective due à l'expérience : «*ou bien, nous n'avons pas d'Idée de la nécessité, ou bien la nécessité n'est que la détermination de la pensée à passer des causes aux effets et des effets aux causes d'après l'expérience de leur union* ». Cette conception de la causalité fut un véritable pied de nez à la science

---

<sup>48</sup> Loc.cit.

<sup>49</sup> Idem. , *Essais philosophiques sur l'entendement*, p.412, Trad., Merian (également *Enquête sur l'entendement humain*, p.28, Aubier).

<sup>50</sup> Idem. , *Traité de la nature humaine*, p. 168, Trad. Ranouvier et pillon (également, *Traité*, p.205, Aubier)

moderne, elle en ébranle le fondement et la prétention à la vérité, objective, sûre et certaine. En effet, la conception humienne de la causalité débouche sur un scepticisme dans lequel toute connaissance dégénère en probabilité. En outre, en réduisant la causalité à une simple opinion subjective, Hume critique vivement le rationalisme dogmatique de la métaphysique du XVIII<sup>e</sup> siècle qui prétendait atteindre la cause ultime de toute réalité par la seule force de la raison. Cette critique fut l'aiguillon qui fit sortir Kant de son « sommeil dogmatique ». Critiquant l'empirisme sceptique de Hume, le penseur Königsberg établira le caractère *a priori* du principe de causalité. La causalité fait donc partie des concepts *a priori* de l'entendement.

### **I-2-3- La nécessité d'un usage empirique des concepts**

Dans l'« *analytique transcendantale* »<sup>51</sup>, Emmanuel Kant affirme que l'entendement ne peut faire qu'un usage empirique des catégories. Ces dernières ne doivent donc être appliquées aux représentations rendues possibles par l'espace et le temps. Kant écrit à ces propos :

*Tout concept exige d'abord la forme logique d'un concept (d'une pensée) en général, et ensuite la possibilité de lui donner un objet auquel il se rapporte. Sans ce dernier, il n'a pas de sens, et il est tout à fait vide de contenu, bien qu'il puisse toujours représenter la fonction logique qui consiste à tirer un concept de certaines données. Or un objet ne peut être à un concept autrement que dans l'intuition (empirique) ; et, si une intuition pure est possible a priori antérieurement à l'objet, cette intuition elle-même ne peut recevoir son objet, et par conséquent une valeur objective, que par l'intuition empirique dont elle est la forme pure. Tous les concepts, et, avec eux, tous les principes, tout à priori qu'ils puissent être, se rapportent donc à des intuitions empiriques, c'est-à-dire aux données d'une expérience possible. Sans cela, il n'ont point de valeur objective (valable pour tout esprit), et ne sont qu'un jeu de l'imagination (activité gratuite de la faculté par laquelle on se représente un objet absent ou inexistant), ou de l'entendement avec leurs propres représentations.*<sup>52</sup>

En outre, Kant affirme que la connaissance ne peut sortir hors des cadres de cette application nécessaire des catégories pures de l'entendement aux intuitions empiriques. Notre connaissance provient donc de deux sources : la sensibilité et l'entendement. Kant l'exprime clairement en ces termes :

---

<sup>51</sup> C'est la première partie de la logique transcendantale.

<sup>52</sup> Kant, *Critique de la raison pure*, p. 307, Germer Baillière (également *Critique de la raison pure*, p. 218, PUF).

*Notre connaissance dérive de deux sources, dont la première est la capacité de recevoir des représentations (la réceptivité des impressions), et la seconde, la faculté de connaître un objet au moyen de ces représentations (la spontanéité<sup>53</sup> des concepts). Par la première, un objet nous est donné. Par la seconde, il est pensé dans son rapport à cette représentation (considéré comme simple détermination de l'esprit). Intuition et concepts, tels sont donc les éléments de toute connaissance, de telle sorte que ni les concepts sans une intuition qui leur correspond de quelque manière, ni l'intuition sans les concepts ne peuvent fournir une connaissance. [...], sans la sensibilité, nul objet ne nous serait donné ; sans l'entendement, nul ne serait pensé. Des pensées sans matière sont vides ; des intuitions sans concepts sont aveugles.<sup>54</sup>*

On aperçoit clairement que pour Kant, toute connaissance suppose des intuitions et concepts, nécessaires et inséparables.

#### **I-2-4-Critique de l'usage transcendantal des catégories**

En affirmant, dans l'« analytique Transcendantale », que l'entendement ne peut faire qu'un usage empirique des catégories, Kant affirme également que l'entendement ne saurait faire un usage transcendantal des catégories. L'usage transcendantal d'une catégorie consiste à l'appliquer à une chose en soi. Kant définit l'usage transcendantal d'une catégorie et le distingue clairement de l'usage empirique d'un concept pur de l'entendement en ces termes :

*L'usage transcendantal d'un concept dans un principe quelconque consiste à le rapporter aux choses en général et en soi (des objets qui nous sont donnés sans aucune intuition, par conséquent, des objets non sensibles tandis l'usage empirique l'applique aux phénomènes, c'est-à-dire à des objets d'une expérience possible.<sup>55</sup>*

De ces lignes, on en retient que l'entendement ne peut faire de tous ces principes qu'un usage empirique et jamais un usage transcendantal.

#### **I-2-5- Les implications épistémologiques de l'usage empirique des concepts.**

Ce nécessaire usage empirique de tous les principes de l'entendement entraîne, comme conséquence, la limitation de notre connaissance aux seuls phénomènes. Par phénomène,

---

<sup>53</sup> Par opposition à la réceptivité, la spontanéité désigne l'activité de l'esprit dans la connaissance, au moyen des catégories. Au sens propre, est spontané ce qui vient de soi. Un acte spontané est donc un acte qui n'est pas le simple effet d'une cause extérieure, mais qui résulte de soi.

<sup>54</sup> Idem. Op.cit. p. 110

<sup>55</sup> Idem. *Critique de la raison pure*, p.318, Quadrige-PUF. P. 217.

Kant entend tout objet d'expérience possible, c'est-à-dire ce que les choses sont pour nous, relativement à notre mode de connaissance. Nous pouvons donc connaître seulement les choses telle qu'elles nous apparaissent, c'est-à-dire les phénomènes. Kant oppose cette notion à celle du Noumène, « *la chose en soi* ». Le noumène peut être entendu en un sens négatif et en un sens positif. En son sens négatif, le noumène renvoie à une chose en tant qu'elle n'est pas objet de notre sensible, en son sens positif, il doit être saisi comme l'objet d'une intuition non sensible, intuition intellectuelle dont nous ne pouvons même pas envisager la possibilité. Kant écrit :

*Si par Noumène, nous entendons une chose en tant qu'elle n'est pas objet de notre intuition sensible, en faisant abstraction de notre manière de percevoir, cette chose est alors un Noumène dans le sens négatif. Mais si nous entendons par là l'objet d'une intuition non sensible, nous admettons un mode particulier d'intuition, à savoir l'intuition intellectuelle<sup>56</sup>, mais qui n'est point le nôtre et donc nous ne pouvons pas même apercevoir la possibilité ; ce serait alors le Noumène dans le sens positif.<sup>57</sup>*

Cependant, puisque nous ne sommes capables de pures intuitions intellectuelles, (mode de connaissance immédiat, non dérivé des cadres de l'espace et le temps), le noumène doit être compris au sens négatif. Kant s'exprime à ces propos :

*La théorie de la sensibilité est donc en même temps celle des phénomènes dans le sens négatif, c'est-à-dire les choses que l'entendement doit concevoir en dehors de ce rapport à notre mode d'intuition, par conséquent comme chose en soi et non plus simplement comme phénomènes<sup>58</sup>*

Pour Kant, les noumènes ne sont pas susceptibles de connaissance réelle puisque nous sommes incapables de pures intuitions (les intuitions intellectuelles) qui les engendreraient immédiatement devant nous. L'usage correcte de l'entendement reste limité aux représentations, aux phénomènes, et non aux Noumènes. Kant écrit :

---

<sup>56</sup> Mode de connaissance immédiat non dérivé de l'expérience sensible.

<sup>57</sup> Idem. *Critique de la raison pure*, p.318, Germer Baillière (également, *Critique de la raison pure*, pp 226 sp. , PUF.

<sup>58</sup> Loc.cit.



*Or comme une telle intuition, je veux dire l'intuition intellectuelle, est tout à fait en dehors de notre faculté de connaître, l'usage des catégories ne peut en aucune façon s'étendre au-delà des bornes des objets de l'expérience.*<sup>59</sup>

En somme, « *l'analytique transcendantale* » établit qu'aucune connaissance véritable ne saurait être constituée dans le mépris et l'abandon total des renseignements que nous fournit notre sensibilité. Ceci admis, Kant va procéder dans la deuxième division de la « *logique transcendantale* » à une critique de la raison métaphysique dans sa prétention naturelle à élaborer la connaissance à partir de ses seules ailes, c'est-à-dire sans l'appui de l'expérience.

### **I-2-6- La critique de la métaphysique**

Il s'agit donc d'une critique de la raison pure.<sup>60</sup> Toutefois, cette critique doit être comprise dans le sens d'un examen concernant l'usage légitime, l'étendu et les limites de la faculté de connaître dans laquelle il ne se retrouve rien qui appartient à l'expérience. Aussi, s'agit-il dans cette partie de nous mettre en garde contre l'illusion transcendantale. Kant écrit : « *la logique transcendantale se contentera (...) de découvrir l'apparence des jugements transcendants et en même temps d'empêcher qu'elle ne nous trompe* »<sup>61</sup>. Mais qu'est-ce que la raison ? Ne se rapportant jamais immédiatement à l'expérience, la raison désigne chez Kant la faculté des principes ramenant à l'unité les règles de l'entendement. Cependant, contrairement à l'entendement qui, de lui-même, opère des synthèses limitées, toujours conditionnées, la raison métaphysique se complait allègrement et dogmatiquement à affranchir les concepts de l'entendement de leur inévitable usage empirique. Témoin de ces propos, cette affirmation de Kant :

*La raison humaine<sup>62</sup> est soumise, dans une partie de ses connaissances, à cette condition singulière qu'elle ne peut éviter certaines questions (au sens fort de recherche du pourquoi, d'examen attentif destiné à dégager une réponse) et qu'elle en est accablée. Elles lui sont suggérées par sa nature même, mais elle ne saurait les résoudre, parce qu'elles dépassent sa portée. Ce n'est pas de sa faute si elle tombe dans cet embarras. Elle part des principes dont l'usage est inévitable dans le cours*

---

<sup>59</sup> Loc.cit.

<sup>60</sup> Il s'agit de la faculté de connaître n'empruntant aucune donnée, aucune information qui appartient à l'expérience sensible

<sup>61</sup> Idem, *critique de la raison pure*, Quadrige-PUF, P.253.

<sup>62</sup> Ici, la faculté de synthèse la plus haute de l'homme, en quête d'un terme absolu inconditionné, faculté dépassant les synthèses limitées opérées par l'entendement.

*de l'expérience, et auxquels cette même expérience donne une garantie suffisante. A l'aide de ces principes, elle s'élève toujours plus haut, vers les conditions plus éloignées*<sup>63</sup>

Mais en s'affranchissant de la « pierre de touche », elle sombre piteusement dans le royaume de l'obscurité et des contradictions. En effet, la recherche de l'inconditionné effectuée par la raison aboutit à la formation des Idées transcendantes (qui apparaissent au-delà de toute expérience possible) donnant lieu à des raisonnements contradictoires et insolubles. La métaphysique se présente dès lors à la conscience de Kant comme : « *le champ de bataille où se livrent les combats sans fin* »<sup>64</sup>. Dans ses *prolégomènes à toute métaphysique qui voudrait se présenter comme science*, Kant fait une saisissante description précédée de formation des Idées transcendantes en ces termes :

*Il n'y a pas de danger que l'entendement, de lui-même, sans y être forcé par des lois étrangères, sorte de ses bornes et s'élançe aussi témérairement dans le champ des purs êtres de pensée. Mais si la raison, qui ne peut être pleinement satisfaite d'aucun usage empirique des règles de l'entendement, usage toujours conditionné, réclame l'achèvement de cette chaîne de condition, alors, l'entendement est poussé hors de sa sphère, en partie pour représenter des objets sensibles dans une série si étendue, qu'aucune expérience ne peut les embrasser, en partie même (afin d'achever la série), pour chercher, tout à fait en dehors d'elle, des Noumènes (objets de la pensée pure, réalités intelligibles), auxquelles la raison puisse rattacher cette chaîne, et par là, en rendre enfin d'un coup de tenue pleinement indépendante des conditions de l'expérience. Telles sont donc ces Idées transcendante*<sup>65</sup>.

