

**UNIVERSITE DE GALATASARAY  
INSTITUT DE SCIENCES SOCIALES  
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**UNE CRITIQUE DE LA CONCEPTION  
DE L'IDEE CHEZ PLATON ET KANT  
ET UNE PROPOSITION D'UNE IDÉE  
DE LA CIVILISATION**

**THESE DE DOCTORAT**

**Asım Aliş SAĞIROĞLU**

**Directeur de Recherche : Prof. Dr. Kenan GÜRSOY**

**JUILLET 2014**

**T.C.  
GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE BÖLÜMÜ**

**PLATON'UN VE KANT'IN İDEA  
ANLAYIŞLARININ ELEŞTİRİSİ VE  
BİR MEDENİYET İDEASI ÖNERİSİ**

**DOKTORA TEZİ**

**Asım Aliş SAĞIROĞLU**

**Tez Danışmanı : Prof. Dr. Kenan GÜRİSOY**

**TEMMUZ 2014**

## REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier en tout premier lieu M. le Professeur Kenan Gürsoy, d'abord pour avoir accepté de diriger la présente thèse et aussi pour m'avoir offert son amitié, sa disponibilité, son soutien et ses conseils philosophiques sans lesquels les thèmes majeurs présents dans mon travail n'auraient pas vu le jour. Son influence intellectuelle et humaine a été sans mesure. Je dois surtout remercier infiniment M. Le professeur Kenan Gürsoy, de m'avoir inoculé une vision du monde ouverte et tolérante et une idée de sagesse au sens le plus authentique du mot.

Je tiens à remercier aussi M. le Professeur Bekir Karlığa, qui a été mon professeur à la faculté de théologie, d'avoir accepté de faire partie du jury. Ses cours m'ont beaucoup apporté et m'ont guidé vers l'étude des civilisations. Ses ouvrages théoriques m'ont guidé particulièrement dans la phase de la préparation de ma recherche et j'ai pu obtenir à travers ces lectures des informations précieuses et rares.

Je remercie également M. le Professeur Melih Başaran, d'avoir accepté de faire partie du jury et de m'avoir initialement encouragé en tant que mon professeur de faire une lecture critique de Kant. Sa présence en tant que directeur de notre Département de Philosophie de l'Université Galatasaray et son regard équitable, a été un grand soutien et m'a offert un lieu de travail serein, riche de contacts intellectuels.

Je souhaiterais remercier particulièrement Mme. la Professeur Aliye Kovanlıkaya, Vice-doyenne de la Faculté des Sciences et Lettres de l'Université Galatasaray, de m'avoir assisté au cours des plus difficiles moments de mon travail. Sans sa supervision et son soutien, je n'aurais certainement pas la motivation et le courage nécessaires pour finaliser un tel projet. J'adresse toute ma gratitude à son esprit pointu, qui a fortifié ma pensée à travers des nombreuses discussions et permit d'élaborer des idées nouvelles. Aucuns mots ne seraient suffisants pour décrire ma reconnaissance.

Je remercie encore infiniment M. le Professeur Tarık Necati Ilgıçoğlu de m'avoir assisté lors de l'écriture de ma thèse. Ses critiques et suggestions m'ont permis d'améliorer de nombreux passages. Sans son apport lucide et pénétrant, je n'aurais pas pu être averti sur de nombreuses ramifications formelles et mathématiques de mes arguments et procéder à des corrections nécessaires.

Je remercie tous mes collègues et mes amis de la faculté de Philosophie de l'Université de Galatasaray, Türker Armaner, Paul-Albert André Ballanfat, Tülin Bumin, Nami Başer, Ömer Aygün, Atakan Altınörs, Erinç Aslanboğa, Umut Öksüzan, Seçkin Sertdemir, İhsan Hayri Batur, Zübeyde Gaye Çankaya, Alber Erol Nahum, Zeynep Savaşçın et Yusuf Yıldırım.

Grâce à leurs présences et aux discussions que j'ai pu avoir avec eux, ma passion pour la philosophie a été toujours enrichie de nouvelles perspectives et d'horizons.

Mes plus sincères remerciements vont à mes parents, à ma femme et à mes filles. Tout au long de mon parcours, ils m'ont toujours soutenu, encouragé et aidé.

Finalement, mes remerciements les plus profonds vont à mon pays et à ma ville. Je ne serais rien, sans ces lieux magiques.

## AVANT-PROPOS

Dans ce travail, nous faisons une tentative de redéfinir le terme « idée » en vue de l'appliquer comme une « idée de la civilisation ». Cette réévaluation de « l'idée » constitue la partie la plus problématique de notre approche. Les définitions que nous avons adoptées pour ce but sortent du cadre classique et ne correspondent pas nécessairement à un vocabulaire d'une école moderne. Nous voulons demander au lecteur de ne pas les juger hâtivement et de montrer une certaine patience. Si cette approche doit être jugée à la lumière de ce qui a été fait jusqu'à maintenant dans la philosophie, nous pouvons indiquer certaines similarités avec le stoïcisme, et avec la philosophie de *Moheiddine Ibn 'Arabî* et aussi avec la théorie de vérité ontologique de la philosophie scolastique.

Nous devons également signaler notre volonté de nous distancer avec la tradition empirique. Notre « idée » n'a rien de commun avec « l'idée » d'un empirisme. Elle n'est plus un contenu mental et elle est placée à un niveau ontologique différent. Elle peut avoir des traces dans l'esprit, mais son opération n'en dépend pas. Elle dépend surtout de l'activité de l'homme que nous regardons comme quelque chose qui est dans le monde et non dans l'esprit.

Nous devons également préciser que notre approche à la vérité ne dépend plus d'une notion de correspondance. Nous définissons la vérité comme *Héraclite*, comme une procession qui doit emprunter les mêmes voies à la montée et à la descente, dans un sens épistémologique et ontologique.

Notre démarche s'est concentrée initialement sur *Platon* et sur les paradoxes de la participation des choses aux idées. Nous croyons avoir trouvé une solution à ce problème qui a demandé à son tour, de pousser notre réflexion dans des directions peu explorées. De ce fait, nous restons humbles et nous éviterons de qualifier notre travail de révolution copernicienne.

Nous voulons finalement souligner que notre plus grand espoir est d'apprendre des erreurs que les lecteurs ne manqueront pas de relever.

## TABLE DES MATIERES

<b>REMERCIEMENTS</b>	<b>II</b>
<b>AVANT-PROPOS</b>	<b>IV</b>
<b>TABLE DES MATIERES</b>	<b>V</b>
<b>LISTE DES ABBREVIATIONS</b>	<b>X</b>
<b>LISTE DES SYMBOLES</b>	<b>XI</b>
<b>LISTE DES IMAGES</b>	<b>XII</b>
<b>LISTE DES TABLEAUX</b>	<b>XIII</b>
<b>RESUME</b>	<b>XIV</b>
<b>ABSTRACT</b>	<b>XX</b>
<b>ÖZET</b>	<b>XXVI</b>
<b>INTRODUCTION</b>	<b>1</b>
<b>1 – LA NAISSANCE D’UN OUTIL PHILOSOPHIQUE : L’IDEE</b>	<b>6</b>
1.1 - L’IDEE PLATONICIENNE	6
1.1.1 - Le cheval de bois	7
1.1.1.1- Emergence d’ $\text{o}\acute{\upsilon}\sigma\acute{\iota}\alpha$	11
1.1.1.2 - Les difficultés	13
1.1.2 - Emergence du paradoxe de troisième homme	37
1.1.2.1 - La thèse d’Aristote sur l’erreur	41
1.1.3 - Permanence du paradoxe de troisième homme	42
1.1.3.1 - La relation injective comme modèle épistémique	43
1.1.3.2 - Possibles objections à l’injection	44
1.1.3.3 - Réserves et réponses aux objections	46
1.1.4 - Le coût du troisième homme	48
1.1.4.1 - Le Paradoxe devient rouage ontologique	48
1.1.4.2 - L’injection et le problème du devenir et de l’identité	49
1.1.4.3 - La question de la relation du multiple à l’un	51

1.1.4.4 - Hypostases reliées à la nature de la bijection	53
1.1.4.5 - le statut de l'âme (ψυχή)	54
1.1.4.6 - ψυχή défini comme κοινά en διανοεῖν	60
1.2 - EXCES DE HEIDEGGER	64
1.2.1 - Objections à Heidegger	67
1.2.2 - Problèmes de la critique de la théorie de vérité de correspondance	67
<b>2 – UNE NOUVELLE APPROCHE AUX IDEES</b>	<b>71</b>
<b>3 – LES ASPECTS FONDAMENTAUX DE LA PHILOSOPHIE KANTIENNE</b>	<b>83</b>
3.1 - L'ESTHETIQUE TRANSCENDANTALE	83
3.1.1- Les premières étapes	83
3.1.2 - La forme pure	85
3.1.3 - À propos de relations de la forme versus la sensation	86
3. 1.4 - Un changement de paradigme ?	88
3.1.5 - La forme de la sensibilité	89
3.2 - LOGIQUE TRANSCENDANTALE	91
3.3 - DIALECTIQUE TRANSCENDANTALE	93
3.3.1 - Les idées versus les concepts empiriques	93
3.3.2 - La vérité selon Kant	95
3.3.3 - L'approche traditionnelle	95
3.3.4 - Les jugements empiriques kantien	96
3.3.5 - Différences entre la valeur objective et la valeur de vérité	97
3.3.6 - Une théorie de la vérité de cohérence ?	98
3.3.7 - Le problème d'origine	100
3.3.8 - le problème de Gettier	100
3.3.9 - Erreur des jugements chez Kant	103
3.3.10 - Les règles de connexion de toute connaissance dans une expérience	104
3.3.11 - La non-conformité de la nature aux principes	109
3.3.12 - Les limites d'une approche formelle	110
<b>4 - L'IDEE DE LA CIVILISATION</b>	<b>113</b>
4.1 - LE TERME DE LA CIVILISATION	113

4.1.1 - Les origines antiques	113
4.1.2 - Les origines modernes	115
4.1.3 - L'arrière-plan sociopolitique en Europe	116
4.1.4 - L'usage en Empire ottoman	117
4.1.5 - L'arrière-plan en Empire ottoman	118
4.1.6 - L'usage en Allemagne et chez Kant	120
4.2 - IDEE D'UNE HISTOIRE UNIVERSELLE D'UN POINT DE VUE COSMOPOLITIQUE	121
4.2.1 - Présentation de l'œuvre	121
4.2.2 - Première proposition, telos de l'homme.	123
4.2.3 - Deuxième proposition, la raison vue dans l'espèce	125
4.2.4 - Troisième proposition, choix délibéré de la nature	126
4.2.5 - Quatrième proposition, insociable sociabilité des hommes	128
4.2.6 - Cinquième proposition, le droit universel	131
4.2.7 - Sixième proposition, le maître introuvable	134
4.2.8 - Septième proposition, l'insociable socialité des états	139
4.2.8.1 - Les différences de caractère entre les sociétés de nations et sociétés des hommes	140
4.2.8.2 - Finalité totalisante versus finalité du particulier	143
4.2.8.3 - La finalité réelle et la définition de la civilisation	144
4.2.9 - Huitième proposition, le plan caché de la nature	147
4.2.10 - Neuvième proposition, la philosophie comme action morale	150
4.2.11 - La civilisation, en tant qu'une idée de la raison, chose inconnaissable	153
4.3 - DE L'IDEALITE THEOLOGIQUE	156
4.3.1 - De la morale vers la théologie	156
4.3.2 - Théologique politique	157
4.3.3 - Civilisation sur fond de la religion	157
4.3.4 - Sécularisation et la religion	158
4.3.5 - Réenchantement du monde	161
4.4 - PROPOSITION D'UNE THEORIE DES IDEES	162
4.4.1 - Une possible réponse à l'impasse parménidéen.	163



4.4.2 - Paraclet, la colombe, comme métaphore d'une solution	164
4.4.3 - Changement de paradigme : la cage, en tant que connaissance même	165
4.4.4 - L'application dès ces résultats à la théorie des idées	166
4.4.5 - L'idée en tant que substance location et l'idée de la civilisation	168
4.4.6 - Qu'est-ce que c'est de penser ?	170
4.4.7 - De l'objet et du sujet	171
4.4.8 - De l'infinité.	173
4.4.9 - La séparation philosophique chrétienne entre fini et l'infini	174
4.4.10 - Les mots interprétés comme des objets concrets	178
4.4.11 - Le langage comme un médium intersubjectif	180
4.4.12 - La possibilité de la modification des idées.	182
4.4.13 - Possibles directions	184
4.5 - DE LA BEAUTE ET DE LA FINALITE COMME PRINCIPES DE LA COHESION	185
4.5.1- L'intégration des parties théoriques et pratiques de la philosophie kantienne	185
4.5.2 - Des jugements réfléchissants	186
4.5.3 - L'idée de la civilisation comme une idée esthétique et téléologique	188
4.5.4 - Acte esthétique de la civilisation	189
4.5.5 - Des décisions en tant que jugements	195
<b>5 - CIVILISATION COMME UNE VISION ESTHETIQUE ET MORALE</b>	197
5.1 - LES ETAPES PRELIMINAIRES	197
5.2 - LA CIVILISATION COMME UNE IDEE EN CONNEXION DES JUGEMENTS REFLECHISSANTS	198
5.3 - LA CIVILISATION, COMME UNE IDEE HUMAINE ULTIME	201
5.4 - RECAPITULATIONS	203
<b>6 – CONCLUSION</b>	210
<b>POST-SCRIPTUM</b>	220

<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	221
<b>CURRICULUM VITAE</b>	238

## **LISTE DES ABBREVIATIONS**

ADN : L'acide désoxyribonucléique

**LISTE DES SYMBOLES**

$\sim$  : La négation

$\rightarrow$  : L'implication

**LISTE DES IMAGES**

Image 1 : Le diagramme des relations.....	36
Image 2 : Le schéma de la double interprétation.....	79
Image 3 : Le schéma de la vérité nécessaire.....	80
Image 4 : Le schéma des conditions du rejet de la vérité nécessaire.....	81
Image 5 : L'image du dictionnaire de Mallouf.....	118

**LISTE DES TABLEAUX**

Tableau 1.1 : Le tableau des valeurs de la logique quaternaire I.....27

Tableau 1.2 : Le tableau des valeurs de la logique quaternaire II.....28

## RESUME

Dans notre thèse, nous étudions les philosophies de *Platon* et de *Kant* avec une approche centrée sur le problème des idées. En partant de cette lecture, nous proposons notre propre concept d'idée qui sera, nous espérons, en mesure d'éviter certains paradoxes et difficultés que nos analyses sur *Platon* et *Kant*, mettent en évidence. Ensuite, nous discutons « notre idée de la civilisation » avec multiples références à l'idée de la civilisation kantienne, pour mettre en œuvre les résultats obtenus et rendre plus claire notre proposition dans un champ d'application. Notre choix d'ancrer les dernières parties de notre thèse sur « l'idée » de la civilisation plutôt que « l'idée du bien » ou « l'idée du beau » est motivé par les possibilités d'avancer notre étude dans un contexte réel et historique.

Dans ce sens, notre proposition d'un nouveau concept de « l'idée de la civilisation » a une utilité heuristique et permet de formuler une notion de la civilisation en présentant des perspectives nouvelles. Il faut également noter que notre traitement de « l'idée » de la civilisation diffère des versions platonicienne et kantienne tout en restant éclairé par les travaux de ces deux philosophes et présente une certaine continuité avec leur pensée.

Dans la première partie de notre thèse qui est consacrée aux idées platoniciennes, notre étude se centre de préférence sur le dialogue *Théétète* de *Platon*. Nous analysons d'abord le développement de l'argument qui établit l'âme comme une entité non-corporelle : les données des sens provenant des organes de sens doivent être analysées par un organe non-corporel, car les cinq sens n'ont pas de connexions internes. L'oreille ne voit pas et l'œil n'entend pas. Les organes des sens sont isolés les uns des autres. En se reliant uniquement aux données sensibles, on ne peut pas établir l'unité de l'homme. *Platon* compare cette situation à un cheval de bois remplie des guerriers. L'homme peut gagner seulement son identité unitaire par une autre chose qui devrait avoir accès aux cinq sens simultanément. Dans le parcours du dialogue, le jeune *Théétète* proposera la langue pour remplir cette fonction. Aussitôt avec l'aide de Socrate l'âme sera élue comme une meilleure alternative pour remplir la tâche d'unification des données de sens. L'âme décide également à propos de la différence et ressemblance des données de sens et remplit une fonction de juge. Elle les compare et évalue la pluralité des sensations et finalement affirme l'être (*οὐσία*) à partir d'eux, en utilisant les notions comme l'identité, la différence, l'unité, le beau, le laid, le bien et le mal. L'intérêt de ce passage du dialogue est immense, car on voit explicitement la participation des choses aux idées sensibles. Ceci n'est possible que par le truchement de l'activité de l'âme. Cette activité épistémique, génératrice de la connaissance doit suivre (dans le sens inverse) les mêmes voies de la création ontologique pour atteindre à la vérité. Pourtant, cette activité est sujette aux erreurs. L'âme peut mal juger la participation des choses sensibles aux idées et se tromper sur l'identité d'un être (*οὐσία*).

Nous utilisons les passages de *Théétète* concernant le traitement de l'erreur, pour mieux élucider les problèmes liés à la participation des choses aux idées sensibles. Par la même occasion, nous formulons une approche différente à l'erreur, qui nous servira de référence ensuite pour notre proposition concernant l'idée, en évitant les apories de la version platonicienne. Une courte introduction du problème et de notre solution est nécessaire pour mieux présenter notre travail.

*Platon* discute deux exemples pour illustrer le cas de l'erreur : l'analogie de la cire et l'analogie de la cage d'oiseau. Dans les deux cas, le problème de l'erreur reste inexpliqué et les analogies s'effondrent, car une impasse de type de *troisième homme* est rencontrée. Par exemple, si on compare les connaissances préalablement obtenues, aux oiseaux enfermés dans une cage, l'erreur consiste à retirer le mauvais oiseau de la cage, i.e. de retirer une connaissance non appropriée à la situation présente. Pourtant pour identifier le bon oiseau, nous avons encore besoin d'une connaissance qui doit assurer que l'identité de l'oiseau est bien discernée. Comme l'analogie est imaginée pour expliquer la bonne connaissance versus la mauvaise, le fait d'avoir encore besoin d'une connaissance (choisir le bon oiseau, pour réussir notre quête) crée une pétition de principe, i. e. on retombe dans le troisième homme.

A partir de cette difficulté nous avons cherché une solution au problème du troisième homme et nous l'avons trouvé sous la forme d'un glissement de la définition de la bonne connaissance. La connaissance est cette fois symbolisée non par l'oiseau, mais par la cage. Les oiseaux à leur tour deviennent les choses sensibles réunies sous l'emprise de la connaissance (cage). Le fait même qu'une cage d'une certaine dimension ne peut contenir que des espèces d'oiseaux de tailles similaires, permet de grouper une espèce d'oiseau à l'aide de notre connaissance-cage.

Cette reformulation permet en outre de traiter le problème d'erreur avec un succès raisonnable, car le système de connaissance-cage ne peut pas en effet, bien discerner les oiseaux de la même taille appartenant aux espèces différentes. De cette particularité survient l'explication de la possibilité l'erreur. Pour un meilleur rendement épistémique, on doit régler mieux les dimensions de la cage aux critères de sélections désirées. Cette approche a aussi l'avantage de garantir un statut de substance à l'idée, car la cage, symbolisant l'idée, est une substance individuelle (*οὐσία*) selon notre considération.

Nous soulignons également que la cage, même en symbolisant un principe intelligible, est une chose corporelle, donc elle est une chose sensible, vue d'un angle différent. Ce qui est invisible dans la cage, c'est son utilisation comme un principe intelligible. Du moment qu'on l'utilise pour différencier une espèce d'oiseau, elle devient transparente et invisible à la vision et ne peut montrer que les oiseaux. Elle devient une mesure qui mesure seulement une autre chose qu'elle-même. En somme, la cage dans cette utilisation ne peut pas se définir elle-même, mais peut aider à définir un groupe d'oiseaux.

Ce résultat nous sert de modèle tout le long de notre thèse et notre approche au traitement des idées et des concepts de *Kant* est influencée par cette découverte. Par cette raison, nous accordons une attention particulière au



problème d'erreur concernant les jugements dans la *Critique de la raison pure* et dans *Les Prolegomènes*. Selon notre analyse de ces textes, *Kant vérifie* la véracité d'un jugement empirique d'expérience à partir des « règles » qui déterminent la connexion des représentations dans le concept d'un objet en tant qu'elles peuvent coexister ou non dans une expérience. Nous constatons que cette solution est sujette aux mêmes dilemmes rencontrés par *Platon* dans son traitement d'erreur. Pour « vérifier » que les connexions peuvent coexister dans une expérience et ainsi garantir la vérité d'un jugement empirique, nous avons besoin d'autres règles de connexions des représentations et *ad infinitum* (troisième homme). Le problème est à propos d'un jugement d'expérience. Il concerne les relations entre les concepts et les intuitions.