## **I-2- 7- le système des Idées transcendantes**

La raison, dans la quête de l'inconditionné, en s'arrachant à l'expérience forme des Idées transcendantes. Kant va construire le système des Idées transcendantes en trois classes les rapportant chacune à un objet de prédilection de la métaphysique. La première classe est celle de l'unité absolue du sujet pensant (l'âme), la seconde est celle de l'unité absolue de la série des conditions du phénomène (le monde dans sa totalité), et, enfin, celle de l'unité absolue de la condition de tous les objets de la pensée en générale (Dieu). A ces

---

<sup>63</sup> Idem, *critique de la raison pure*, P.5, Germer Baillière.

<sup>64</sup> Loc.cit.

<sup>65</sup> Idem, *prolégomènes à toute métaphysique future qui voudrait se présenter comme science*, P.129, Ladrangé (également, *Prolégomènes*, P.112 PUF).

différentes classes correspondent respectivement la psychologie rationnelle, la cosmologie rationnelle et la théologie rationnelle. Kant va construire respectivement les raisonnements dialectiques de la raison pure correspondant à chacune de ces sciences. L'erreur commun de ces raisonnements est la recherche de l'inconditionné à partir des conditions que nous trouvons dans la connaissance. La psychologie rationnelle donne lieu à des paralogismes de la raison pure. Celles-ci désignent les raisonnements qui entretiennent l'illusion d'une connaissance rationnelle de l'âme comme substance. Leur erreur consiste en ceci que : « *l'unité de la conscience qui sert de fondement aux catégories est prise ici pour une intuition du sujet en tant qu'objet et la catégorie de la substance y est appliquée*<sup>66</sup> ». On aura ici présent en mémoire que, pour Kant, le cogito renvoie non pas à une substance (réalité subsistant par elle-même), mais à un pouvoir préalable de synthèse de nos représentations, à la condition de toute pensée. Kant présente son cogito en ce terme :

*Le : je pense doit pouvoir accompagner toute mes représentations ; Car autrement il y aurait en moi quelque chose de représenté qui ne pourrait être pensé, ce qui revient à dire ou que la représentation serait impossible ou du moins qu'elle ne serait rien pour moi. La représentation qui peut être donnée antérieurement à toute pensée se nomme intuition*<sup>67</sup>. (...) *En effet, les représentations diverses, données dans une certaine intuition, ne seraient pas toutes ensemble mes représentations, si toutes ensemble, elles n'appartenaient à une conscience. En tant qu'elles sont mes représentations (bien que je n'en aie pas conscience à ce titre), elles sont nécessairement conforme à la condition qui, seule, leur permet de se réunir, en une conscience générale, puisque autrement, elle ne serait pas pour moi*<sup>68</sup>.

Le cogito comme une substance n'est qu'une illusion, puisque le « sujet transcendantal<sup>69</sup> » n'est que la condition *a priori* des représentations. Cette conception Kantienne est une critique du « cogito » Cartésien. Descartes, en effet, faisait du cogito, une substance pensante radicalement distincte du corps. Cette métaphysique substantialiste sera aussi rejetée par David Hume. Dans son *traité de la nature humaine*, Hume affirme que le « moi », loin d'être une réalité permanente, identique et simple, est plutôt un incessant flux de perceptions provenant de l'expérience :

---

<sup>66</sup> Idem, critique de la raison pure, Quadrige-PUF, P308

<sup>67</sup> Ici, la saisie immédiate et directe d'un objet.

<sup>68</sup> Idem, critique de la raison pure, P.110, PUF.

<sup>69</sup> Ici, la condition nécessaire *a priori* de possibilité de connaissance.

*Pour moi, quand je pénètre le plus intimement dans ce que j'appelle moi-même, je tombe toujours sur une perception particulière ou sur une autre, de chaleur ou du froid, de lumière ou d'ombre, d'amour ou de haine, de douleur ou de plaisir. Je ne parviens jamais à aucun moment à me saisir moi-même sans une perception et je ne peux jamais observer rien d'autre que la perception. Quand mes perceptions sont absentes pour quelque temps, quand je dors profondément, par exemple, je suis, pendant tout ce temps, sans conscience de moi-même et on peut dire à juste titre que je n'existe pas<sup>70</sup>.*

Le moi cartésien n'est donc pour Hume qu'une illusion métaphysique tout comme chez Kant. La psychologie rationnelle comme science de l'âme en tant que substances d'écroule sous le criticisme kantien. Qu'en est-il du statut de la cosmologie rationnelle ? Celle-ci a pour objet d'étude le monde dans sa totalité. Kant va montrer qu'elle ne donne lieu qu'à des antinomies de la raison pure, entendues ici comme des thèses contradictoires s'appuyant toutes sur des arguments solides. Il y a quatre antinomies de la raison qui naissent de quatre : le monde a-t-il un commencement et une limite ? y-a-t-il un Etre nécessaire ? Existent-ils des parties simples dans le monde ? La liberté existe-elle dans le monde ? Kant indique qu'à chacune de ces questions il existe deux propositions opposées une thèse et une antithèse qui s'appuient sur des arguments d'égale solidité (de cosmologie rationnelle n'est donc une science sûre).

En ce qui concerne la théologie rationnelle Kant va critiquer l'argument ontologique et l'argument cosmologique de la preuve de l'existence de Dieu. L'argument ontologique consiste à déduire l'existence de Dieu titre de propriété de son essence présente en moi par l'Idée que j'en aie. La formulation de cet argument remonte à Saint Anselme de Canterbury (1033 -1109) et plus tard, à l'époque moderne chez Descartes : J'ai en moi l'Idée d'un être parfait, d'un être tel que je ne peux rien penser de plus grand que lui, *quo nihil majus cogitari potest*.

Si cet être ne possédait pas l'existence, il ne serait pas le plus grand de tous les être pensables puisque je pourrais bien penser un être qui aurait outre les qualités de l'être en question l'existence et qui, par conséquent, deviendrait cet Etre le plus parfait. Un être parfait à qui manquerait cependant l'existence, ne serait pas l'être le plus parfait. L'Idée de Dieu implique nécessairement son existence Kant va réduire cet argument en poudre. Pour Kant,

---

<sup>70</sup> Hume, *Traité de la nature humaine*, livre I, *L'Entendement* (1739). IV e partie, section VI, Trad. Ph. Saltel et Ph. Baranger, Flammarion, Coll. « GF », 1995, P.342-343.

l'existence ne peut entrer dans la détermination d'un concept au même titre qu'une propriété. On ne saurait donc tirer l'existence de l'essence de parfait. La preuve ontologique de l'existence de Dieu ne repose donc que sur un sophisme. L'argument cosmologique quant à lui se fonde sur le principe de causalité. C'est une preuve *a posteriori*, contrairement à l'argument à l'argument précédent. Il se formule ainsi : puisque tout ce qui existe à une cause, il faut en assigner une à l'univers tout entier qui ne possède en lui-même aucune raison d'exister. Mais puisqu'il faut bien un terme à cette ascension causale, le terme de cette série constitue la cause causante non causée, la cause première de toute chose que nous appelons Dieu. Pour Kant, la faiblesse de cet argument repose en ceci qu'elle suppose comme condition préalable l'existence de Dieu. En effet, il faut au préalable prouver que Dieu existe avant de faire de lui l'architecte du monde. Enfin Kant va critiquer l'argument théologique de la preuve de l'existence de Dieu.

En définitive, « la dialectique transcendantale » ruine la métaphysique dans ses prétentions à atteindre les vérités absolues se situant au-delà de toute expérience sensible possible. La connaissance ne peut sortir des cadres de la sensibilité et de l'entendement. Cette théorie de la connaissance s'oppose au platonisme qui prétendait atteindre des vérités absolues, en l'occurrence, les Idées, sans le secours d'expérience. Chez Platon, seules les intuitions intellectuelles sont capables de saisir les Idées dans leur clarté lumineuse. Kant renverse le platonisme en ceci qu'il limite la connaissance aux seules réalités phénoménales.

## CHAPITRE II : LE RENVERSEMENT HEGELIEN DU PLATONISME

### II-1 : aperçu de l'idéalisme

La philosophie Kantienne de la connaissance procède, comme nous l'avons déjà indiqué, d'un schéma dualiste sujet/objet, phénomène/noumène, et limite l'étendue de notre connaissance aux seules réalités phénoménales. Cependant, cette philosophie de la connaissance sera âprement remise en question par le courant de pensée, principalement allemand, dénommé l'idéalisme dont Hegel (1770-1831) est de loin, semble-t-il, le représentant le plus éminent. En effet, historiquement, l'idéalisme apparaît comme une tentative du dépassement du criticisme Kantien qui assigne les limites infranchissables, à ce que « je puis connaître », qui futilise tout notre savoir pour un horizon d'inconnaissable et dénonce les contradictions insurmontables (les paralogismes et les antinomies de la raison pure) de la raison dans la connaissance de l'absolu. « La chose en soi » absolument inconnaissable de la *critique de la raison pure* de Kant est la cible principale de leur attaque. Elle est dénoncée comme un non-sens, une monstruosité conceptuelle. C'est une notion sans contenu. À cet égard, il ne peut être l'objet, même hors d'atteinte du sujet que nous sommes. Pour ce courant de pensée, la chose en soi n'est rien d'autre que la pensée elle-même qui se pose successivement en tant que sujet et en tant qu'objet par le jeu du mouvement dialectique. Il n'existe plus donc d'un côté l'objet, et de l'autre côté le sujet épistémique. Car seule existe la pensée, son activité, et la conscience qu'elle prend d'elle-même. Derrière le sujet ou hors de sa portée, il n'y a plus rien. L'idéalisme est l'affirmation philosophique de l'idée selon laquelle le sujet est la source de lui et de tout ce qui existe dans le monde. L'idéalisme postkantien est donc un retour à l'ontologie puisque la chose en soi, considérée comme inaccessible par Kant, redevient le centre d'intérêt de leurs préoccupations. C'est dans cette perspective qu'il faudrait situer le système de pensée de Hegel.

### II-2 : l'idéalisme absolu de Hegel

Moulé dans le christianisme, nourri à la serve de la philosophie gréco-latine et témoin des grandes pulsions et soubresauts de son époque, (la révolution française, l'avènement de l'empire napoléonien, les grandes avancées industrielles), Hegel entend être la conscience et la pensée de son temps : « *saisir et comprendre ce qui est, écrit-il, telle est la tâche de la philosophie* ». Sa philosophie se veut en effet celle de l'intelligibilité la plus profonde des choses, des grands mouvements historico-politiques et de l'ensemble des institutions

humaines. Pour y parvenir, Hegel construit une philosophie de la totalité se traduisant par son effort intellectuel de penser le monde et les choses dans leur unité, dans leur réunion, et non dans une relation d'opposition.

### **II-3 : la philosophie comme une totalité, un cercle des cercles**

La philosophie, mieux encore, toute vraie philosophie est, selon lui un système, un cercle des cercles, c'est-à-dire un ensemble complexe de connaissance composant un tout, un ensemble organique de connaissances reliées les unes aux autres par un principe unique unificateur. Afin de présenter le caractère systématique de tout projet philosophique, Hegel écrit : « *La science de l'absolu est nécessairement un système, parce que le Vrai en tant que Vrai concret n'est tel qu'en se développant en lui-même et en gardant dans ces développements son unité ; en d'autres termes, il n'est tel que comme totalité* ». <sup>71</sup> De ce qui précède, on s'aperçoit aisément que Hegel, qui garde la foi en l'intelligible des choses et du monde, ne conçoit la science qu'en termes de savoir absolu manifestant la Totalité. Cette exigence de systématisme est d'ailleurs chez Hegel, ce qui permet de distinguer rigoureusement ce qui est la science philosophique de ce qui ne l'est pas. Hegel écrit à ces propos :

*Une philosophie qui n'est pas un système ne saurait rien avoir de scientifique. Elle exprime bien plutôt une opinion subjective, et son contenu est un contenu contingent. Car un contenu n'est justifié que lorsqu'il est le moment d'un tout. Hors de ce tout, il n'est qu'une hypothèse ou une affirmation subjective. Il y a un grand nombre d'écrits philosophiques qui n'expriment que des opinions et des convictions de ce genre. C'est à tort qu'on considère comme constituant une connaissance systématique, une philosophie qui repose sur un principe limité, et qui se trouve en présence d'un autre principe. La vraie philosophie doit renfermer tous les principes particuliers dans son unité* <sup>72</sup>.

D'après ces lignes, c'est n'est qu'en formant un système que la philosophie accède au véritable statut de science. Hors du système, la philosophie n'est rien d'autre qu'une opinion, c'est-à-dire un ensemble de jugements simplement subjectifs. Cette exigence de systématisme est justifiée par le besoin de se situer au-delà de l'opposition entre la subjectivité et l'objectivité. Hegel écrit :

---

<sup>71</sup> Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, P.39, Vrin (également *logique*, Tome 1, P.201, Germer Baillière).

<sup>72</sup>Loc.cit.

*Quand la puissance d'unification disparaît de la vie des hommes et les oppositions ont perdu de leur rapport vivant, leur action réciproque, et deviennent indépendantes, alors naît le besoin philosophique. En tant que tel, ce besoin est une contingence ; mais dans la scission donnée, il est une tentative nécessaire pour dépasser l'opposition de la subjectivité et de l'objectivité<sup>73</sup>.*

C'est bien le souci de transcender l'opposition, le dualisme sujet/objet, comme chez Kant, qui justifie la nécessité de ne constituer le savoir philosophique qu'en terme de système. Notons au passage que la philosophie systémique sera critiquée par certains philosophes, à l'instar de Sören Kierkegaard (1813-1855) et Friedrich Nietzsche.

### **II-3-1 : la critique kierkegaardienne du système**

Contemporain de Hegel, Kierkegaard oppose à la philosophie abstraite et systématique de ce dernier la réalité de l'existence, entendue comme éclatement et jaillissement irréductible aux concepts.

Pour Kierkegaard, le défaut majeur de l'abstraction, c'est l'exclusion de l'existence concrète du sujet. En effet, l'abstraction consiste à séparer et à isoler une détermination concrète, par l'action de l'esprit. C'est ce que laisse entendre Hegel lorsqu'il écrit :

*L'activité pensante est abstraction dans la mesure où, la raison, en commençant par des intuitions concrètes, ne tient pas compte de l'une des déterminations multiples, en choisit une autre, et lui confère la simple forme de la pensée. Explication. Si je ne tiens compte d'aucune détermination d'un objet, rien ne reste. Si au contraire j'en élimine une et choisit une autre, celle-ci est abstraite. Je connais le Moi seulement dans la mesure où j'exclus de moi-même toutes les déterminations. C'est une méthode négative. Je nie mes déterminations, je me laisse en tant que tel, seul. L'abstraction est l'aspect de l'activité pensante<sup>74</sup>.*

D'après Hegel, l'activité pensante est fondée sur l'abstraction. Ce qui est reproché à l'abstraction Hégélienne, et même à l'abstraction d'une manière générale, c'est la construction rationnelle d'un moi intellectuel et universel coupé de la réalité et des déterminations socio-politiques, culturelles et historiques. C'est ainsi qu'en critiquant le

---

<sup>73</sup> Idem, œuvres de Jeunesse, *Différences des systèmes de Fichte et de Schelling*, in Morceaux choisis, par Lefebvre et Guterman, 1, P.17, Idée, Gallimard.

<sup>74</sup> Idem, *Propédeutique philosophique*, in Morceaux choisis, 1, P.147, Gallimard, 1939.



matérialisme intuitif<sup>75</sup> de Ludwig Feuerbach, Karl Marx (1818-1885) écrit : « *Feuerbach résout l'essence religieuse en l'essence humaine. Mais l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité, elle est l'ensemble des rapports sociaux* ». D'après Marx, l'essence de l'homme se trouve dans les rapports sociaux et non dans l'individu abstrait.

Poursuivant la critique de l'abstraction Hégélienne, Kierkegaard écrit :

*La langue de l'abstraction ne mentionne à vrai dire jamais ce qui constitue la difficulté de l'existence et de l'existant, et elle en donne encore moins l'explication. Justement parce qu'elle est sub specie aeterni, la pensée abstraite ne tient pas compte du concret, de la temporalité, du devenir propre à l'existence et de la misère que connaît l'existant du fait qu'il est une synthèse d'éternel et de temporel, plongée dans l'existence. Si l'on admet maintenant que la pensée abstraite est ce qu'il y a de plus élevé, il en résulte que la science et les penseurs délaissent fièrement l'existence, et qu'il nous laisse à nous autres hommes le pire à digérer<sup>76</sup>.*

D'après ces lignes de Kierkegaard, la pensée abstraite, parce qu'elle se donne sous forme de l'éternel, ignore la temporalité et l'éclatement Constitutifs à l'existence en tant que vécu

---

<sup>75</sup>Le matérialisme dit « intuitif » est une doctrine qui résout l'explication de la totalité du monde par l'existence d'une totalité matérielle. Il diffère du « nouveau matérialisme », celui de Karl Marx. En effet, considérant l'activité pratique concrète de l'homme comme un critère essentiel du vrai, Marx définit le « nouveau matérialisme », comme celui qui veut transformer le monde par la pratique sociale, seul critère du vrai. Ce qui est reproché au matérialisme intuitif, c'est son aspect mécanique, déterministe. En effet, critiquant l'idéalisme absolu de Hegel, Feuerbach affirme que ce ne sont pas les Idées qui mènent le monde. D'après lui, toutes les Idées ne sont que les produits de la conscience humaine qui, loin d'être une faculté intellectuelle autonome, n'est rien d'autre que le produit du cerveau, de la matière. « C'est le phosphore, disait Feuerbach, qui pense en nous ». L'esprit dans cette perspective n'est que le reflet de la condition matérielle qui le produit. Marx reprendra cette critique de Feuerbach en affirmant dans sa contribution à la critique de l'économie politique que : « *Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuelle en General. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être ; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience* ». C'est donc l'existence matérielle qui jette la lumière sur la conscience. Seulement, Marx reproche à Feuerbach de n'avoir pas développé le côté actif de la conscience, son activité sur le réel concret. Ce côté actif a été bien développé par Hegel, qui malheureusement, a méconnu l'activité du réel. C'est donc cette « activité sensible-humaine » que le nouveau matérialisme entend développer. Les X<sup>e</sup> et les XI<sup>e</sup> thèses sur Feuerbach sont explicites à ces propos. Dans sa X<sup>ème</sup> thèse sur Feuerbach, Marx écrit : « *Le point de vue de l'ancien matérialisme est la « société bourgeoise* ». *Le point de vue du nouveau matérialisme, c'est la société humaine, ou l'humanité socialisé* ». Puis dans sa XI<sup>ème</sup> thèse, devenu très célèbre, il écrit : « *les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières ; il s'agit de le transformer* ».

<sup>76</sup> Kierkegaard, Post-scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques, Vol II, P.2, édition de l'Orante

concret et subjectif. L'existence ne saurait donc se plier à l'exigence de la systématique Hégélienne. Kierkegaard s'exprime à cet égard en ces termes :

*Il ne peut y avoir un système de l'existence. Il n'y en a donc pas ? Nullement, la proposition ne le dit pas. La réalité, l'existence même est un système pour Dieu, mais elle ne peut l'être pour un esprit existant. Qui dit système dit monde clos, mais l'existence est justement le contraire. Abstraitement, système et existence ne peuvent se penser ensemble parce que, pour penser l'existence, la pensée systématique doit penser comme supprimée, c'est-à-dire autrement que comme donnée le fait. L'existence sépare les choses et les tient distinctes ; le système les coordonne en un tout fermé<sup>77</sup>.*

De ce qui précède, on en retient que l'existence qui est foncièrement jaillissement et éclatement ne peut être enfermée dans un tout organisé, dans une unité organique. Cette critique de la philosophie systématique sera aussi effectuée par Nietzsche.

### **II-3-2 - La critique nietzschéenne du système**

La critique Nietzschéenne de la métaphysique classique et des catégories logiques et rationnelles ne va pas sans un rejet total de l'Idée d'ordre et d'harmonie en vigueur dans la pensée systématique. D'après Nietzsche, l'ordre et l'harmonie en tant qu'un tout organique ne sont rien d'autre que des illusions et des fantaisies humaines. Il écrit :

*Il y'a des cerveaux systématiques qui tiennent un système d'Idées pour plus vrai s'il se laisse ranger dans des cadres ou des tables de catégories tracés d'avance. Les illusions de ce domaine sont innombrables ; presque tous les grands « systèmes » s'y réfèrent. Mais le préjugé foncier est de croire que l'ordre , la clarté, la méthode doivent tenir à l'être vrai des choses, alors qu'au contraire, le désordre , le chaos, l'imprévu, n'apparaissent que dans un monde faux ou insuffisamment connu – bref sont une erreur ; c'est là un préjugé moral , qui vient de ce que , l'homme sincère, digne de confiance , est un homme d'ordre , de principe et a coutume d'être , somme toute, un être prévisible et pédantesque. Mais il est tout à fait impossible de démontrer que « l'en soi » des choses se comporte selon cette définition du fonctionnaire modelé<sup>78</sup>.*

---

<sup>77</sup>Ibid. P.112.

<sup>78</sup> Nietzsche, La Volonté de Puissance, tome 1, P.89.

D'après cette critique Nietzscheenne, l'ordre c'est-à-dire une disposition rationnelle satisfaisante pour la raison et comme harmonie totale n'est qu'une illusion, un préjugé d'ordre moral. La réalité échappe donc à la pensée systématique. S'il en est ainsi, c'est parce que pour Nietzsche, le langage logique et conceptuel est incapable de saisir et d'épuiser tous les contours du réel. Nietzsche exprime cette impuissance du langage conceptuel et logique en ces termes :

*L'importance du langage pour le développement de la civilisation réside en ce que l'homme a placé là un monde à lui, à côté de l'autre, position qu'il jugeait assez solide pour faire sortir à partir de là le reste du monde de ses fonds et s'en faire le maître. C'est parce que l'homme a cru, durant de long espace de temps aux concepts (notions générales obtenues par abstraction) et aux noms des choses comme à des acternae veritates qu'il s'est donné cet orgueil avec lequel il s'élevait au-dessus de la bête : il pensait réellement avoir dans le langage la connaissance du monde, (...) c'est bien plus tard, de nos jours seulement, que les hommes commencent d'entrevoir qu'ils ont propagé une monstrueuse erreur avec leur croyance aux langages<sup>79</sup>.*

Avec ces deux détours, dans la pensée de Kierkegaard et dans celle de Nietzsche, on se convint aisément à l'Idée qu'historiquement toutes les philosophies ne se sont pas constituées suivant le canevas hégélien du système. Mais pour Hegel, ce n'est qu'en se constituant comme système que la philosophie devient « une affaire sérieuse <sup>80</sup> ». Selon cette formule que nous lui empruntons. D'après Hegel, la philosophie en tant que système est avant tout, un ensemble conceptuel fondé sur l'Idée Absolue.

#### **II-4 : Définition de l'Idée**

Comprise non point comme un produit abstrait de l'entendement, Celle-ci doit être conçue comme une réalité spirituelle supérieure, l'esprit vivant de la réalité, comme l'élément de rigueur qui permet de constituer le savoir scientifique rigoureux, c'est-à-dire un savoir universel valable pour tous. Cette philosophie axée sur le concept rigoureux est une critique implicite de l'irrationalisme romantique qui s'appuie sur l'intuition et le savoir immédiat. La philosophie hégélienne doit donc être appréhendée comme un système, un cercle de cercles dans lequel l'Idée occupe une place centrale. Cette dernière est conçue par Hegel comme la

---

<sup>79</sup> Idem, *Humain trop humain*, P.29. Mercure de France.