Ce problème présente une certaine continuité avec notre discussion des idées platoniques, car l'usage de terme de « concept » kantien couvre, ce que *Platon* appelle l'idée d'une table ou d'un cheval. *Kant* limite l'usage du mot « d'idée » à un autre groupe de termes qu'il appelle les idées de la raison. Nous prenons le soin d'analyser leurs statuts séparément dans la section consacrée à la *Critique de la faculté de juger* et nous constatons que puisque les idées de la raison ne correspondent nullement aux intuitions selon la définition de *Kant*, ils deviennent des idéalités non connaissables. Chez *Kant*, la connaissance n'est possible que lorsque les concepts se réfèrent à des intuitions correspondantes. Ce fait même devient central pour notre critique, car *Kant pense* les idées de la raison comme des fils conducteurs et comme des guides. Cette fonction de guide ne peut pas être réalisée si les idées restent non connaissables car ce qu'on ne connaît pas, ne peut pas nous guider.

Si on repense l'idée de la civilisation sous l'angle de notre critique, on aperçoit mieux l'importance du problème car une idée de la civilisation n'est rien, si elle ne peut pas façonner la création des normes éthiques, juridiques et culturelles. Elle ne peut pas être un fil conducteur aux services des futures générations, si elle reste une non connaissable.

Après avoir analysé les origines étymologiques et historiques du mot civilisation dans les contextes Ottoman et Européen, nous présentons une lecture détaillée de *l'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, pour illustrer le statut de fil conducteur que *Kant* assigne à l'idée de la civilisation.

Nous proposons notre reformulation de « l'idée » discutée dans le chapitre réservé à *Platon*, comme une solution au problème du statut non-connaissable des idées de la raison et nous offrons une interprétation de l'idée de la civilisation avec l'aide de ces résultats dans les dernières sections de notre thèse.

Notre approche concernant les idées consiste en effet en une autre manière de classifier le multiple sous des concepts. Nous assumons que l'homme peut reconnaître les singuliers (*singulares*) et leurs comportements (leurs interactions) au niveau d'une vision animale sans reconnaître pour autant aucune qualité à ces singuliers ni à leurs comportements en avance. Ces singuliers sont pensables comme des substances, car ils sont dénudés de toutes qualités quand ils ne sont captés que par la vision animale. Le fait de classifier un groupe de singuliers sous un autre unique et distinct singulier équivaut à

une opération d'abstraction. Pour les classer, nous devons observer leurs comportements et découvrir un singulier qui exhibe une interaction avec les autres d'une manière distincte. Notre analogie de la cage d'oiseau opère de la même façon. La cage montre les oiseaux d'une façon toute différente que les oiseaux en eux-mêmes peuvent se montrer. Découvrir une interaction de cette cage avec les oiseaux revient à reconnaître finalement certains singuliers comme des oiseaux.

Il faut remarquer que nous ne pouvons jamais reconnaître les oiseaux en observant uniquement les oiseaux. Le fait d'être un oiseau devient le fait de se prêter à cette interaction. Cette observation élève notre singulier (la cage), qui sert à référencer les autres singuliers (les oiseaux), à un niveau d'universel. En d'autres mots, nous pouvons l'utiliser (la cage) comme une mesure pour classer un autre groupe de singuliers. Les singuliers référencés, à leur tour s'élèvent au statut des particuliers. À partir de cette opération nous commençons à reconnaître des qualités aux singuliers car nous les considérons désormais comme des particuliers et la manière dont nous avons fait la sélection devient la définition même de cette qualité. Nous pouvons reconnaître des qualités pour ces singuliers (devenus des particuliers) car nous avons déjà observé une interaction ou un comportement différent de ce groupe avec un autre singulier (la cage).

Une particularité de cette approche est le fait suivant : On ne peut jamais utiliser un singulier ayant le même comportement avec les autres, pour référencer ce groupe. Assumer que ceci est faisable, équivaut à assumer qu'on peut reconnaître par avance un groupe ou une classe, uniquement à partir des membres de cette classe. Précisément sous notre hypothèse, c'est un cas impossible. Dans un univers dont tous les singuliers se comportent de la même façon, on ne peut rien reconnaître. On ne peut rien référencer.

De ce fait, on ne peut pas non plus référencer tous les singuliers dans un univers donné car nous aurions besoin d'un autre singulier externe à cet univers.

Le singulier (la cage) qui deviendra notre universel ou idée peut être vu comme un particulier ou un objet si on procède de la même façon mais à un niveau supérieur. Il suffit de trouver un autre singulier qui exhibe des interactions avec la cage. Ainsi nous pouvons regrouper les singuliers cette fois comme des cages. Cette opération de classement a le même sens que d'identifier un objet. Rappelons-nous que cette opération de classement n'est réalisable qu'à partir des comportements et des intersections auxquelles nous accédons au niveau d'une vision animale. Mais une fois que nous captions ce genre d'interactions notre vision s'élève aussi à un autre niveau. Elle devient intellectuelle. Ceci est synonyme de notre capacité de voir les singuliers comme des ensembles ordonnés.

Selon notre modèle ce classement peut contenir des imprécisions et donner naissance dans des cas bien définis aux identifications erronées. Si la cage choisie est trop large elle va capter plus d'une espèce d'oiseaux. Dans ce cas nous avons la possibilité de jouer avec la taille de la cage et augmenter la précision épistémologique. Si nous ne faisons pas des recherches dans cette

direction nous resterons ignorants concernant la possibilité des autres espèces d'oiseaux et même nous ignorerons que de telles erreurs existent.

De ce fait pour identifier des erreurs nous devrions avoir utilisé au moins des types de cages différents et être conscients de la possibilité des classements différents. Autrement dit avec un seul angle et avec une vision fixe nous ne pouvons pas discerner l'erreur.

Si nous devons récapituler, l'idée devient pour nous un instrument de sélection et de classement, tout en restant aussi un singulier, une substance dévêtue de toute qualité et d'attributs. Vue d'un angle différent et seulement dans ce sens, l'idée est un singulier et non un universel.

L'homme est capable d'utiliser chaque objet (*singularis*) comme un critère de sélection en observant les interactions que cet objet exhibe avec une autre rangée de singuliers. Nous pouvons brièvement indiquer le statut des concepts vides pour mieux illustrer le mécanisme que nous venons de décrire. En effet l'homme choisit un singulier initialement d'une façon ad hoc pour voir s'il exhibe des interactions avec les autres. Un concept vide est un singulier qui n'exhibe aucune interaction même si l'homme continue d'espérer qu'il y aura des interactions le bon moment venu. Autrement dit, un concept vide est un instrument non performant. Lui-même il est quelque chose, un singulier qui ne remplit pas sa fonction. C'est un concept qui déçoit et qui n'offre pas un classement.

Même si nous avons discuté notre proposition d'idée initialement autour de la métaphore d'une cage, pour exprimer l'idée d'une civilisation cet exemple n'est peut-être pas suffisant. Pourtant cette idée a aussi une dimension esthétique. Nous retenons certains aspects des analyses de *Kant* que nous rencontrons dans la *Critique de la faculté de juger* avec une attention particulière à la dimension esthétique.

Dans la troisième critique nous trouvons une analyse du jugement esthétique de réflexion proposée par *Kant* et en modifiant certains aspects nous l'utilisons comme la base de départ d'une idée de la civilisation. Cette fois l'objet artistique devient notre singulier et l'interaction que cet objet exhibe avec les hommes devient notre critère de sélection. Différemment de *Kant* nous pensons l'objet de l'art comme notre singulier et nous le considérons comme une substance en conformité avec nos analyses de ci-dessus.

Une vision de l'idée de la civilisation sera possible à partir de ce point comme une idée substantivée par une ville qui sera aussi une ville réelle. Comme nous avons constaté dans notre discussion de la cage, cette idée de la civilisation étant une substance, elle sera connaissable et elle pourra être bâtie. À partir de ce point cette ville pourra pleinement jouer un rôle de fil conducteur.

Cette approche permet de développer des idées de civilisations alternatives basées sur des villes de différentes cultures. On peut également penser une idée de civilisation universelle quand une ville donnée obtient la qualification d'ecumenopolis. Cette ville sera le monde ou la ville de toutes les autres villes mais aussi en même temps, elle sera une et séparée.

Cette ville revêt la fonction d'un guide quand les hommes décident de l'utiliser comme une mesure. Si la « volonté de l'utiliser comme une mesure et guide » n'est pas là, elle devient simplement un amas de béton et de pierre. Dans ce sens il s'agit d'une action libre et primordiale qui impose une norme. Cette décision elle-même nécessitant la liberté, elle devient aussi une action morale. À cause de cette relation éthique que « l'idée d'une civilisation » doit susciter, elle n'est pas réductible à la construction architecturale d'une ville. Dans ce dernier sens, « la ville de la civilisation » est invisible et par là elle se conforme à la définition platonique d'une idée, elle devient une cité céleste.

Cette dimension éthique que nous avons soulignée, fait l'idée de la civilisation, comme toute autre idée, la fille du Bien.

## ABSTRACT

In our thesis we study the philosophies of *Plato* and *Kant* with an approach centered on the problem of ideas. From this reading, we propose our own concept of idea that will be, we hope, able to avoid certain paradoxes and problems that our analyses on *Plato* and *Kant*, highlight. Then we discuss "our idea of civilization" with multiple references to the Kantian idea of civilization to implement the results and make it conform to our proposal in this scope. In the last parts of our thesis, we focus on the *idea* of civilization rather than the *idea of the good* or the *idea of the beautiful*. This choice is motivated by opportunities to advance our study in a real and historical context.

In this sense our proposal for a new concept of *the idea of civilization* appears to be a heuristic utility and allows us to formulate a notion of civilization presenting new perspectives. It should also be noted that although our treatment of the *idea* of the civilization differs from the Platonic and Kantian versions, it remains lit by the work of these two philosophers and exhibits a certain continuity with their thinking.

In the first part of our thesis, which is dedicated to Platonic ideas, our study proceeds mainly with the *Plato's Theaetetus* dialogue. We first analyze the development of the argument which establish the soul as a non- entity. The data from sense organs must be analyzed by a non-corporeal organ because the five senses have no internal connections. The ear does not see and the eye does not hear. Sense organs are isolated from each other. By relying only on their narrow sensitive data, they cannot establish the unity of man. *Plato* compares the situation to a wooden horse filled with warriors. Man can obtain his unique identity only by another thing which should access to the five senses simultaneously. The young *Theaetetus* will propose language as a candidate for this special organ and soon with the help of *Socrates* the soul will be elected as a better alternative to fulfil the task of unification of sense data. The soul decides also about the difference and similarity of sense data and performs a function of judge. It compares and evaluates the plurality of sensations and finally posits the being (*οὐσία*) on them, using concepts such as identity, the difference, the unity, the beautiful, the ugly, the good and the bad.