<sup>80</sup> Hegel, *phénoménologie de l'Esprit*, Tome I, P.57, Aubier.

forme supérieure de l'Esprit s'extériorisant dans la nature et dans le monde. En effet, l'Idée Hégélienne, loin d'être un simple état de conscience, renvoie à un principe spirituel divin, s'incarnant dans la nature et dans le monde avant de retourner à sa substance pure. Pour Hegel, l'Idée doit s'aliéner, c'est-à-dire s'objectiver dans le réel pour pouvoir prendre conscience de soi. Il s'agit d'une nécessité. L'Idée Hégélienne, c'est la vie impérissable, c'est l'Être. On aura présent à l'esprit que Hegel qui croit à l'intelligibilité profonde du réel et du monde ne conçoit plus la raison comme le « bon sens », c'est-à-dire comme cette faculté naturelle qui nous permet de bien juger et de distinguer le vrai d'avec le faux, mais bien plutôt comme un principe divin immanent au monde et à la nature. Sa philosophie est donc celle de l'immanence absolue, de l'intelligibilité profonde du monde. De cette philosophie de l'immanence, nous pouvons tirer les conséquences suivantes :

- La première est que le réel, l'ensemble des phénomènes qui remplissent l'espace et le temps sont parfaitement intelligible, ont un sens.
- La philosophie n'est pas une activité normative, mais plutôt un effort de systématisation du vécu social, historique et politique de l'humanité.

## **II-5 : Le rôle de la philosophie d' après Hegel**

La tâche essentielle de la philosophie est donc de comprendre ce qui est, de saisir l'intelligibilité la plus profonde du réel, de découvrir le rationnel qui est identique au réel. Hegel indique cette identité du réel et du rationnel et la tâche de la philosophie en ces termes :

*la philosophie, parce qu'elle est la découverte du rationnel (ce qui est conforme à la raison universelle, immanente à la totalité du réel) est aussi, du même coup, la compréhension du présent et du réel, (...) Ce qui est rationnel est réel, et ce qui est réel est rationnel.(...), si (...) l'Idée passe (vulgairement) pour ce qui n'est qu'une Idée ou qu'une représentation dans une pensée quelconque, la philosophie soutient, au contraire qu'il n'y a rien de réel que l'Idée. Il s'agit des lors de reconnaître, sous l'apparence du temporel et du passager, la substance qui est immanente et l'éternel qui est présent, le rationnel est synonyme de l'Idée<sup>81</sup>.*

Hegel est précis : la tâche de la philosophie c'est d'appréhender l'Idée dans le réel.

---

<sup>81</sup> Idem, Principes de la philosophie du droit, PP.54 Sq. Vrin 1978

## II-6- L'idéalisme absolu de Hegel et la fin du Dualisme platonicien.

Nous sommes ici en présence d'un idéalisme absolu puisque tout ce qui existe n'est que manifestation de l'Idée, une objectivation de l'Idée. Chez Hegel, l'Idée universel s'incarnant dans la nature et dans le réel représente au terme du processus l'absolue, c'est-à-dire qui est en soi et par soi. L'Idée absolue est seule l'Être et la vérité, Hegel exprime cet idéalisme absolu en ces termes :

*Tout le reste est erreur trouble, opinion, velléité ; tout le reste est abstraire et passager. Seule l'Idée Absolue est l'Être, seule elle est la Vie impérissable, la Vérité que ce soit telle, toute Vérité. Elle est le seul objet et le seul contenu de la philosophie. Du fait qu'elle est pour ainsi dire, le réceptacle de toutes les déterminations, et que sa nature est telle qu'elle est capable, par auto-détermination et par particularisation, de toujours, revenir à elle-même , elle peut affecter les formes les plus diverses , et l'objet de la philosophie consiste justement à la reconnaître, à la retrouver sous les formes variées. La Nature et l'Esprit, sont en général, les deux modes différents sous lesquels elle se présente, l'art et la religion sont les deux modes sous lesquels elle s'appréhende et se donne un être- là approprié. La philosophie à le même objet et poursuit le même but que l'art et la religion ; mais elle est le moyen le plus élevé d'appréhender l'Idée absolue.<sup>82</sup>*

L'Idée hégélienne, parce qu'elle est capable de se différencier est le fondement de tout ce qui existe. Tout ce qui existe n'est donc rien d'autre que manifestation de l'Idée. L'esprit, dans cette optique est l'Idée universelle, retournant vers son être pure. La Nature quant à elle est l'Idée dans son être autre, puisque l'Idée doit s'extérioriser dans la nature de manière à se conquérir lui-même.

Chez Hegel, l'Idée absolue se déploie dialectiquement dans sa formation et dans son développement. Elle va de la thèse à la synthèse, en passant par l'antithèse. Chaque dépassement doit être compris comme un enrichissement. Le mouvement dialectique est nommé en allemand *aufhebung*, du verbe allemand « *aufheben* » qui signifie à la fois conserver et supprimer. Loin d'être un mouvement de l'anéantissement, la dialectique remplit plutôt une fonction dynamique grâce à laquelle chaque moment doit être conçu comme un enrichissement interne, un dépassement progressif. Dans cette progression dialectique, une importance particulière est accordée à ce que Hegel appelle « le travail du négatif ». Il s'agit

---

<sup>82</sup> Idem, science de la logique, Tome II, p. 549, Aubier.

du processus de différenciation par lequel ce qui était posé se trouve nié, dépassé. Le travail du négatif c'est donc l'âme du mouvement de l'Idée. Voici comment Jacqueline Russ, dans ses *Méthodes en philosophie* le présente :

*Le moment de différenciation au sein de tout processus global : chaque réalité nie, en effet, l'ensemble dans lequel elle s'intègre. Ce qui la meut c'est alors le négatif, le dynamisme par lequel tout être défini repoussé hors de lui-même, rend et dépasse ce qui le constitue. Ainsi, par opposition à l'identité absolue, s'effectue une scission interne où la partie refoule et renie ce qui était auparavant posé. Tel est le moment de la rupture et de la division, où se met en œuvre le puissant labeur du négatif, moment du développement dans lequel ce qui était posé est confronté à son autre, qui le nie. Ainsi, la fleur nie la graine et le milieu qui l'a formé.<sup>83</sup>*

Grâce au travail du négatif, tout est contradictoire. La contradiction devient donc le moteur de la raison dialectique, la « *vie impérissable* ». La raison dialectique s'oppose à la raison logique classique dans laquelle la contradiction était le signe de l'erreur ; parce qu'elle était binaire et intemporelle, elle marginalisait le temps, le devenir et, par conséquent, le progrès. En effet, l'intuition d'une essence éternelle ou la conclusion valide d'une démonstration ne prennent pas, en principe, du temps. Répudiant donc le principe de contradiction. Hegel inscrit la contradiction au cœur même du mouvement de l'Idée universelle. L'Idée n'est donc plus statique, mais procède bien plutôt par contradictions surmontées. La contradiction devient chez Hegel, le moteur du progrès et de l'histoire. Hegel indique cette importance de la dialectique en ces termes :

*On supposera ici comme connu d'après la Logique, la méthode selon laquelle, dans la science, le concept se développe à partir de lui-même, progresse et produit ses déterminations d'une manière immanente, au lieu de s'enrichir par l'affirmation gratuite qu'il y d'autres aspects et par l'application de la catégorie de l'universel à telle matière donnée par ailleurs. Le principe moteur du concept, en tant qu'il n'est pas simplement analyse, mais aussi production des particularités de l'universel, je l'appelle dialectique. Ce n'est pas une dialectique qui dissout, confond, bouleverse un principe ou un objet donné au sentiment, à la conscience immédiate et ne se source que de déduction d'un contraire- en un mot, une dialectique négative comme on le trouve souvent, [...] mais la dialectique supérieur du concept consiste à*

---

<sup>83</sup> Jacqueline Russ, *Les Méthodes en philosophie*.

*produire la détermination , non pas comme une pure limite et un contraire, mais d'en tirer et d'en concevoir le contenu positif et le résultat , puisque c'est par là seulement que la dialectique est développement et progrès immanent . Cette dialectique est par suite, non l'action externe d'un entendement subjectif, mais l'âme propre d'un contenu de pensée qui propage organiquement ses branches et ses fruits.<sup>84</sup>*

## **II-7- Le renversement hégélien du platonisme**

Cet idéalisme absolu que développe Hegel est une philosophie moniste. L'Idée Absolue étant la totalité de la réalité dans toute la richesse de ses déterminations et de ses relations intérieures, alors disparaît le dualisme sujet/objet, idéalité/réalité. L'Idée Absolue est donc l'unité du sujet et de l'objet, du réel et de l'idéal. Cette philosophie moniste est une remise en question du dualisme Platonicien fondé sur la distinction du monde des Idées (monde plus réel que celui des phénomènes), et du monde des apparences.

En somme, le renversement hégélien du platonisme signifie la fin du dualisme fondé sur la distinction entre le monde sensible et le monde intelligible, mais que signifie renverser le Platonisme chez Nietzsche ?

---

<sup>84</sup> Idem, Principes de la philosophie du droit, p. 78, Gallimard.

# CHAPITRE III : LE RENVERSEMENT NIETZSCHEEN DU PLATONISME : L'ABOLITION DU MONDE DES IDEES ET DU MONDE DES APPARENCES

## III-1- La critique nietzschéenne du dualisme métaphysique

Placée dans le carrefour du vitalisme , de l'irrationalisme et de l'évolutionnisme, la pensée de NIETZSCHE , une des plus influente de l' époque contemporaine, se réclame d'être une redoutable croisade contre le dualisme métaphysique, l'affirmation de la primauté de l' instinct sur le raison , la valorisation du corps au détriment de la pensée et , par conséquent , la déconstruction fondamentale des catégories rationnelles et logique de la modernité. En effet, la tâche fondamentale et la vérité de Nietzsche est de déconstruire et de transmuter toutes les valeurs logiques et morales de la Modernité, de déconstruire l'exigence d'idéalité de la Métaphysique classique. L'Idée d'une réalité ultime et stable éclairant le réel apparaît aux vues de Nietzsche comme une fiction et une illusion métaphysique.

Là où la métaphysique plaçait le sens, Nietzsche n'y voit que le vide, le néant. Son dessein le plus profond est de supprimer tous les points de repère et les significations stables traditionnelles afin d'ouvrir la voie à l'anarchie des principes. La dénonciation du nihilisme traditionnel de la métaphysique est exprimée par Nietzsche en ce terme :

*Que signifie le nihilisme ? Que les valeurs supérieures se déprécient. Les fins manquent ; Il n'est pas de réponse à cette question : « à quoi bon ? ». [...] le nihilisme, en tant qu'état psychologique, apparaîtra, premièrement, lorsque nous nous serons efforcés de donner à tout ce qui arrive un « sens » qui ne s'y trouve pas : En sorte que celui qui cherche finit pas perdre courage. Le nihilisme est alors la connaissance du long gaspillage de la force , la torture qui occasionne cet « en vain » , l' incertitude , le manque d'occasion de se refaire de quelque façon que ce soit , de se tranquilliser au sujet de quoi que ce Soit , la honte de soi-même, comme si l' on s' était dupé trop longtemps.<sup>85</sup>*

Avec Nietzsche, les idéaux supérieurs de la métaphysique perdent de leur autorité. Déchus, ils cèdent leur place à de nouvelles valeurs qui nous font respirer un « air des hauteurs, un air mordant », qui nous font vivre « volontairement dans les glaces et sur les Cimes ». Le

---

<sup>85</sup> Nietzsche, *la volonté de puissance*, pp.34-38, Mercure de France (également Gallimard, Tome II, pp. 43-46).



nihilisme n'est donc pas seulement subversif, joyeusement iconoclaste. Il est donc aussi prospectif. Il rejette le dualisme métaphysique dans le but de déterminer une nouvelle conception de la réalité et du vrai. Nietzsche exprime ce rejet du dualisme en ces termes :

*Renversez les idoles (et par « idoles », j'entends tout « idéal »), telle est plutôt mon affaire. Dans la mesure où l'on forgeait de toutes pièces un mensonger « monde idéal », c'est autant de sa valeur, de son sens, de sa véracité que l'on ôtait à la réalité ... « monde vrai » et « monde de l'apparence » Traduisez : monde inventé par le mensonge et réalité ... Le mensonge de l'idéal fut jusqu'ici l'anathème jeté sur la réalité, et l'humanité en est devenue mensongère et fautive (jusque dans ses instincts les plus profonds) au point d'adorer les valeurs inverses de celles qui lui auraient garanti l'épanouissement, l'avenir, le droit éminent à un avenir.<sup>86</sup>*

Nietzsche abolit donc la distinction, l'opposition entre le monde sensible et le monde intelligible. En réalité, Nietzsche a vivement critiqué la position d'un monde vrai, d'un monde idéal se situant au-delà des apparences phénoménales. Les « arrières - monde » ne sont que des illusions. Pour Nietzsche, seul existe notre univers en tant qu'il est volonté de puissance, joie, plénitude et création vitale. La réalité chez Nietzsche se réduit à une volonté de puissance. L'univers n'est donc plus qu'un ensemble de dynamisme universel qui se conserve constant, et dont le flux de forces et de formes revient éternellement sur lui-même. Voici comment Nietzsche décrit l'essence la plus intime de ce qui est :

*Et savez-vous bien ce qu'est « le monde » pour moi ? Voulez-vous que je vous le montre dans mon miroir ? ce monde : un monstre de force, sans commencement ni fin ; une somme fine de force, dure comme l'airain, qui n'augmente ni ne diminue, qui ne s'use pas mais se transforme, dont la totalité est une grandeur invariable, une économie où il n'y a ni dépenses, ni pertes, mais pas d'accroissement non plus ni de recettes ; [...] une mer de forces en tempêtes et en flux perpétuel, éternellement en train de changer, éternellement en train de refluer, avec de gigantesques années au retour régulier, un flux et un reflux de ses formes, allant des plus simples aux complexes, des plus calmes, des plus fixes, de plus froides aux plus ardentes, aux plus violentes, aux plus contradictoires, pour revenir ensuite de la multiplicité à la simplicité, du jeu de contraste au besoin d'harmonie, affirmant encore son être dans cette régularité des cycles et des années, se glorifiant dans la sainteté de ce qui*

---

<sup>86</sup> Nietzsche, *Ecce homo*, avant-propos.

*éternellement doit revenir , comme un devenir qui ne connaît ni satiété , ni dégoût , ni lassitude .*<sup>87</sup>

Cette description du monde est en nette opposition avec les théories distinguant un monde réel et un monde apparent. Bien plus, elle récuse l'histoire en tant que devenir obéissant au progrès. Son univers est un monde dionysiaque<sup>88</sup>.

### **III-2- Origine des arrières mondes d'après Nietzsche**

Nietzsche situe l'origine de ces « fictions » et « illusions métaphysiques » dans le ressentiment, dans la lassitude de vivre, dans l'impuissance des faibles, des « esclaves » et des vaincus de la vie qui ne peuvent supporter l'existence concrète, réelle et créent des valeurs inauthentiques. L'idée d'un monde idéal ne serait plus qu'un refuge imaginaire et fictif dans lequel se consolent les esclaves mus par le ressentiment à l'égard des forts, les « aristocrates ». Le ressentiment occupe une place importante dans l'arsenal conceptuel de Nietzsche. Il renvoie à un sentiment de rancune et d'amertume ressenti par les « faibles » à l'encontre des forts. C'est lui qui explique l'origine des valeurs morales et des « arrières-monde ». Nietzsche précise à ces propos :

*Hélas, mes frères, ce Dieu que j'ai créé était œuvre faite de main humaine et folie humaine, Comme sont tous les dieux. il n'était qu'homme , pauvre fragment d'un homme et d'un « moi » : Il sortit de mes propres cendres et de mon propre brasier , ce fantôme, et vraiment , il ne me vint pas de l' au-delà ![...] maintenant, croire à de pareils fantômes ce serait là pour moi une souffrance et une humiliation. C'est ainsi que je parle aux hallucinés de l'arrière-monde. Souffrance et impuissance, voilà ce qui créa les arrières mondes, et cette courte folie du bonheur que seul connaît celui qui souffre le plus. La fatigue qui, d'un seul bond, veut aller jusqu' à l' extrême, d'un bond mortel, cette fatigue pauvre et ignorante qui ne veut même plus vouloir : C'est elle qui créa les dieux et tous les arrière--monde.*<sup>89</sup>

Dieu et l'au-delà résultent de la souffrance et de l'impuissance des hommes. Ils ne sont que des projections humaines. En définitive,

---

<sup>87</sup> Idem. *La volonté de puissance*, Tome I, p. 216, Gallimard.

<sup>88</sup> Dionysos est le Dieu Grecque de l'ivresse et de l'enthousiasme. L'univers dionysiaque est donc celui du devenir brisant les anciennes structures pour construire perpétuellement de nouvelles formes. Il s'oppose à celui d'Apollon, monde de l'éternité des formes belles, de la mesure, de la soumission à la règle et au concept.

<sup>89</sup> Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 41. Mercure de France.

*C'était le corps désespérant de la terre qui entendait parler les entrailles de l'Être (réalité ultime et stable se situant au-delà des apparences mouvantes, objet d'étude du métaphysicien). [...] mais « l'autre monde » (suprasensible), est bien caché devant les hommes, ce monde diminué et inhumain est un néant céleste ; et le ventre de l'Être ne parle à l'homme, si ce n'est par la voix même de l'homme.<sup>90</sup>*

La déconstruction du platonisme signifie, chez Nietzsche, l'abolition du monde des apparences, le refus des schémas dualistes du platonisme. Cependant elle prend chez Deleuze une signification tout à fait autre que celle Nietzscheenne.

---

<sup>90</sup> Loc.cit.

**DEUXIEME PARTIE : LE RENVERSEMENT  
DELEUZIEN DU PLATONISME**

Trouvant son inspiration dans la formule que l'auteur du *Crépuscule des Idoles* attendait de la philosophie de l'avenir, Gilles Deleuze dans un article paru en 1967 dans la Revue de Métaphysique et de morale puis repris et complété dans *la Logique du sens* (1967) procéda avec acharnement, avec une fureur torrentielle à la déconstruction radicale du Platonisme. Loin de se réduire à un simple lever de bouclier contre le platonisme en tant que système de pensée, la déconstruction deleuzienne du platonisme apparaît à la conscience philosophique comme un véritable coup de massue à l'ontologie substantielle qui jusqu'alors avait dominée et commandée la science et la philosophie depuis Platon jusqu'à Einstein en passant par Descartes. L'originalité de cette déconstruction tient en ceci qu'elle ne concerne plus donc l'abolition du monde des Idées et du monde des apparences comme chez Nietzsche. « Une telle formule dit Deleuze, à l'inconvénient d'être abstraite. Elle laisse dans l'ombre la motivation du platonisme »<sup>91</sup>. Loin d'être un événement nouveau, le renversement Deleuzien du Platonisme ne fait que broder sur les philosophies de la déconstruction qui, sous la bannière de Nietzsche pullulent au XIX<sup>e</sup> siècle avec pour Leitmotiv la pulvérisation radicale, mais pas neutre, de la métaphysique classique traditionnelle, dont l'objet d'étude est l'Être, entendu ici comme la réalité ultime se situant au-delà des apparences phénoménales. S'il est avéré que certaines philosophies ne font qu'amplifier les cadres théoriques de leur époque, la philosophie de Gilles Deleuze ne saurait être soustraite à cette logique de contextualisation de la pensée. En réalité, l'auteur de *l'Anti-Œdipe* (écrit en collaboration avec Félix Guattari) ne fait que prendre acte « du discrédit dans lequel est tombé l'exigence d'idéalité qui commandait la pensée et l'action de l'homme de la tradition humaniste »<sup>92</sup>, pour reprendre cette formule de Jean François Mattei. Renverser le platonisme, d'une manière générale et peu précise encore, doit signifier « traquer » le platonisme comme Platon traque le Sophiste ». Mais de quelle motivation s'agit-il ? Un détour dans l'ontologie platonicienne permet de mieux appréhender cette dernière.

---

<sup>91</sup> Gilles Deleuze, *la Logique du sens*, P. 292, éditions de minuit.

<sup>92</sup> Jean François Mattei, *La puissance du simulacre*, p. 65 édition François bourin

## CHAPITRE IV : L'ONTOLOGIE PLATONICIENNE

La motivation du platonisme que Deleuze se propose est de « traquer » est d'ordre ontologique. Qu'est-ce donc que la réalité pour Platon ? Subordonnant le monde sensible en perpétuel changement à un monde idéal et stable d'essences éternelles ou Idées. Platon identifie la réalité à ces archétypes intelligibles, réalités non perçues et néanmoins plus réelles que les êtres visibles. Elles fondent le réel et lui confère sens. Les Idées sont ce qu'il y a de plus réelles. L'être et la vérité sont identifiés à ces formes essentielles dont les caractéristiques sont l'éternelle présence. En tant qu'essences, les Idées demeurent identiques à elles-mêmes et ignorent le devenir. Le rapport au temps leur est donc étranger. Réalité purement intelligibles, les Idées ne sont visibles qu'à « l'œil de l'âme » et non à travers celui du corps. Dans le livre VI de *la République*, Platon, par l'entremise de Socrate, présente la nature intelligible des Idées en les termes : « *Nous disons que les unes (les choses visibles) sont perçues par la vue et non par la pensée, mais que les Idées sont pensées et ne sont pas vues* »<sup>93</sup>. Elles appartiennent à « *la région supérieure* qui chez Platon commande et domine « *la région inférieure* ». La réalité chez Platon ne se réduit donc pas aux impressions sensibles que nous avons du fait de notre constitution corporelle. Nos impressions sensibles ne nous plonge que l'abîme de l'obscurité et de l'ignorance. Platon affirme à ces propos :

*conçois donc qu' il en est de même à l' égard de l' âme quand elle fixe ses regards sur ce que la vérité et l'être illuminent , elle la comprend , le connaît et montre qu'elle est douée l'intelligence , mais quand elle les portes sur ce qui mêlent d'obscurité ( les impressions sensibles ) sur ce qui naît et périt , sa vue s' émousse , elle n' a plus que d'opinions , passe sans cesse de l' une à l'autre , et semble dépourvue d'intelligence.*<sup>94</sup>

Nous retrouvons ici une intuition de l'éléatisme qui constitue l'une des sources d'influence de Platon.

### IV-1- L'Eléatisme et le concept de l'Un

Le fondateur de ce courant de pensée est Parménide (544 - 450) avant J-C. Dans son poème intitulé *De la Nature*, Parménide affirme que l'Être ne saurait être confondu à la pluralité et à la diversité des êtres sensibles et naturels qui peuplent notre univers. Bien au contraire, il est une réalité totale, sphérique et universelle que seule saisit la raison. Il est donc une réalité purement intelligible et immuable différent de l'objet d'étude des physiciens :

---

<sup>93</sup> Platon, *La République*, Livre vi, 506 c – 507 e, traduction et note par R. Bacou.

<sup>94</sup> Ibid., p 508 b- 509 a

*L'Être est. Et il y a une foule de signes que l'Être est incréé, impérissable, car seul il est complet, immobile et éternel. On ne peut dire qu'il a été ou qu'il sera, puisqu'il est à la fois tout entier dans l'instant présent, un, continu. En effet, quelle naissance lui attribuer ? Comment et par quel moyen justifier son développement ? Je ne te laisserai ni dire, ni penser que c'est par le Non-Être. On ne peut dire ni penser que l'Être n'est pas. Car, s'il venait de rien, quelle nécessité eût provoqué son apparition ou plus tard ou plus tôt ? En effet l'Être n'a ni naissance, ni commencement. Ainsi donc, il est nécessaire qu'il soit absolument ou ne soit pas du tout. [...] l'Être n'est pas non plus divisible, puisqu'il est tout entier identique à lui-même.*<sup>95</sup>

Pour lui, seul l'Être est la vérité, seul il est exprimable. La voie de la vérité consiste à dire qu'il est. L'autre voie, c'est-à-dire celle de l'expérience confuse des sens, est celle de l'erreur. Elle consiste à dire que le Non-Être est. La tradition philosophique opposera cette conception de l'Être à celle d'Héraclite, « l'obscur ». Cette conception de l'Être est aussi considérée comme la naissance du principe d'identité qui structure la pensée jusqu'à nos jours. C'est dans ce sens que J- P. VERNANT écrit :

*Ce changement de vocabulaire traduit l'avènement d'une nouvelle notion d'Être : non plus les choses diverses que saisit l'expérience humaine, mais l'objet intelligible du logos, c'est-à-dire de la raison, s'exprimant à travers le langage, conformément à ses exigences propres de non contradiction. L'abstraction d'un Être purement intelligible, excluant la pluralité, la division, le changement, se constitue en opposition avec le réel sensible et son perpétuel devenir.*<sup>96</sup>

De l'éléatisme Platon retient, en effet, que la vérité ne peut se révéler que dans une vision globale, unitaire de la réalité. Par exemple, de tous les ronds que nous offre notre expérience quotidienne, le platonisme recommande de ne considérer pour vrai et réel que leur circularité. Platon exprime cette philosophie des formes en ces termes :

*Nous disons [...] qu'il y a de multiples choses belles, de multiples choses bonnes, etc. et nous les distinguons dans le discours. [...] Et appelons Beau en soi, Bien en soi et ainsi de suite, l'Être réel de chacune des choses que nous rangeons ensuite sous leur Idée propre, postulant l'unité de cette dernière.*<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> Parménide, De la Nature, in *les penseurs grecs avant Socrate*, pp. 94-95, Garnier-Flammarion.