The interest of this passage of dialogue is immense because it shows explicitly the structure of the participation of sensible things to ideas. This is possible only through the activity of the soul. The activity generating epistemic knowledge must follow (counterclockwise) the pathway of ontological creation to reach the truth. Yet this activity is error-prone. The soul can judge erroneously the participation of sensitive things to ideas and be in error about the identity of a being(*οὐσία*).

We use the passages of *Theaetetus* on the treatment of the error, to better elucidate the problems associated with the participation of the ideas to the sensitive things. At the same time, we have a different approach to error, which

will serve as a reference to our new proposal on the idea, avoiding some uncertainties of the Platonic version. A short introduction of the problem and our solution is needed to better present our work.

*Plato* discusses two examples to illustrate the case of error: the analogy of the wax print and the analogy of the birdcage. In both cases the problem of error remains unexplained and analogies collapse because an impasse of the type third man is encountered. For example, when comparing the previously obtained knowledge which is symbolized by birds locked up in the cage, the error would be to pick the bad bird, amounting to pick a knowledge not suitable for the present situation. We still need a knowledge to identify the good bird, which must ensure that the identity of the bird is correctly assigned. As the analogy is imagined to explain precisely the good knowledge versus the bad, we still need another good knowledge (enabling us to choose the right bird to succeed our quest). This creates a *petitio principii* and the analogy exhibits a problem of the type the third man'.

From this point on, we have sought a solution to the problem of the third man and we found it in the form of a shift in the definition of good knowledge. As an alternative, the knowledge is symbolized not by a bird but by the cage. Birds in their turn become the sensible things unified by the cage. The fact that a cage of a certain size can only contain the birds of a similar size, allows us to group a species of bird by using our knowledge (the cage).

This reformulation allows us to deal with the problem of error with reasonable success, because knowledge-cage system may not indeed well discern the birds of the same size but belonging to different species. This feature helps with the explanation of the possibility of error. If we want to reduce this possibility of error and have a greater epistemic success, we must adjust better the dimensions of the cage to the desired selection criteria. This approach also has the advantage of ensuring a status of substance to the idea, because the cage, symbolizing the idea or knowledge, is an individual substance (*οὐσία*). It is another sensible thing.

We emphasize also that the cage, symbolizing an intelligible principle, is a corporeal thing, so it is something sensible, from this view point. Yet it is not only that. What is invisible in the cage, it is its *use*' as an intelligible principle. As long as we use it to differentiate between the species of the birds, it becomes transparent and invisible to the vision and can only show birds, (its corporeality seems to vanish in this usage). It becomes a measure, which measures only the things other than itself. In sum, the cage in this usage cannot be defined by itself but can help to define a group of birds.

This result serves us as model for the length of our thesis and our approach to the treatment of the ideas and concepts of *Kant* is influenced by this interpretation. For this reason we attach particular attention to the problem of error on judgments in the *Critique of Pure Reason* and in the *Prolegomena*. According to our analysis of these texts, *Kant* verifies the veracity of an empirical judgment of experience from the *rules* that determine the connection of representations in the concept of an object as they can coexist in an experience or not.

We note that this proposal of *Kant* is reminiscent of the dilemmas encountered by Plato in his treatment of error. To "verify" that connections can co-exist in an experiment and thus ensure the truth of an empirical judgment, we need other rules of connections of representations and *ad infinitum* (third man). The problem is related to judgments of experience. It concerns relations between concepts and intuitions.

The case presents some continuity with our discussion of the Platonic ideas because the use of term concept' by *Kant* covers, what *Plato* calls the idea of a table or a horse. *Kant* itself reserves the use of the word "idea" to another group of concepts that he calls the ideas of the reason. We take care to analyze their status separately in the section devoted to the *Critique of the Judgment* and we note that since the ideas of the reason are not related to intuitions as defined by *Kant*, they fall outside the scope of knowledge and they are not knowable as such. (In *Kant*, knowledge is possible only when the concepts refer to corresponding intuitions.)

This fact becomes central to our criticism since *Kant* thinks the ideas of the reason as leads or as guiding principles. This functionality of guiding cannot be performed if the ideas remains outside of the scope of possible knowledge because what it is not known, cannot guide us.

Our approach concerning ideas is indeed another way to classify the multiple under a concept. We assume that man can recognize singulars (*singulares*) and their behavior (interactions) at the level of animal vision, without recognizing in advance the qualities of those singulars or their behaviors. These singulars are thinkable as substances because they are devoid of all qualities while they are picked up by animal vision. To classify a group of singulars under another unique and distinct singular is equivalent to an operation of abstraction. To classify them we must observe their behavior and discover a singular which exhibits interaction with others in a distinct manner. Our analogy of the bird cage operates in the same fashion. The cage shows birds in a quite different way than the birds can show themselves. Discovering an interaction of this cage with the birds, amounts to recognize finally birds as some peculiars belonging to the universal bird.

It should be noted that we can never recognize birds by only observing birds. The sense of being a bird becomes the fact that only some singulars lend themselves to this interaction. This observation raises our singular (the cage) which reference to other singulars (birds), to the level of universal. In other words, we can use the cage as a measure to classify another group of singulars. Singulars referenced as such are elevated to the status of particulars. With the help of this operation we start to ascribe the qualities to singulars because we now consider them as pertaining to a group of particulars. The way in which we proceed to select our singulars becomes the very definition of this quality. We can recognize the qualifications for these singulars (now particulars) because we have already observed a distinct and different interaction or behavior of this group with a single singular (the cage).

A characteristic of this approach is the following fact: you can't use a singular having the same behavior with other singulars, to refer to the group itself. Assuming that this is feasible would be equivalent to assume that we can

recognize in advance a group or class, only by the members of this class. Precisely, under our hypothesis this is an impossible operation. In a hypothetical universe when all the singulars behave in the same way, we can recognize nothing. Such singulars can reference nothing.

Therefore we cannot reference all singulars in a given universe because we need at least one other singular, external to this universe. Likewise in a limited range of singulars we need another singular outside the range.

The singular (the cage), which will become our universal or our idea can be seen as a particular or an object if we proceed to select it by the same way but at a higher level. We just need to find another singular exhibiting interactions with the singulars (this time the cages). In this manner we can classify some singulars this time as the particular cages. This operation of classification has the same meaning with the act of identifying a particular object.

We need to remember that this operation of classification with respect to the behaviors and intersections is only possible at the level of animal vision that we possess naturally. But once we capture this kind of interactions our vision also elevates itself to another level. It becomes an intellectual vision. This intellectual vision is synonymous with our ability to see the peculiars as ordered groups and thus discover a structure between singulars.

According to our model this classification can contain inaccuracies and give birth in well-defined cases to erroneous identifications. If the chosen cage is too wide, it will capture more than one species of bird. In this case we have the opportunity to play with the size of the cage and increase the epistemological accuracy. If we do not do research in this manner we could remain ignorant concerning the possibility of other bird species and we could even ignore that such errors exist.

Thus to identify errors at an intellectual level we need to use at least two different cages in two different times. Otherwise we could be unaware of the possibility of the differences in interactions. In other words with a single fixed viewing angle we cannot discern the error as such. This is a very interesting outcome indeed. We need another version of the idea, to have a sense of its accuracy. We need another angle to recognize better what we have under a previous angle.

If we summarize, the idea becomes for us an instrument of selection and classification, while also remaining a singular and a substance. As such it is stripped of all qualities and attributes. Seen from a different angle and only in this sense, the idea is a singular and not a universal nor a particular.

The man is able to use each singular (*singularis*) as a selection criterion by observing the interactions that this object exhibits with another range of singulars. We will briefly indicate the status of the empty concepts to better illustrate the mechanism that we have just described. Indeed man chooses a singular initially in an ad hoc manner to see if he exhibits interactions with others. An empty concept is a singular exhibiting no interaction even if man continues to hope that there could be interactions at a later moment. In other words an empty concept is a non-efficient tool. In his quality of singular it is



still something, but now this is a singular which does not fulfil its function. It is a concept who disappoints and which does not offer a selecting function.

Although we have discussed our proposal of idea originally around the metaphor of a cage, to express the idea of a civilization with the help of this example may not be convenient. We think that the idea of a civilization has also an aesthetic dimension. In order to define the idea of civilization we incorporate certain aspects of *Kant's* analyses from the *Critic of the Power of Judgment* to our own definition.

In our lecture of the third criticism we reconsider the analysis of the aesthetical judgment of reflection proposed by *Kant* and we amend some aspects to incorporate it to a modified approach. This time the artistic object of the aesthetical judgment becomes our singular and the interaction that this singular object exhibits with men become our criterion of selection. Differently from *Kant* we think that the object of art as our singular and we consider it as substance in accordance with our analysis above.

If we reconsider the idea of civilization in terms of our proposition, we can better see the importance of the problem because an idea of civilization is nothing if it cannot shape the creation of ethical, legal and cultural norms. In other words it is useless if it cannot guide us. It may not exhibit a utility for future generations, if it remains an unknown.

After having analyzed the origins etymological and historical origins of the word civilization in the Ottoman and European context, we present a detailed reading of the *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*, to illustrate the guiding function that *Kant* assigns to the idea of civilization.

We return to our reformulation of the *idea* discussed in the chapter dedicated to Plato, as a solution to the problem of the unknown status of the ideas of reason and we offer an interpretation of the idea of civilization with the help of these results in the last sections of our thesis.

A vision of the idea of civilization will be possible from this point on as an idea substantiated by a *city* that will also be a real town. As we noted in our discussion of the cage, this *idea* being a substance, it will be knowable and a civilization can be built on its base. The city hence forward can fully play a leading role and guide its citizens in the shaping of a civilization.

This approach allows to develop the ideas of different civilizations based on cities of different cultures. We can also think of an idea of a universal civilization when one city rises itself to the status of an ecumenopolis. This city will be the city of all the other cities but also at the same time, it will be one and separate city.

This city fulfills the function of a guide only, if men decide to use it as a measure. If the "willingness to use it as a measure and guide" is not there, it simply becomes a pile of concrete and stone. In this sense, making a city function as a measure, is a free and a moral action, imposing a primordial standard.

This decision itself requires freedom and thus becomes also a subject matter of ethics. Because of this relationship to the ethics, "the idea of a civilization" is not reducible to the architectural construction of a city. In the latter ethical sense, the city of a *civilization* is invisible and hence it conforms to the Platonic definition of an idea. It becomes a heavenly city.

This ethical dimension, which we have distinguished and highlighted, shows that the idea of civilization, as any idea whatsoever, is the maiden of the supreme good.