<sup>96</sup> J-P. VERNANT, Mythe et pensée chez les grecs, pp. 121-122.

<sup>97</sup> Platon, *la République*, Livre VI, 506 c-507 c.

Les choses singulières et multiples se rangent donc sous une Idée unique qui constitue leur vérité. Dans cette perspective, l'acte de philosopher revient à ramener la multiplicité des choses à leur unité : « *une intelligence d'homme doit s'exercer selon ce que l'on appelle Idée, en allant d'une multiplicité de sensations vers une unité dont l'assemblage est acte de réflexion* ». <sup>98</sup>

Avec cette philosophie des Formes, la thèse centrale du platonisme est que la réalité concrète est mathématisable, pensable. L'Être est rationnel, intelligible. C'est l'affirmation d'un Principe rationnel soutenant le réel. Le platonisme devient donc synonyme d'un rationalisme pur qui identifie la véritable réalité à des Idées réglées selon des rapports mathématique, et qui enseigne à déterminer cette réalité par une intuition intellectuelle, dont les sciences astronomiques, arithmétiques, géométriques et musicales constituent la propédeutique. C'est dans ce sens que Jean François Mattei définit le platonisme :

*Dans un premier temps, on peut identifier le platonisme au rationalisme ou, plus exactement, à l'idéalisme mathématique. Le monde ne réduit pas aux impressions sensibles que nous en avons du fait de notre constitution corporelles ; il est constitué de structures intelligibles, qualifiées d'« Idées » ou de « Formes » qui sont appréhendées par l'intelligence au terme d'une recherche dialectique.* <sup>99</sup>

Le réel n'est donc pas privé de structures rationnelles intelligibles qui constituent son fondement. Dans l'histoire des Idées on retrouve cette pensée dans le pythagorisme.

#### **IV-2- Pythagore et l'intuition des nombres**

La destruction de l'école de Milet en 494 affaiblit quelque peu la physique Milésienne au profit des nouvelles formes de Cosmogonies. C'est dans ce climat qu'apparaît le pythagorisme qui fait des nombres la structure intime et profond du réel. Les nombres représentent l'essence des choses. Les pythagoriciens eurent une influence non moins importante sur la formation intellectuelle de Platon. On aura présent à l'esprit que neuf ans après la mort de Socrate qui intervient en 399 Av J.C, Platon entreprit un grand voyage qui le conduisit en Egypte, en Cyrène et en Grande – Grèce où il rencontra les pythagoriciens. L'ontologie platonicienne doit donc beaucoup aux Pythagoriciens. C'est cette ontologie fondée sur des archétypes intelligibles que Deleuze se propose de renverser.

---

<sup>98</sup> Idem, *Phèdre*, p.42, Belles-Lettres.

<sup>99</sup> Jean François Mattei, *La puissance du simulacre*, Edition François Bourrin, p. 14.



## CHAPITRE V : LA MOTIVATION DU PLATONISME D'APRES DELEUZE

L'étude de la dialectique et des mythes platoniciens permet à Deleuze de saisir la motivation du platonisme qui est, selon lui, d'assurer la suprématie et le triomphe des Idées et des « copies – icônes » sur des simulacres.

*La distinction platonicienne se déplace entre deux sortes d'images. Les copies sont possesseurs en second, prétendant bien fondés garantis par la ressemblance, les similaires sont comme les faux prétendants, construit sur une dissimilitude essentiel. [ ... ] , nous pouvons alors mieux définir l'ensemble de la motivation du platonisme : il s'agit de sélectionner les prétendants en distinguant les bonnes et les mauvaises copies ou plutôt les copies toujours bien fondées , et les simulacres , toujours abîmés dans la dissemblance . Il s'agit d'assurer la triomphe des copies sur les simulacres, de les refouler, de les maintenir enchaînés tout au fond, de les empêcher de montrer à la surface et de « s'insinuer partout<sup>100</sup>.*

Le platonisme donc se présente comme un grand figuier étouffant la végétation environnante des simulacres.

La dialectique platonicienne, loin d'être une dialectique de la contradiction ou de la contrariété n'est rien d'autre qu'une dialectique de la rivalité, une « *amphisbetesis* ». Sa fonction est de refouler le simulacre, de le maintenir au fond dans « une caverne au fond de l'océan ». Il en est de même de la méthode de division. D'après Deleuze, elle n'est pas un procédé logique qui permet de déterminer de plus en plus précisément un concept, mais bien plutôt un procédé de « *sélection, entendons par là un procédé de distinction des « copies – icônes » des simulacres.* Deleuze écrit :

*L'essence de la division n'apparaît pas en largeur, dans la détermination des espèces d'un genre, mais en profondeur dans la sélection de la lignée. Trier les prétentions, distinguer les vraies prétendantes des faux.<sup>101</sup>*

Enfin les mythes platoniciens sont considérés comme des récits fondateurs d'un model permettant de refouler les simulacres. Il en est ainsi, par exemple, du mythe de la circulation des âmes du *Phèdre*. Le mythe raconte comment les âmes en accompagnant les dieux du ciel

---

<sup>100</sup> Gilles Deleuze, *La logique du sens*, p. 296, Edition de Minuit

<sup>101</sup> Idem. *Op.cit.* p. 293, Edition de Minuit.

dans leur course circulaire, ont vu dans un lieu suprasensible des Idées. Après leur chute dans les corps, les âmes à qui les circonstances auront permis de mieux les contempler, deviendront des âmes des philosophes capables de vifs souvenirs. Les âmes oublieuses seront celle du commun des mortels et celles des sophistes. L'on aura présent à l'esprit que Platon accorde une place importante à la mémoire dans la République : « *Ainsi, nous n'admettrons jamais une âme oublieuse parmi les âmes propres à la philosophie, car nous voulons que celles-ci soit douées d'une bonne mémoire* ». <sup>102</sup> Dans cette perspective, apprendre est se ressouvenir :

*Cet ( la réflexion) consiste en un ressouvenir des objets que, jadis, notre âme a vus lorsqu'elle s'associait à la promenade d'un dieu, lorsqu'elle regardait de haut tout ce à quoi, dans notre existence , nous attribuons à la réalité, et qu'elle levait la tête vers ce qui est réellement réel.* <sup>103</sup>

En somme le platonisme est pour Deleuze, une philosophie qui consacre la suprématie de l'Idée et « des mages cônes » sur des simulacres. Quel contenu sémantique faut-il mettre sous ces termes. Qu'est-ce que le simulacre ? Qu'est-ce qu'une image-icone ? Un détour dans le Livre VII de la *République* et dans la Théorie de la *mimesis* le livre X du même ouvrage permet d'apporter un éclaircissement à ces termes.

## **V-1- le mythe de la caverne et la notion du simulacre**

### **V-1-1- le mythe de la caverne**

Le mythe de la Caverne, le plus célèbre des écrits allégoriques de Platon, nous présente sous une forme imagée et concrète la conception platonicienne de la vérité. Platon a , en effet , dans le livre VI , souligné qu' au-delà de l'opinion la doxa , il existe le vrai savoir constitué par les sciences mathématiques et la « *connaissance de l' être et de l' intelligible que l' on acquiert par la science dialectique* » <sup>104</sup> . Le mythe de la Caverne illustre concrètement cette théorie. C'est dans ce mythe que nous trouvons la notion de simulacre.

Platon nous présente une demeure souterraine sous de forme de Caverne dont l'entrée ouverte à la lumière s'étend sur toute la longueur de la façade. A l'intérieur de cette Caverne vivent des hommes enchaînés par le cou et par les jambes depuis leur enfance, de telle sorte qu'ils ne bougent de place, ni voir ailleurs que devant eux. Ces hommes ont le dos tourné à

---

<sup>102</sup> Platon, la République, Livre VI, 486 c- 487 b.

<sup>103</sup> Idem, Phèdre, p. 42, Belles-Lettres.

<sup>104</sup> Idem, la République, Livre VI, 511 b- 511 e.

l'entrée ouverte la lumière, et sont forcés par leur condition à ne regarder que l'écran rocheux devant eux. Un feu allumé sur les hauteurs derrière eux apporte un peu de clarté à leur sombre caverne. Entre le feu et les prisonniers un sentier escarpé sur lequel défilent les hommes allant et venant. Ils ignorent ceux qui sont enchaînés. Ils se déplacent derrière un petit mur en portant des objets et des statuettes d'hommes et animaux. Le feu projette leur ombre sur la paroi rocheuse qui réfléchit en même temps que les ombres mouvantes les échos de paroles qu'échangent sur le sentier élevé des hommes. Ces prisonnières sont envoûtés par les ombres qui défilent sur la paroi de la Caverne ou point d'organiser des concours pour honorer et récompenser « celui qui saisit de l'œil le plus vif le passage des ombres » et prédit, grâce à l'habitude, celles à venir. Ces prisonniers n'attribuent de réalités qu'aux ombres des objets fabriqués que la lumière projette sur l'écran devant eux. Ces prisonniers sont notre image, la prison et les ombres projetées sur l'écran de la paroi représentent notre univers, celui auquel nos sens nous ont habitué. Et l'autre monde, au-delà de cette caverne où les hommes sont enchaînés et enfermés figure les réalités intelligibles que le prisonnier ne peut voir immédiatement après sa libération. En effet, Platon nous dit que si l'un des prisonniers est déchaînés et arraché à son illusion, s'il est forcé à se mettre debout et à tourner le cou, à faire ses premières pas et à contempler la Caverne, il serait ébloui et n'arriverait pas à discerner les objets dont il ne voyait auparavant que des reflets. Cependant, même libéré de ses chaînes et promenant son regard sur les objets de la Caverne, le prisonnier n'a pas atteint la connaissance de la réalité. Platon nous dit que ce stade, il voit plus juste parce qu'il est plus près de la réalité et tourné vers les objets plus réels.

Enfin, si on arrache cet homme par-là la force de son autre caverneux, si on le fait gravir la montée rude et escarpée afin qu'il contempler les « véritables objets » Et le « Soleil » lui-même dans son éclat splendide, il serait incapable de voir un seul objet véritable à cause de l'éblouissement de ses yeux par la clarté du « Soleil ». Platon nous dit qu'il aura besoin d'habitude pour voir les objets de la « région supérieure », pour contempler le soleil. S'il veut éviter l'aveuglement il lui faudrait un long apprentissage au terme duquel, il distinguera d'abord nettement les ombres et les reflets, puis les images des hommes et des animaux reflétés sur l'écran rocheux de la Caverne. Ensuite, il fera l'apprentissage des « véritables objets » avant de se risquer, au terme de son apprentissage, à contempler le soleil.