## ÖZET

Bu çalışmada, *Platon* ve *Kant*'ın felsefeleri, ide problemine odaklanan bir açıdan incelenmekte ve elde edilen sonuçlardan hareketle, yeni bir ide kavramı önerilmektedir. Önerimiz, *Kant* ve *Platon*'un hakkındaki analizlerimizde ortaya çıkan, ide kavramına ait bazı güçlükler ve paradokslardan kaçınmak için belirli imkânlar sunmaktadır. Geliştirilen bu ide yaklaşımı, tezimizin sonraki bölümlerinde kantçı medeniyet idesi etrafında tartışılmakta ve önerimizin yol açtığı farklı sonuçların açığa çıkarılması amaçlanmaktadır. İyi idesi ya da güzel idesi yerine *Kant* metinlerinde yer alan medeniyet idesinin kullanılması, araştırmamızın sonuçlarını tarihi ve insani bir bağlamda irdelemek ve daha zengin bir karşılaştırma yapmak açısından tercih edilmiştir.

Bu bağlamda yapılan analizlerle, farklı perspektifler sunan bir medeniyet idesi formüle etme imkânı olduğu ve önerdiğimiz yaklaşımın, yararlı bir açıklama çerçevesi sunduğu tespit edilmiştir. Önerimiz *Kant* ve *Platon* felsefelerindeki ide yaklaşımına göre önemli farklar içermekle beraber, değerlendirmelerimiz esas itibarıyla bu felsefecilerin çalışmalarından yararlanmakta ve düşünceleriyle kısmi bir devamlılık içermektedir.

Tezimizin Platoncu ide kavramının incelenmesine ayrılan birinci bölümünde *Platon*'un *Theaetetus* diyalogu özellikle ayrıntılı bir biçimde ele alınmaktadır. Bu diyalogla ilgili okumamızda, *Platon*'un ruhun cismani ve bedensel olmayan, bir varoluşa sahip olduğunu gösteren kanıtı önemli bir işleve sahiptir: Bedendeki duyu organlarından gelen veriler bedeni olmayan bir organ tarafından incelenmelidir çünkü duyu organları birbirleriyle bağlantı kuramazlar. Göz duymaz, kulak ise görmez. Duyum organları bu manada birbirlerinden yalıtılmışlardır. Sadece duyumdan gelen verilerle ve duyumların, duyum olarak ortak bir zemine sahip olmamaları nedeniyle, insanın birliği oluşturulamaz. *Platon*, bu durumu içinde savaşçıların bulunduğu tahta bir ata benzetir. İnsan, tekil kimliğini, sadece beş duyum organına aynı anda ulaşabilen bir başka şey üzerinden edinebilir. Diyalogun gelişiminde genç *Theaetetus* ilk olarak bu birleştirme işlevini dilin üstlendiğini iddia edecektir. *Sokrates*'in telkinleri sonucunda, duyum verilerini birleştirme işlevinin asıl olarak ruh tarafından üstlenildiği sonucuna ulaşılacaktır. Ruh, aynı zamanda, duyum verilerinin farklılıkları ve benzerlikleri hakkında hüküm veren bir yargıç durumundadır. Ruh, bu verileri karşılaştırır ve duyumların çoklu yapısı içinden hareketle ve aynılık, gayrılık, birlik, güzellik, çirkinlik iyilik ve kötülük gibi kavramlardan yararlanarak varlığı (*οὐσία*) teşhis eder. Bu pasajlar, « şeylerin » idelere katılımını bir başka açıdan anlatması nedeniyle tezimiz açısından büyük bir önem taşımaktadır. Bu katılım ruhun etkinliği aracılığıyla mümkündür. Öyle ki bu, bilgi üretecek olan epistemik aktivite, hakikate ulaşmak için ontolojik bir yaradılışın yollarını bu sefer tersinden izlemek durumundadır. Fakat şeylerin idelere katılımı olarak gördüğümüz ontolojik işlevin tersine, epistemik aktivite hatalara açıktır. Ruh

duyulanabilen şeylerin idelere katılımını yanlış değerlendirebilir ve bir varlığın (*ὄσία*) kimliği hakkında yanılabilir.

*Theaetetus* diyalogundaki hata sorunun tartışıldığı bu pasajlar, şeylerin idelere katılımı konusundaki güçlükleri daha iyi değerlendirmek için belirgin olanaklar sunmaktadır. Hata konusundaki bu tartışmalardan hareket ederek, ideler konusundaki yeni önerimizin temelini oluşturan farklı bir çözüm, önerilmektedir. Bu bağlamında önerilen çözümün kısa bir sunuşu, tezimizin daha iyi bir özetini sunmak için gereklidir.

*Platon* hata sorununu açıklamak için iki adet emsal kullanır: bunlar balmumu ve kuş kafesi hakkında metaforlardır. İki örnek yardımıyla da hata sorununu açıklamak mümkün olmaz. Metaforlar üçüncü adam cinsinden bir çıkmaz ürettikleri için başarılı değildirler. Örneğin, önceden elde edilmiş bir bilgiyi kafese kapatılmış bir kuş olarak düşünürüz. Bu durumda hata, bir başka durumda aynı bilgiye ihtiyaç duyulduğunda, uygun olanı değil de bir başka kuşu yakalayıp kafesten çıkarmak olarak temsil edilir. Fakat hatadan kaçınmak yani her zaman doğru kuşu yakalamak istediğimizde, doğru kuşun yakalandığını teyit eden bir başka bilgiye ihtiyaç duyulur. Zaten metaforun kendisi, doğru bilginin ne olduğunu anlatmak içindir. Bu nedenle aranan teyit ancak başka bir kuş tarafından yapılabilir. Yakalanmış bir kuşun uygunluğunun kaydı bir başka kuşa bulunur ve bu sonsuz bir dizi şeklinde devam eder. Bu durumda bir tür *petitio principii* ile yani üçüncü adam açmazıyla karşılaşırız.

Bu açmazı çözmek için ne yapılması gerektiğini araştırılmış ve buna yönelik olarak tarafımızdan doğru bilginin farklı bir şekilde tanımlanmasına dayanan bir cevap geliştirilmiştir. Bilgi bu sefer artık bir kuş tarafından değil kafesin kendisi tarafından sembolize edilmektedir. Kuşlar ise o bilginin (kafesin) altında kapsanan duyulur şeyler olarak düşünülmektedir. Bir kafesin ancak belirli bir boydaki kuş türlerini alabilecek olması sayesinde bir kuş türünü kafes ile tanımlamak ve o türün bireylerini, o kafes (bilgi) içinde tutmak mümkün hale gelmektedir.

Bu yaklaşım ayrıca hata sorunu makul bir başarı ile açıklama imkânı verir. Birbirine çok yakın boyda olan farklı kuş türleri arasında bu yöntemle iyi bir ayırım yapılamaz. Bu kısıtlamadan yola çıkarak hata sorunu anlamak, hatta nasıl azaltılacağına dair bir kuram geliştirmek mümkün olacaktır. Daha iyi bir epistemik bir randıman için kafesin ölçeğinin, kuş türünün boyu ile uygun hale getirilmesi yeterlidir. Bu yaklaşım ayrıca ideleri duyumsanabilir tekil varlıklar olarak yorumlamaktadır. Bizim bakış açımıza göre kafes de kuş kadar tekil bir varlıktır(*ὄσία*).

Aynı şekilde kafes, akli bir prensibi sembolize etse bile aynı zamanda cismani bir şeydir, yani bir başka açıdan bakıldığında bedensel bir şeydir. Kafeste akli bir prensip olarak kullanılmasına bağlı bir işlev vardır ve bu açıdan bakıldığında cisim olarak görünmezdir. Onu bir kuş türünü ayırt etmek için kullandığımızda şeffaflaşır ve içindeki kuşları gösteren ama kendisi görünmez olan bir merceğe haline gelir. Özet olarak kafes bu tür bir kullanımda kendi kendisini tanımlayamaz ama bir kuş türünü tanımlamak için kullanılabilir.

Bu sonuç tezimizin geri kalanında başvuracağımız bir model oluşturur ve Kant'ın ideleri ve kavramları ele alışını tartıştığımız bölümlerin arka planını oluşturur. Bu nedenle çalışmamızda, *Saf Aklın Eleştirisi* ve *Prolegomena* gibi Kant metinlerinde karşılaştığımız tecrübi hükümlere ilişkin hata sorununun değerlendirilmesine özel bir önem verilmektedir. Bu metinlerle ilgili yaptığımız okumaya göre Kant, tecrübi bir hükmün doğruluk ya da yanlışlığını, bir nesnenin kavramı içinde temsillerin bağlantılarını belirleyen kurallar temelinde (bir tecrübeye temsillerin yan yana var olabilecek ya da olamayacak olmaları bakımından) ayırt eder. Çalışmamızda Kant'ın bu yaklaşımının, Platon'un hata değerlendirmesinde görülen dilemmaların benzerlerini ürettiği tespit edilmiştir. Kant'ta bir tecrübi hükmün doğruluğunu tespit etmek için, bir başka deyimle bir nesnenin kavramı içinde temsillerin bağlantılarını belirleyen kurallara uyan temsillerin gerçekten mevcut olduğunu teyit etmek için, yeniden bir hüküm vermek gerekir. Bu da bir hüküm olacağından yeni bağlantı kurallarına başvurmak gerekir. Bu durumda tekrar teyitlerin teyitlerini gerektiren (*ad infinitum*) üçüncü adam türü bir döngü ortaya çıkmaktadır.

Bu sorun platonik idelerle ilgili tartışmamızla bağlantılı bir durum arz etmektedir. Kantın kavram terimini kullanımı ile Platon'un bir masa ya da bir kedi idesini kullanımı arasında belirli benzerlikler vardır. Bu nedenle Kant'ta kavramların kullanımı ile ilgili çıkan epistemik sorunlar tezimizde tartışılmaktadır. Kant, ide teriminin, kullanımını aklın ideleri olarak belirlediği ayrı bir grupta sınırlandırmaktadır. Bu noktada benzer sorunlar vardır ve bunlar da ayrıca değerlendirilmektedir.

Bu son grubun yani Kantın ide terimi altında kastettiklerinin incelenmesi tezimizin *Yargı Gücünün Eleştirilmesi* hakkındaki bölümünde ele alınmaktadır. Bu noktada aklın idelerinin, görümlerle Kant'ın bizzat kendi tanımları doğrultusunda doğrudan bağlantıları olmadığı ve bu nedenle bilinebilir olmadıkları tespiti yapılmaktadır. (Kant'ta bilme, sadece kavramlar bağlantılı görümlere atıfta buldukları sürece mümkündür) Bu tespit Kant'a yönelik eleştirimizin ana noktasıdır. Kant aklın idelerini birer yönlendirici ipucu ya da bir kılavuz gibi düşünmektedir. Bize göre idelere yüklenen bu işlev, ideler bilinmedikleri sürece anlamlı olmayacaktır. Bilmediğimiz bir şey bize kılavuzluk yapamayacaktır.