*Il aura, je pense (c'est Glaucon qui parle) besoin d'habitude pour voir les objets, de la région supérieure. D'abord ce seront les ombres ( les similaires ) qu'il distinguera plus facilement , les images des hommes et des autres objets qui se*

*reflètent dans les eaux , ensuite les objets eux même , après cela , il pourra affronter la clarté des astres et la lune , contempler plus facilement pendant la nuit les corps célestes et le ciel lui-même , [ ...] à la fin , [ ... ] ce sera le soleil.<sup>105</sup>*

### **V- 1-2-définition du simulacre**

La problématique centrale du mythe de la Caverne est celle de la connaissance et des degrés d'appréhension de la réalité. Si le processus conduisant à la connaissance des objets dans leurs arrêts précis est structuré en divers strates, c'est parce qu'il existe plusieurs niveaux de réalité qu'il convient de distinguer soigneusement. Selon le degré de clarté et de vérité, on aura au plus bas niveau les ombres et les reflets sans consistances, les simulacres, et au plus haut niveau les Idées dont soleil en est le principe. Entre ces deux, il faut situer la certitude sensible, la *pistis*, et les sciences mathématiques fondées sur le raisonnement discursif. Les simulacres sont donc les ombres, les reflets sans consistance véritables des objets et des hommes qui défilent sur nos écrans. Ce sont les images visuelles des hommes et des animaux dont les prisonniers ne voient que les reflets sur la paroi de la Caverne. Ces simulacres produisent chez les prisonniers des phantasmes. Ces idoles simulacres simulent les objets et les hommes de la caverne aux points de se confondre à eux. Jean François Mattei écrit à ces propos :

*Les ombres, au plus bas degré de la réalité, ont un statut de copies en tant qu'idoles produites sur les surfaces souterraines en activant les phantasmes des prisonniers. Elles sont en effet les projections des objets qui dépassent le mur en arrière de l'écran et que Socrate compare à des marionnettes animés par des hommes invisibles. [...] l'Eikasia de Platon, que je traduits par « simulation » porte sur ces simulacres que sont les idoles.<sup>106</sup>*

### **IV-2- la théorie de l'imitation et la notion des images icônes**

Dans le livre x de la République, Platon exclue l'art imitatif de la cité idéale pour des raisons éthiques (elle égare l'âme de ceux qui n'ont point l'antidote pour s'en prémunir) et des raisons ontologiques. En ce qui concerne ces dernières, les poètes tragiques et les peintres sont condamnés par qu'ils professent un art éloigné de la vérité. Ils perdent le contact avec la réalité, le modèle, parce qu'ils se contentent simplement d'imiter les apparences, au lieu de représenter la réalité :

---

<sup>105</sup> Idem, op.cit. Livre VII, 515 b- 516 b.

<sup>106</sup> Jean François Mattei, la puissance du simulacre, p. 39, Edition François Bourrin.

*L'imitation est donc loin du vrai, et si elle façonne tous les objets, c'est semble-t-il parce qu'elle ne touche qu'à une petite partie de chacun, laquelle n'est d'ailleurs qu'une ombre. Le peintre, dirons-nous par exemple, nous représentera un cordonnier, un charpentier ou tout autre artisan sans avoir aucune connaissance de leur métier; et cependant, s'il est un bon peintre, ayant représenté un charpentier et le montrant de loin, il trompera les enfants et les hommes privés de raison, parce qu'il aura donné à sa peinture l'apparence d'un charpentier véritable<sup>107</sup>.*

L'imitation des apparences est condamnée parce qu'elle éloigne de la vérité de la réalité (ici les archétypes). c'est donc en fonction du concept de vérité c'est-à-dire de conformité à l'Idée que Platon mesure la valeur des productions artistiques. Platon accorde une priorité à l'art canoniquement fixé, c'est-à-dire à l'art obéissant à un ensemble de règle et de critère définissant un modèle de beauté. L'art véritable doit poursuivre la même fin que la connaissance vraie, et non « engendrée d'incertaine et trompeuse apparence qui, au sens ou s'entend « l'imitation par simulacre », rapetissent ce qui est grand, et grandissent ce qui est petit, afin d'induire en erreur notre regard, lui-même imparfait ». <sup>108</sup> Platon distingue par ailleurs l'artisan de l'artiste considéré comme un marchand d'illusions. Les artistes utilisent leur savoirs faire pour fabriquer des objets utiles en s'inspirant du modèle, de l'archétype intelligible que l'artiste échoue à atteindre. Cependant à côté de l'imitation des apparences, il existe la vraie imitation. Celle-ci consiste à produire l'image d'un objet matériel qui n'est lui-même que la copie d'un modèle. Dans la vraie imitation, les copies renvoient à un modèle initial. Jean François Mattei souligne à cet égard :

*Imiter, c'est produire des copies, puis copier de nouvelles copies qui se réfèrent à des réalités antérieures dont l'origine n'est pas une copie, mais un modèle. Toute copie est en effet copie de quelque chose, même si elle est la copie d'une copie précédente qui, à son tour, doit remonter à un modèle à reproduire qui n'est la copie de rien, serait-ce de soi-même<sup>109</sup>.*

C'est dans cette perspective qu'il faut distinguer l'art de l'image qui s'arrime à un modèle, et l'art de l'apparence qui simuler la réalité. Platon compare d'ailleurs la philosophie à poésie

---

<sup>107</sup> Platon, la République, Livre X, 597 d - 598 c.

<sup>108</sup> Erwin Panofsky, Idéa, contribution à l'histoire du concept de l'ancienne théorie de l'art, Trad. H. Joly, Gallimard.

<sup>109</sup> Jean François Mattei, la puissance du simulacre, p. 38, Edition François Bourrin.

supérieure dont le rôle est de produire des images de la réalité, des images-icônes qui s'arriment au modèle. L'art de l'image est l'expression d'un contenu de vérité, de réalité. C'est le rapport à la réalité qui distingue l'art de l'image et la simulation. C'est pourquoi dans sa critique de l'art, Socrate ne s'en prend qu'à la simulation qui produit des mirages de réalité et non à l'art supérieur dont relève le discours du philosophe. La nature iconique de la philosophie est de représenter la réalité. Les copies icônes sont donc des représentations de la réalité, des images du Vrai. C'est ainsi qu'après avoir divisé l'imitation en deux classes distinctes, notamment celle de la *technè eikastikè*, « l'art des icônes », C'est à dire des représentations qui s'alignent par rapport à l'essence, et celle des *technè fantastikè* ( qui ne s'arriment pas au modèle ), Jean François Mattei présente la nature iconique de la philosophie en ces termes :

*Il y a d'un côté une représentation première qui s'aligne par rapport à l'essence et qui se donne comme une manifestation de la vérité. Telle la vraisemblance de la poésie supérieure que Platon identifie à la nature iconique de la philosophie. De l'autre côté, on retrouve une simulation seconde qui copie ses propres productions (les simulacres) sans s'intéresser à leur dérivation par rapport vrai. Tel est le faux semblant de la poésie inférieure que Platon attribue avec ses duplications, à la duplicité de la sophistique.<sup>110</sup>*

---

<sup>110</sup> Ibid. p. 48

## CHAPITRE VI : LA SIGNIFICATION D'ENSEMBLE DU REVERSEMENT DU PLATONISME CHEZ DELEUZE

Le détour dans le mythe de la Caverne et dans la théorie de l'imitation de Platon nous a permis de jeter une lueur de lumière sur les notions d'Idées, de copies-icônes et des simulacres. C'est la supériorité et la suprématie de l'Idée et des images-icônes sur les simulacres que Deleuze veut renverser, déconstruire. Rejetant la structure mimétique contraignante du platonisme, renverser, le platonisme signifie « *faire monter les simulacres, affirmer leur droits entre es icônes ou les copies* ». <sup>111</sup> Il s'agit de déconstruire l'exigence d'idéalité de la métaphysique traditionnelle. C'est le rejet de la représentation, au profit d'un devenir –fou, d'un devenir illimité des simulacres. Aucun modèle ne résiste plus à la puissance du simulacre qui rompt ses chaînes et émerge de l'abîme de l'océan où Platon l'avait enfermé. Ce que rejette Deleuze, ce n'est pas seulement le platonisme en tant système de pensée, mais le domaine de la représentation et son contenu de vérité sur lequel s'est bâti la philosophie depuis Platon.

*Le platonisme fonde ainsi tout le domaine que la philosophie reconnaîtra comme sien : le domaine de la représentation rempli par des copies-icônes et défini non pas dans un rapport extrinsèque à un objet, mais dans un rapport intrinsèque au modèle ou fondement.* <sup>112</sup>

La représentation renvoie à l'acte par lequel l'esprit rend présent à lui la réalité. Les copies-icônes sont les images fidèles de cette réalité ultime et stable se situant au-delà des impressions sensibles. Elles ressemblent au modèle, au fondement « *Qui procède quelque chose en premier, mais qui le donne à participer, qui le donne au prétendant, possesseur en second pour autant qu'il a su traverser l'épreuve du fondement* » <sup>113</sup>. La ressemblance est donc d'ordre intellectuel et noétique :

*Mais la ressemblance ne doit pas s'entendre comme un rapport extérieur : elle va moins d'une chose à une autre que d'une chose à une Idée, puisque c'est l'Idée qui comprend les relations et proportions constitutive de l'essence interne. Intérieure et spirituelle, la ressemblance est la mesure d'une prétention : la copie ne ressemble*

---

<sup>111</sup> Gilles Deleuze, *La logique du sens*, p. 32, Edition de minuit.

<sup>112</sup> Ibid. p. 299.

<sup>113</sup> Ibid. p. 294.

*vraiment à quelque chose que dans la mesure où elle ressemble à l'Idée de la chose.*<sup>114</sup>

L'acte de la déconstruction vise précisément à ébranler ce fondement et, par-là, la représentation. Le triomphe des simulacres est synonyme de fin du fondement et de la représentation. Jean François Mattei saisit la déconstruction comme une critique de l'acte de philosopher même dans sa recherche d'un fondement inébranlable de vérité :

*la nouveauté de notre temps, c'est que les armes de la critique, pour parler avec Marx, ont été portées non sur les philosophies, mais sur l'acte de philosopher lui-même en ce qu'il cherchait ce que Descartes nommait un *fundamentum inconcussum veritatis*, un « fondement inébranlable de la vérité ».*<sup>115</sup>

L'Idée d'une réalité ultime éclairant le réel dans son ensemble doit s'émousser afin que les simulacres émergent librement du fond des Cavernes et des océans. Il n'existe pas une différence de degré entre les images-icônes de la représentation et les simulacres, mais bien plutôt une différence de nature. Le simulacre n'est pas une copie dégradée, il « *recèle une puissance positive qui nie et l'original et la copie* »,<sup>116</sup> le propre de la simulation est d'engloutir tout fondement, de le sacrifier au profit d'un flux kaléidoscopique des ombres et des reflets, des idoles, des simulacres. Et puisqu'il n'y a plus de Modèle, d'archétype intelligible, il n'a plus de représentation et son contenu de vérité. Renverser le platonisme, c'est « *mettre la subversion dans ce monde, « crépuscule des idoles* ». <sup>117</sup> Au lieu et place de la représentation, Deleuze place la simulation qui porte le fondement à son effondrement et à son effacement. Il n'y a donc plus une production de copies – icônes mais la reproduction interrompue des simulacres qui simulent tout, mais ne représentent rien. La puissance du simulacre instaure un « *monde des distributions nomades et des anarchies couronnées. Loin d'être un nouveau fondement, il engloutit, tout fondement, il assure un universel effondrement* ». <sup>118</sup> Le simulacre ne peut plus être considéré comme un faux prétendant, puisqu'il n'existe plus de Modèle, d'archétype à l'aune duquel l'on pourrait juger la prétention du simulacre :

*Mais le faux prétendant ne peut pas être dit faux par rapport à un modèle supposé de vérité, pas plus que la simulation ne peut être dite une apparence, une illusion. La*

---

<sup>114</sup> Ibid. p. 296.

<sup>115</sup> Jean François Mattei, la puissance du simulacre, p.64, Edition François Bourrin.

<sup>116</sup> Gilles Deleuze, la logique du sens, p. 303.

<sup>117</sup> Loc. Cit.

<sup>118</sup> Ibid. p. 304.



*simulation, c'est le phantasme même, c'est à dire l'effet de fonctionnement du simulacre en tant machinerie, machinerie dionysiaque.*<sup>119</sup>

C'est le détrônement de l'ontologie substantielle au profit de l'ontologie virtuelle qui ébranle tout fondement. En tant que machinerie dionysiaque, la simulation n'exprime plus un ordre. L'univers n'est donc un cosmos, un ordre, mais un chaos. Deleuze milite donc pour une conception stochastique de l'univers. C'est-ce qui rapproche la simulation et l'éternel retour de Nietzsche :

*Le secret de l'éternel retour, c'est qu'il n'exprime nullement un ordre qui s'oppose au chaos, et qui le soumette. Au contraire, il n'est pas autre chose que le chaos, la puissance d'affirmer le chaos. [...] à la cohérence de la représentation, l'éternel retour substitut autre chose, sa propre chao – errance.*<sup>120</sup>

Le monde de Deleuze est donc privé de structures rationnelles intelligibles qui se reflètent dans la pensée. Il n'est pas organisé selon des lois rationnelles. Il s'appréhende en refusant la présence et la préséance d'un archétype idéal. Déconstruire le platonisme c'est refuser l'imitation du modèle antique. C'est la libération des phantasmes, ces images privées d'essence et étrangères au modèle qu'elles veulent détruire. En somme, déconstruire le platonisme, c'est déconstruire la représentation et son contenu de vérité. Deleuze trouve dans l'art moderne l'expression manifeste de cette déconstruction.