İdelere yüklenen rolün daha incelikli olarak açığa çıkarılması amacıyla Kant'ın *Kozmopolitik Bir Bakış Açısından Evrensel Tarih İdesi* adlı eseri değerlendirilmektedir. Bu tartışmaya destek olması amacıyla medeniyet kelimesinin etimolojik ve tarihi kökenleri, Osmanlı ve Avrupa'daki kullanımları açısından ayrıca incelenmiştir.

İdelerin bilenemez oluşlarına bağlı olarak doğan sorunlara cevap olarak, Platon'a ayrılmış bölümde öne sürdüğümüz ide çözümü, tekrar ele alınmakta ve tezimizin son bölümlerinde medeniyet idesi temasına bağlı kalarak tartışılmaktadır. Bu ide çözümüyle ilgili bazı hususları kısaca özetlemek yerinde olacaktır.

İdelere yaklaşımımız esas olarak çoğul olanları tek bir kavram altında toplamanın farklı bir yolunu önermekten ibarettir. Bu amaçla yapılan bazı önemli varsayımlar şunlardır: İnsan tekileri (*singulares*) ve bu tekilerin

arasındaki etkileşimleri hayvani bir görü ile izleyebilir. Fakat tekilerin bu hayvani görüye sunulmuş olmaları, onların bir takım sıfatlara, kalitelere ve arazlara haiz olduklarını bilmeye yetmez. Aynı şekilde tekilerin etkileşimleri de herhangi bir bilinen sıfat üzerinden bu seviyede tarif edilemez.

Bu tekiler tarafımızdan kendi başına var olmak bakımından cevher olarak düşünölmektedir. Salt hayvani görüde bu cevherler sadece izlenirler ve ayırt edilirler ama ne kendileri ne de etkileşimleri herhangi bir kimlik ya da sıfat altında tanınmazlar. Tekiler ancak başka bir seviyede bu sıfatları kazanabilirler.

Bu tekiler arasından bir grubu diđer bir ayrı tekil üzerinden sınıflandırmak belirli şartlar altında mümkündür. Bu sınıflandırma işini başarabilmek için onların etkileşimlerini gözlemlemek ve aralarından bir tekilin geri kalanlar ile ayrı bir biçimde etkileşime girdiğini izlemek gereklidir.

Kuş kafesi örneğimiz benzer bir süreci anlatmaktadır. Kuş kafesi, içine aldığı kuşları, kuşların kendi aralarındaki etkileşimlerden farklı ve tamamıyla ayrı bir cihetten göstermektedir. Kafes ile kuşlar arasındaki bu etkileşimi keşfetmek bazı tekileri artık kuş olarak tanımaya başlamak ile aynı şeydir. Kafes, kuşları bu anlamda sınıflandıran tekil bir düzenektir.

Bu noktada, kuşları, sadece kuşlardan hareketle asla sınıflandıramayacağımızı tespit etmek gerekir. Bu tanımlamada kuş olmak durumunun kendisi bu tür bir kafes tarafından tutulmakla bir ve aynı şeydir.

Bu şekilde bir kullanım, kendisi de aslında bir tekil olan kafesimizi, bir tümel durumuna yükseltmektedir. Başka bir deyişle kafesi, ayrı bir grup tekili sınıflandırmak için bir kıstas olarak kullanabiliriz. Bu işlemten sonra sınıflandırılmış olan tekiler de artık bir tikel haline gelmişlerdir. Tanımlanabilir bir kaliteye sahiptirler ve tikel olmak üzerinden kimlik kazandıkları söylenebilir. Onları sınıflandırmak için kullandığımız kıstas onların sahip oldukları kalitenin tanımı olarak düşünölebilir. Bu kaliteleri tanıyabiliriz çünkü bu tekileri (kuşları) tikel haline getiren ayrı bir etkileşimi, bir başka tekil (kafes) üzerinden izlemiş oluruz.

Bu şekilde tarif edilen bir ilişkide dikkat edilmesi gereken bir husus vardır. Diđerleri ile aynı ilişkiyi kuran tikellerin arasından hiç bir tikeli o grubu sınıflandırmak için seçemeyiz. Bunu yapabileceğimizi düşünmek bir grubu ya da bir sınıfa giren tekili onları sınıflandırmadan önce de bir sınıf olarak sadece kendilerinden hareketle tespit edebileceğimizi söylemek olur. Bu son durum bizim varsayımlarımız tarafından yasaklanan bir seçenektir. Ayrıca böyle bir imkâna izin vermek Platon'un karşılaştığı türden bir üçüncü adam problemine zemin hazırlamaktır.

Bütün tekilerin aynı şekilde davrandığı bir evrende bu nedenle hiçbir sınıflandırma yapılamaz. Bir davranış farkı muhakkak önceden verili olmalıdır. Böyle bir evrendeki tekileri sınıflandırmak istersek elimizdeki tek imkân o evrenin dışındaki bir başka tekili ya da cevheri farklı bir ilişki ve davranış üzerinden evrenin içindekilere bağlamaktır.

Bu kullanımda tümel (ide) haline gelmiş kafes, bir başka durumda aynı şekilde yürütölen bir sınıflandırma işleminin parçası olabilir. Bu durumda

tümel bir tikel olarak ele alınacak ve bir başka üst seviyedeki tümel tarafından (dolayısıyla farklı bir kıstas üzerinden) bir tikel olarak gösterilecektir. Bu imkânlar kafesin, kendi başına yalıtılmış olarak ele alındığında bir tikel olmayı sürdürmesine engel değildir.

Bu sınıflandırma işlemlerini bize hayvani görü seviyesinde sunulmuş olan etkileşimler üzerinden gerçekleştirdiğimizi gözden kaçırmamak gerekir. Bu etkileşimleri bir kere anlattığımız biçimde tespit ettiğimizde aynı hayvani görüye ek olarak bir insani görü elde ederiz ve görümüz bu noktadan itibaren akli bir görü haline gelir. Bu son görü, tekileri belirli bir düzene tabi olan kümeler halinde sınıflandırma yeteneğimizle bir ve aynı şeydir. Bu sınıflandırma sadece bizim isteğimizle mümkün değildir. Tekilerin arasındaki ilişkilerin bunu kıstas olarak seçtiğimiz tekile nazaran kendilerini ele vermesi ve hayvani görünün bunu tespit etmesi gerekir.

Önerdiğimiz modele göre bu sınıflandırma bazı belirsizlikler içerebilir ve belirli durumlarda hatalı sınıflandırmalara ve yanlış kimlik atıflarına yol açabilir. Örneğin elimizdeki kafes gereğinden büyük ise birden çok kuş türünü yakalayabilir. Bu son durumda kafesin boyutlarıyla oynayabilir ve onu genellikle aynı kuş türünü yakalayabilecek şekilde küçültebilir ve elimizdeki düzeneğin epistemik randımanını arttırabiliriz. Bunu yapmadığımız sürece başka kuş türlerin var olduğunu hiç fark etmeyebiliriz ve elimizdeki kafesin hatalı sınıflandırmalar yaptığını ayırt edemeyebiliriz.

Bu son durumdan şu sonuç çıkmaktadır. Hata denilen bir sorunun kendisinin farkında olmak için değişik kafes türleri ile denemeler yapmış olmalı ve kafes boylarının değişmesinin yakalanan kuşlar üzerindeki etkisini gözlemlemiş olmalıyız. Bir başka şekilde ifade etmek gerekirse açısını hiç değiştirmeyen sabit bir bakış üzerinden hatanın imkânını ayırt edemeyiz.

Özetlemek gerekirse, ide bizim için bu bakış açısında bir seçme aracı ya da kıstas olarak tanımlanmakta ve bu özelliğine ek olarak aynı zamanda bir tekil olan bir cevher olarak düşünülmektedir.

İnsan herhangi bir tekili bu anlamda bir kıstas olarak kullanma ve diğer tekilerle ne tür etkileşimler kurduğunu gözlemleme özgürlüğüne sahiptir. Bu noktada boş kavramlar hakkında birkaç gözlem dile getirmek ve bu şekilde yaklaşımımızı daha iyi anlatmak imkânı vardır. İnsan bir tekili kıstas olarak kullanmak istediğinde yaptığı seçim her zaman ad hoc bir seçimdir ve yaptığı seçim üzerinden bir şeyler elde edebildiğini bizzat izleyerek görmek durumundadır. Boş bir kavram, bu anlamda etkileşimler üzerinden başka tekileri gösteremeyen bir kavramdır. İnsan bir sonuç elde etmemiş olsa da beklentisini sürdürebilir ve aslında işlemeyen bir kıstası denemeye devam edebilir. Bir başka deyişle, boş kavram yakalamayan bir kavramdır. Bu kavram diğer açıdan bir tekil olduğu için hiçbir şey değildir, sadece beklentiye cevap vermeyen ve bir sınıflandırma imkânı yaratmayan bir tekildir.

Bu noktaya kadar ide önerimizle ilgili hususları bir kuş kafesi metaforu etrafında tartıştık. Araştırılan konu bir medeniyet idesi olduğunda bu metafor yetersiz kalabilir. Bizim için medeniyet idesi estetik boyutlar ile daha başarılı bir biçimde ifade edilebilir. Bu nedenle tezimizde *Kant'ın Yargı Yetisinin*

*Eleştirisi* adlı eserinde tanımladığı refleksiyon üzerinden verilen estetik hükümler ile ilgili bazı fikirlerden yararlanılmaktadır.

Araştırmamızda bu ide tanımlamalarından hareket edilmekle beraber birçok önemli açıdan önerdiğimiz çözüm *Kant*'inkinden farklıdır. Bizim değerlendirmemizde estetik hükmün ilk hareket noktasını oluşturan sanat nesnesi bizim açımızdan bir tekil olarak düşünülmemekte ve bu nesnenin insanlar ile kurduğu etkileşim medeniyet idesinin sınıflandırma işlevine zemin hazırlamaktadır.

Bu bölümlerde elde ettiğimiz sonuçlara göre bir medeniyet idesi tasavvuru cevher olarak düşünülen bir şehir ile özdeşleşmektedir. Bu şehir ne şekilde tasavvur edildiğinden bağımsız olarak tekil bir şehir olarak mevcut olmalıdır. Kuş kafesi ile ilgili ilk bölümlerde tespit ettiklerimize uygun olarak bu medeniyet idesi bir cevher olarak düşünülecek ve bu nedenle bilinebilir hatta inşa edilebilir olacaktır. Bu noktadan sonra bu söz konusu şehir, bir insan grubu için tarihte eksiksiz olarak kılavuz rolü oynayabilir.

Bu çözümden hareketle farklı kültürlerden kaynaklanan alternatif medeniyet ideleri geliştirmek mümkün olmaktadır. Aynı şekilde bir şehir ekumenopolis sıfatı kazandığında evrensel bir medeniyet idesi düşünmek mümkün olmaktadır. Bu durumda ekumenopolis alt medeniyetlerin şehri olacak ama aynı zamanda tekil ve ayrı bir şehir olacaktır.

Bu şehir kılavuzluk işlevini sadece insanlar onu bir rehber olarak kullanmaya karar vermişlerse yüklenmektedir. Şehre bu tür bir rehberlik görevini yüklemek iradesi yoksa aynı şehir sadece bir beton ve taş yığından ibarettir. Bu anlamda ilksel, özgür ve iradi bir eylem söz konusudur ve bu irade bir norm empoze etmektedir. Eylemin doğası gereği özgür olmak zorunda oluşu, onu aynı zamanda ahlaki bir eylem haline getirir. Medeniyet idesi, ahlaki bir ilişkiye gerek duyduğu için, bu ide, bir şehrin mimari yapısına indirgenemez. Bu son anlamdaki medeniyet idesi (bir medeniyetin şehri), görünmezdir ve bu husus üzerinden platonik ide tanımına uyar. Bu şehir semavidir.

Vurguladığımız bu ahlaki boyut nedeniyle, medeniyet idesi, tüm diğer ideler gibi, mutlak *iyi*'nin soyundandır.



## INTRODUCTION

Le but de notre thèse est d'établir une critique de la conception de l'idée chez *Platon* et *Kant* complétement d'une proposition d'une idée de la civilisation. Ce choix est motivé par un espoir d'enrichir la récente littérature sur le choc des civilisations et la réaction conséquente qui privilégiait une approche alternative, sous la forme d'un dialogue entre les civilisations.

À notre avis, tant la littérature autour le livre *Le Choc des Civilisations* écrit par *Samuel Huntington* que les discours visant à sauvegarder une paix des civilisations nécessitent le développement d'un vocabulaire technique et une approche philosophique qui correspondent à l'importance du sujet traité. La discussion en question est clairement du domaine de la philosophie de l'histoire et peut profiter d'un retour aux sources antiques et classiques en vue de réévaluer les problèmes actuels.

Dans nos études préliminaires nous avons envisagé de discuter l'issue du dialogue des civilisations d'une façon détaillée mais nous avons vite vu le besoin de sortir d'un cadre de la politique culturelle et du contexte contemporain et avons décidé de retourner aux textes séminaux. Cette décision permettait de mettre en avant l'origine du problème et permettait de suivre son développement dans la littérature philosophique.

Selon notre avis, le cœur du problème était lié aux difficultés de conceptualisation de la relation entre un et multiple. Le lecteur avisé ne manquera pas de reconnaître cette question comme un des plus anciens problèmes de la philosophie. Ce constat déplaçait l'issue de l'idée de la civilisation dans un cadre épistémologique et ontologique. Le concept de l'idée étant explicitement conçu pour traiter cette relation de l'un et de multiple, dans ce cadre, les problèmes associés à son usage, devenaient centraux pour notre travail. On peut décliner le problème en d'autres termes : la relation de l'identité versus le changement ou encore la relation de l'essence versus les choses.

À partir de ce point la portée de notre recherche devenait plus définie et l'étude de deux auteurs classiques comme *Platon* et *Kant* s'imposait. Une lecture de *Platon* était indispensable pour suivre le développement du concept d'idée. Les dialogues de *Platon* peuvent être considérés comme une discussion entre les amis des idées (les Dieux) et les amis de la matière (les Titans). Les textes comme *Lachès*, *Menon*, *Cratyle*, *Phédon*, *République*, *Phèdre*, *Théétète*, *Parménide*, *Le Sophiste* et *Timée*, traitent d'importants aspects du problème des idées. Nous préférons l'appellation du « problème des idées » dans le cadre de la philosophie platonicienne car chez *Platon* une théorie des idées définitive n'existe pas et ne devrait pas exister du fait de l'irréductibilité de l'être. *Platon* paraît attentif à garder une tension entre *to on* et *ta onta*.

Nous avons choisi d'étudier le dialogue de *Théétète* de préférence pour notre enquête car nous pensons que ce dialogue dans son caractère intentionnellement aporétique permet d'illustrer avec plus de clarté les difficultés liées au problème des idées. Également le choix fait par *Platon* dans ce dialogue de démarrer son enquête concernant la nature de l'épistémè par une discussion *d'αἴσθησις* et de remonter graduellement vers l'âme et ensuite aux idées paraissait intéressant dans la mesure où cette direction de l'enquête offrait certaines possibilités d'observer des analogies avec la démarche de *Kant*. En outre ce dialogue offrait des passages concernant l'erreur épistémique qui est l'un des aspects importants du problème. Car la présence d'erreur dépend d'un manque de l'appréciation humaine concernant la participation des choses sensibles aux idées. En d'autres termes, l'utilisation des idées à des fins épistémiques se montre d'une nature problématique.

A ce propos, nous devrions peut-être discuter les solutions offertes par *Platon* dans le dialogue du *Sophiste*. Nous avons choisi de ne pas le faire car malgré la définition du sophiste comme un imitateur maître des illusions et du philosophe comme un maître de la dialectique (également maître du langage des dieux et donc proche de la vérité), ce dialogue n'offre pas un moyen de différencier l'erreur de la vérité outre la définition assez générale que nous venons de mentionner. Reconnaître la différence entre la sophistique et la dialectique reste problématique car les prétentions des deux parties restent assez similaires. Le traitement de l'erreur que nous rencontrons chez *Théétète*

nous paraissait plus riche en termes de possibilités pour des nouvelles interprétations. *Platon* y illustre le problème avec plus de précision et y pose une question ouverte. Nous avons choisi d'essayer d'y répondre.

Précisément, en tant qu'une réponse sur ce point, nous avons développé une approche alternative aux idées qui se montre intéressante pour traiter les relations de l'*un* et de *multiple* et qui devient à son tour, l'un des arguments centraux de notre thèse. Notre proposition d'une idée de la civilisation n'est nouvelle que dans le sens où elle incorpore cette différente interprétation de l'idée. Notre réponse à la question de *Platon* consiste à traiter l'*un* au même niveau ontologique que le *multiple* (les choses qui participent à l'idée). *Platon* utilise une analogie de cage remplie d'oiseaux pour symboliser la connaissance. L'acte de la connaissance consiste à retirer le bon oiseau de la cage (l'oiseau symbolise la chose sensible). Retirer le bon oiseau de la cage illustre le fait de la participation de la chose sensible à l'idée qui convient. Notre nouveauté est d'abandonner la terminologie de la participation. Pour nous, la rétention des oiseaux dans une cage donnée, exprime suffisamment la subsomption des choses sous un concept. Ici, la cage devient l'idée qui peut servir de mesure. La cage et les oiseaux sont au même niveau ontologique et faire rentrer ces derniers dans la cage n'est plus un problème.

Cette solution a l'avantage d'expliquer la fausseté et la vérité du jugement d'une façon simple. La taille de la cage nous offre une mesure efficace mais peut nous confondre quand il s'agit de sélectionner des oiseaux d'espèces différentes de taille similaire. Dans ce cas il faut chercher une meilleure cage qui peut les différencier. Une solution suffisante serait d'utiliser ADN pour différencier des espèces. Dans ce dernier cas l'ADN est équivalent de la cage. Il est une chose sensible qui sert de critère. Il faut également noter que l'utilisation de tels critères est une décision ad hoc et dans ce dernier sens, implique une activité intellectuelle créatrice. C'est comme si l'homme dit soit et une espèce naît ! À partir de ce moment une mesure est créée et on peut commencer à identifier d'autres choses avec notre instrument.

Notre lecture de *Kant* est motivée par des considérations analogues. La discussion des passages de la *Critique de la raison pure* et les *Prolégomènes* reste attentive au problème du jugement d'expériences empiriques et encore

au problème d'erreur associé. Nous y relevons certaines difficultés qui nous semblent être de la même nature que des apories platoniciennes. Le fait que l'enjeu de ces textes est plutôt entre les concepts et les intuitions, nous a poussé à montrer une certaine prudence d'interprétation. Les concepts kantien sous certains aspects répètent la fonctionnalité et les problèmes des idées platoniciennes, et ce point nous semble particulièrement important. Dans ce sens, nos observations sur les analyses de *Kant* concernant le problème d'erreur dans les jugements d'expériences empiriques soutiennent notre argumentation. D'autre part quand nous revenons aux textes de *Kant* dans lesquels *les idées de la raison* sont explicitement discutées, l'issue devient moins controversable, car par la définition même de *Kant* les idées ne sont pas connaissables et de ce fait, les apories concernant la participation des choses sensibles aux idées platoniciennes sont recréées. Ainsi notre critique des idées kantien peut partir d'un point déjà admis par *Kant*. Puisque les idées ne sont pas des connaissables, leur fonction d'être un fil conducteur pour le reste de l'humanité nous semble inintelligible, la simple question étant : « Comment une chose non connaissable peut-elle guider l'homme ? » Différemment exprimée : « Comment un principe heuristique peut-il devenir un guide puisqu'il n'est pas basé sur un concept déterminé ? »

L'essentiel de notre discussion concernant cette question se rapporte au *Critique de la Faculté du Juger* de *Kant*. Dans sa troisième critique, *Kant* nous explique que les idées de la raison en général et les idées esthétiques en particulier, ne contiennent aucun concept déterminé d'un objet et par cette raison le jugement qui dépend d'une idée de la raison n'est pas un jugement de connaissance. Cette conclusion de *Kant* nous suffit pour énoncer notre objection principale citée ci-dessous. Un jugement qui ne produit pas une connaissance ne peut pas éclairer la voie à suivre. En d'autres mots il ne peut pas nous guider. Peut-il donner un espoir ? Sur ce dernier point seulement nous sommes d'accord avec *Kant* mais nous ne considérons pas non plus l'espoir comme un guide.

Dans les derniers chapitres de notre thèse nous reprenons notre proposition de l'idée comme une possible solution au problème que nous venons d'exposer. Nous utilisons pour ce but une idée spécifique, notamment

l'idée de la civilisation, car notre solution même de l'idée, nous oblige de procéder à partir des exemples bien déterminés. (Il nous faut chercher pour l'idée de la civilisation, l'équivalent d'une cage ou de l'ADN).