## **VI- 1- L'art moderne et le triomphe des simulacres**

Deleuze trouve dans l'art moderne l'expression manifeste de la victoire des simulacres sur la représentation et son contenu de vérité. L'art moderne ne viserait plus à nous donner la clé du monde dans lequel nous vivons. La fonction première l'art ne serait plus de nous délivrer un message audible et intelligible à propos du monde et de l'histoire, mais distribuer des images virtuelles, des ombres et des fantômes de réalité qui habitent les écrans de nos télévisions, d'ordinateurs et de tablettes. Notre civilisation est celle de la fascination par des images virtuelles et des mirages de réalité, des ombres qui nous arrachent à la réalité véritable et nous plongent dans un monde de rêve, d'illusions et de phantasmes. L'art moderne est celle de la simulation et de la projection des simulacres sans fondement essentiel. Le monde des simulacres n'exprime nullement un ordre. Images autoréférentielles, excentriques, les simulacres ne renvoient qu'à eux-mêmes. Les simulacres sont « *la puissance d'affirmation,*

---

<sup>119</sup> Ibid. p. 303.

<sup>120</sup> Ibid. p. 305.

*d'affirmation de série toujours hétérogènes* »<sup>121</sup>. L'art moderne ne relèverait plus alors de la sphère de la vraisemblance, mais du non-sens. Avec la déconstruction de la représentation, l'art moderne n'est plus en mesure de refléter le sens du monde. Il n'exprime non plus les aspirations profondes de l'homme. Le monde peut dès lors s'appréhender comme la projection des simulacres et des phantasmes.

**TROISIEME PARTIE : EVALUATION CRITIQUE DE  
LA MODERNITE DELEUZIENNE.**

La déconstruction de la représentation et de son contenu de vérité comporte des enjeux éthiques et politiques inacceptables.

Sur ce plan, le triomphe des simulacres signifie l'abolition radicale du pilier idéologique de la modernité en l'occurrence l'humanisme. En effet, le rejet du fondement au profit des simulacres signifie parallèlement le rejet du modèle d'homme, de tout archétype de l'homme. Les enjeux de la déconstruction apparaissent alors comme une contestation du statut de l'homme en tant que sujet et être raisonnable se déployant dans un contexte nécessairement social. C'est dans le refus de l'anthropologie existentielle. L'idéal humaniste fondé sur la valorisation absolue de l'homme comme être raisonnable perfectible ne serait plus alors qu'une fable. En se débarrassant des idéaux humanistes, la déconstruction de la représentation ouvre alors la voie à des dérives individualistes suicidaires. Il n'y aurait plus alors une commune humanité, mais seulement des individus différents. Nietzsche rejetait déjà les « valeurs grégaires » de la « civilisation du troupeau » au profit de l'individualisme ontologique pour l'auteur du *Gai Savoir*, « *il n'y a pas d'espèces, il n'y a que des individus* »<sup>122</sup>. Le triomphe de l'individualisme signifie aussi l'ébranlement des normes sociales et morales qui constituent le ciment de l'être-ensemble des hommes. Le triomphe des simulacres ouvre donc la voie à des manifestations individualistes qui rendent toute l'existence et cohésion sociale impossible. Lipovetsky exprime ces dérives individualistes de la déconstruction postmoderne de la représentation en ces termes :

*La postmodernité représente le moment historique précis où tous les freins institutionnels qui contrecarraient l'émancipation individuelle s'effritent et disparaissent, donnant lieu à la manifestation de désir singulier, de l'accomplissement individuelle, l'estime de soi. Les grandes structures socialisantes perdent de leur autorité, les grandes idéologies ne sont plus porteuses, les projets historiques ne mobilisent plus, le champ social, n'est plus le prolongement de la sphère privée : l'ère du vide s'est installé, mais sans tragédie, ni apocalypse.*<sup>123</sup>

Saisissant l'humanisme comme la grande synthèse politique et culturelle de l'époque moderne, Nkolo Foe pense que la crise qui l'ébranle, ne vise qu'à instaurer le libre jeu des

---

<sup>122</sup> Nietzsche, la volonté de puissance, p. 72, Gallimard.

<sup>123</sup> Lipovetsky, cité par Nkolo Foe, dans *Le postmodernisme et le nouvel esprit du capitalisme. Sur une philosophie globale d'Empire*.

marchés et le libéralisme économique. Les philosophies de la déconstruction apparaissent donc pour lui comme la logique culturelle du capitalisme avancé :

*Mais, comprendre aujourd'hui les idéologies postmoderne, c'est avant tout, comprendre la logique culturelle du capitalisme avancé ou encore les conséquences culturelles de la globalisation.*<sup>124</sup>

En outre, en dénonçant la représentation, la modernité Deleuzienne valorise le corps et la sensibilité au détriment de la raison et de la pensée logique. L'homme ne serait plus alors qu'une machine désirante. Loin d'être conçu comme un manque, le désir serait plutôt production du réel et de la vie :

*Si le désir produit, il produit du réel. Si le désir est production, il ne peut l'être qu'en réalité, et de réalité. Le désir est cet ensemble de synthèses passives qui machinent les objets partial, les flux et les corps et qui fonctionnent comme des unités de production. Le réel en découle, il est le résultat des synthèses passives du désir comme auto production de l'inconscient.*<sup>125</sup>

Enfin, le triomphe de simulacres implique que le monde actuel n'est susceptible d'aucune amélioration qualitative, d'aucun progrès. En effet, le monde ne peut être qualitativement amélioré que s'il est intelligible au préalable. En réalité, seule la représentation permet de s'appropriier la réalité intelligible du monde et de le mettre à distance afin de l'évaluer qualitativement. En déconstruisant la représentation, la modernité Deleuzienne rend, par conséquent, l'amélioration qualitative du monde impossible. Au regard de ces enjeux, nous pouvons dire que la représentation est nécessaire en philosophie. Le triomphe des simulacres est suicidaire pour l'humanité.

---

<sup>124</sup> Nkolo Foe , Op.cit. p. 29

<sup>125</sup> Gilles Deleuze, L'anti Œdipe, pp. 32-33-34-35.

## **CONCLUSION GENERALE**

Le présent mémoire intitulé le sens de « renversement du platonisme chez GILLES DE LEUZE » s'attèle à déterminer le sens de cette formule chez cet auteur post moderne. Chez lui, celui-ci se veut original par rapport à certains systèmes de pensée opposé à un aspect ou à un autre de la philosophie de Platon. C'est dans l'optique de mettre en exergue cette démarcation que nous avons intitulé la première partie de notre travail « les significations pré-deleuziennes de renversement du platonisme ». Dans cette partie, nous avons présenté le sens que prend cette formule chez Kant, chez Hegel, et enfin chez Nietzsche. En ce qui concerne Kant, nous avons souligné que ce philosophe Allemand s'oppose à Platon en ce sens que sa théorie de la connaissance limite la portée de celle-ci à des réalités phénoménales, et non à des réalités nouménales, les choses en soi. Avec Kant, nous ne pouvons connaître des choses que ce qui nous apparaît et non telles qu'elles sont dans leur être intime. La connaissance est donc relative aux intuitions sensibles de l'espace et du temps (structures innées et universelles de l'esprit humain) et au travail de l'entendement, dont le seul usage empirique des catégories permet de construire des connaissances rationnelles, scientifiques. Kant récuse les intuitions intellectuelles qui chez Platon occupent une place privilégiée dans *La République* et permettent de saisir les Idées dans leurs arêtes précises. Contrairement à Platon pour qui la connaissance était une affaire de saisie purement intellectuelle des Idées sans le secours de l'expérience, Kant souligne la nécessité des intuitions sensibles dans le processus d'élaboration de la connaissance. C'est en ceci qu'il s'oppose à Platon. Quant à Hegel, nous avons souligné que son système de pensée fondé sur l'Idée est une remise en cause du dualisme platonicien. En effet, tandis que Platon distingue d'un côté le monde sensible, et de l'autre côté le monde des Idées éternelles, Hegel affirme que tout ce qui existe n'est que la manifestation de l'Idée qui doit s'objectiver dans le monde, dans les institutions politiques organisées avant de se saisir à la fin comme un Absolu, c'est-à-dire comme ce qui est en soi et par soi. Nietzsche de son côté déconstruit le platonisme en ce sens qu'il abolit la distinction entre le monde des essences et le monde sensible dans le but d'exalter l'univers dionysiaque ce situant par-delà le bien et le mal. Pour Nietzsche, seul existe notre univers sensible qui est mu par la volonté de puissance, cette énergie conquérante et dominatrice qui meut tout sans but dans notre univers selon des cycles éternels. Après cette première partie, nous avons intitulé la seconde « Le renversement deleuzien du platonisme ». Dans cette partie, nous nous sommes efforcés de montrer que chez Deleuze, le sens de « renversement du platonisme » est une déconstruction de l'ontologie substantielle et de la

représentation au profit des images sans consistance que sont les simulacres. Il s'agit pour lui de dissoudre l'ontologie substantielle au profit de l'ontologie virtuelle pour laquelle l'univers est décousu de tout fondement rationnel, de toute idéalité. Renverser le platonisme, pour Deleuze signifie donc l'abolition du monde de la représentation rempli par les images-icônes. Il s'agit d'un parti pris en faveur de la simulation, qui simule tout, comme les sophistes, mais ne représente rien. Enfin, nous avons dans une troisième partie procédé à une évaluation critique de la modernité deleuzienne. Nous y avons souligné la nécessité d'une ontologie substantielle. En effet, le triomphe des simulacres a des conséquences suicidaires pour l'humanité. La déconstruction du platonisme entraîne, par conséquence, la consécration de l'individualisme au dépend de la communauté humaine, au dépend de l'humanité. Par ailleurs, elle ruine la possibilité d'une amélioration qualitative du monde, puisqu'elle ébranle la représentation et son contenu de vérité qui permettent de mettre le monde à distance afin de l'évaluer qualitativement.



# **BIBLIOGRAPHIE**

## **OUVRAGES DE L'AUTEUR**

Gilles, Deleuze, *L'anti Œdipe*, 1972.

Gilles, Deleuze, *logique du sens*, Editions de Minuit, 1967.

Gilles, Deleuze, *la philosophie critique de Kant*, 1963.

Gilles, Deleuze, *Empirisme et Subjectivité*, 1953.

Gilles, Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, 1962.

Gilles, Deleuze, *Différence et Répétition*, 1968.

Gilles, Deleuze, *Cinéma 1-L'Image-Mouvement*, 1983.

Gilles, Deleuze, *cinéma 2- L'Image-Temps*, 1985.

## **COMMENTATEUR**

Jean François Mattei, *La puissance du simulacre*, Edition François Bourrin.

## **AUTRES OUVRAGES**

André Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la philosophie*.

Aristote, *la Métaphysique*, Vrin.

Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, Garnier.

David Hume, *Traité de la nature humaine*, Trad. Ph. Saltel et Ph. Baranger, Flammarion, Coll. « GF », 1995,

David Hume, *Traité de la nature humaine*, trad. Ch. Renouvin

Descartes, *Discours de la méthode*, in œuvres de Descartes, Vrin -

Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Vrin.

Erwin Panofsky, *Idéa, contribution à l'histoire du concept de l'ancienne théorie de l'art*, Trad. H. Joly, Gallimard.

Francis Bacon, *Novum Organum*, in œuvres de Bacon, Charpentier

Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*.

Hegel, *phénoménologie de l'Esprit*, Tome I, Aubier.

Jacqueline Russ, *Les Méthodes en philosophie*.

J-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les grecs*.

Kant, *Critique de la raison pure*, Germer Baillière.

Kierkegaard, *Post-scriptum définitif et non scientifique aux miettes philosophiques*, édition de l'Orante

Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Mercure de France.

Nietzsche, *Ecce homo*.

Nietzsche, *la volonté de puissance*, Gallimard.

Nkolo Foe, *Le postmodernisme et le nouvel esprit du capitalisme. Sur une philosophie globale d'Empire*.

Platon, *Cratyle*, Belles lettres.

Platon, *la République*.

Platon, *Menon ou de la vertu*, traduction Léon Robin, Bibliothèque de la pléiade, N.R.F  
Gallimard.