Notre choix sera une ville, une ville qui servira de mesure pour déterminer l'extension d'une civilisation. La ville étant une chose sensible reste parfaitement connaissable et ainsi peut servir comme une définition et une mesure de la civilisation.

## 1 – LA NAISSANCE D’UN OUTIL PHILOSOPHIQUE : L’IDEE<sup>1</sup>

### 1.1 - L’idée platonicienne

Pour comprendre mieux la genèse de la notion d’idée platonicienne il faudrait enquêter sur la définition de l’âme dans le corpus philosophique de *Platon*. L’âme (*ψυχή*) est définie par le philosophe comme « *ce qui se meut soi-même* ». <sup>2</sup> L’idée se trouve également formulée en tant que chose non sensible et non corporelle et dans ce sens la plupart des attributs de *l’idée* sont en parallèle avec les attributs de l’âme. Selon *Platon* « *l’âme ressemble à ce qui est divin* ». <sup>3</sup> Chez *Platon* « *l’hypothèse des formes, ou des idées, répond à une question proprement philosophique : celle de la nature de la pensée et de l’être de ce qu’elle pense* » <sup>4</sup>. La nature de la pensée nécessite à son tour l’étude de l’âme. Les idées se trouvent évoquées dans l’âme et l’aident à différencier et à comparer les données de sens. Dans le développement de son argumentation chez *Théétète*, *Platon* mentionne l’âme précisément comme une entité non corporelle. La nature de l’âme est similaire au statut des idées. Elle possède l’unicité et elle est de nature impérissable. Chez *Phédon*, *Platon* classe l’âme parmi les choses invisibles comme le Beau en soi et l’Egal en soi et en

---

<sup>1</sup> Les problèmes d’isomorphismes entre le langage, la pensée et les objets concernent du près notre recherche. Nous pouvons transposer le problème au mot idée. Décider le statut de *l’idée* en tant que mot, en tant que concept ou en tant que notion n’est pas chose facile. Un exemple serait la différence *des civilisations au sens pluriel* versus *la civilisation* en tant qu’idée par excellence et qui serait l’un des notions plus élevés de notre pensée. Ce problème que nous rencontrerons en établissant les rapports des civilisations au pluriel et la civilisation au singulier est le même que les difficultés rencontrées à l’égard du problème de l’instanciation d’une idée et l’idée lui-même.

<sup>2</sup> *Platon*, ‘Phèdre’, in *Œuvres Complètes*, Trad. par. L. Robin et J. M. Moreau, Paris : Gallimard, 2000, II, p. 245 e.

<sup>3</sup> *Platon*, ‘Phédon’, in *Œuvres Complètes*, Trad. L. Robin et J. M. Moreau, Paris : Gallimard, 2000, I, p. 80 a.

<sup>4</sup> Monique Dixsaut, ‘« Ousia », « eidos » et « idea » dans le « Phédon »’, *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, 181 (1991), 479–500 (p. 75).

partant de ce fait il postule que l'âme ressemble aux idées.<sup>5</sup> Il faut constater que les rapports de l'âme et les idées sont d'une nature complexe chez *Platon*. Il ne s'agit pas d'une hiérarchie à proprement parler. Le point essentiel de *Platon* est de montrer que les idées ne peuvent pas être dérivées directement de l'expérience sensorielle et elles ne ressemblent pas aux choses corporelles. La même conclusion est valable pour les fondations de l'épistémè. Néanmoins pour mieux élucider la fonction de l'idée dans la philosophie de *Platon* en tant qu'un outil technique et éclairer son statut ontologique, il est instrumental de mieux connaître le rapport des idées à l'âme. Car l'âme fonctionne comme une force intermédiaire entre les choses données dans la sensation et les idées. Dans la première partie de notre travail nous nous proposons d'analyser ce rôle spécifique joué par l'âme.

### 1.1.1 - Le cheval de bois

On trouve un remarquable passage sur l'âme dans le dialogue *Théétète*.<sup>6</sup> Il s'agit l'un des plus importants fragments de la philosophie occidentale. C'est l'un des premières introductions de l'âme en tant qu'une hypothèse idéaliste avec une approche structurée et argumentée avec précision.

La discussion se déroule entre *Théétète* et *Socrate*. Ils se concentrent d'abord sur *αἴσθησις* comme une possible réponse à la définition de la science (*ἐπιστήμη*). Il est important de souligner que dans la première partie du dialogue, les thèses de *Protagoras* (l'homme comme la mesure - *homo mensura*) et la position de *Parménide* (l'immobilité universelle) ont été critiquées.

Avant la discussion concernant la position de *Protagoras*, *Théétète* avait stipulé l'importance d'*αἴσθησις* dans le but de définir l'épistémè. L'argument que nous nous proposons d'étudier, donc en partie vise à éliminer une prétendue alternative protagoréen. En tout cas l'argument se consiste en une critique d'*αἴσθησις* comme une base d'explication suffisante de l'épistémè. Il

---

<sup>5</sup> Platon, 'Phédon', p. 78 d.

<sup>6</sup> Platon, 'Théétète', in *Œuvres Complètes*, Trad par. L. Robin et J. M. Moreau,, Paris: Gallimard, 2000, II, p. 184b.

s'agit aussi de trouver une solution à la position de *Parménide* qui paraît comme un autre extrême non tenable.<sup>7</sup> Une fois la nouvelle définition de l'âme est obtenue, la réponse au problème d'épistémè se penche vers une solution plus éléatique, satisfaisant quoique d'une façon incomplète la quête parméniéenne. Une fois que l'âme est définie d'une façon spécifique que nous allons discuter en détail, la permanence et l'universalité peuvent être incorporées dans la définition de l'épistémè. En bref il s'agit d'une ébauche de solution à mi-chemin entre *Protagoras* et *Parménide* et qui essaie d'incorporer certains aspects techniques des deux philosophes tout en évitant les prétendus désavantages.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Platon, 'Parménide', in *Œuvres Complètes*, Trad. L. Robin et J. M. Moreau, Paris: Gallimard, 2000, II, p. 129.

<sup>8</sup> *Platon* ne semble pas totalement opposé à la position de *Protagoras*. Il semble plutôt que sa critique se dirige contre une mauvaise compréhension de la position de *Protagoras*. Une analyse attentionnée des passages réservés à *Protagoras* montre que *Platon* ne propose pas ou ne peut pas proposer une réfutation de *Protagoras*. Pour soutenir notre vue, nous pouvons citer *Platon* lui-même: « *Voilà donc Theodore que nous sommes libérés de ton cher Protagoras, et ce n'est pas encore l'heure de lui concéder que l'homme est la mesure de toute choses sauf le cas où c'est un homme compétant* » (*Platon, Œuvres Complètes - Théétète*, p. 183b-183c.) Tout en se souvenant du fait que *Protagoras* lui-même croit que l'homme peut devenir mieux, donc plus compétant (selon *Platon*), on voit que *Platon* accorde une certaine crédibilité à *Protagoras* avec la stipulation de *sauf que*. En somme *Protagoras* n'est pas forcément obligé de refuser le fait que l'homme peut mesurer mal quand il est ignorant. Tout en restant compatible avec *homo mensura*, il peut avancer que l'homme mesurera de mieux en mieux avec l'éducation. Evidemment ce n'est pas une solution complète car le critère du *mieux*, c'est à dire le critère du perfectionnement ou de la véracité reste à définir. Nous devrions discuter cette fois le sens d'éducation. *Platon* s'occupera de cette tâche sans proposer une meilleure solution que son propre démon. Dans ce contexte démoniser *Protagoras* serait au moins paradoxale. Encore de ce point de vue *Platon* et *Protagoras* se trouvent à pied d'égalité. Pour finir notre remarque regardons de près à la célèbre discussion sur le vent. *Platon* observera que quand une personne affirme que le vent est frais et que quand l'autre affirme le contraire, une contradiction s'ensuit. Le vent ne peut pas être chaud et froid, ne peut pas être lui-même et une autre chose en même temps. Pourtant selon le principe d'identité que l'argument de *Platon* dépend, le vent est nécessairement dans un état (chaude *versus* froide) en excluant l'autre. Ce qui veut dire que seulement l'un de ces personnes peut avoir raison. Pour défendre *Protagoras* nous pouvons dire que ces deux personnes devraient s'accorder sur un critère de la température. Dans ce



Dans ce sens, l'introduction du concept de l'âme, fait partie d'un début de solution contre les paradoxes de *Protagoras* et *Parménide*. Il s'agit d'un effort pour dominer le problème et l'âme peut jouer un rôle spécifique pour éclairer le statut de l'existant (*οὐσία*).

*Socrate* commence en posant une question importante au jeune *Théétète* : « *Ce que tu sens au moyen d'une des fonctions sensorielles, cela, il est impossible de le sentir au moyen d'une autre ; ainsi par exemple ce qui est senti au moyen de la vue, de le sentir au moyen de l'ouïe ? Et au moyen de l'ouïe, ce qui est senti au moyen de la vue ?* »<sup>9</sup> Il s'agit de souligner le fait que les choses douces, sèches, aiguës, légères, blanches, stridentes, assourdissantes etc. sont senties par des organes sensoriels mais que ces mêmes organes sont limités dans leurs domaines. En autres mots, les organes sensoriels ne se communiquent pas entre eux. L'oreille ne voit pas les couleurs, l'œil n'entend pas les bruits. Des bruits assourdissants et éclatants sont seulement perçus par des organes réservés, i.e. l'oreille et l'œil.

*Socrate* fait une deuxième observation : « *Alors, suppose que tu as quelques pensées qui les concerne toutes les deux à la fois, ce ne serait bien sûr pas au moyen de l'un de ces deux instruments, que tu aurais une sensation les concernent tous les deux ensemble.* »<sup>10</sup>

Ici la remarque de *Platon* vise à problématiser comment nous joignons les deux sortes de données venant de différents organes de sens. Ici non seulement la comparaison mais aussi la différenciation sont mises en cause : «... *mais tu es capable aussi d'examiner s'il y a entre eux ressemblance ou dissemblance ?* »<sup>11</sup>

---

cas avec la science et l'éducation il pourraient apprendre à mesurer d'une meilleure façon avec l'objectivité.

<sup>9</sup> Ibid., p. 184e.

<sup>10</sup> Ibid., p. 185b.

<sup>11</sup> Ibid., p. 185b.

*Platon* généralisera encore son questionnement. Même une simple comparaison à l'intérieur d'un seul organe de sens, par exemple comparaison de deux objets salés, nécessitera une explication : «... seras- tu à même que tu saches, de dire par quoi ce fait cet examen... »<sup>12</sup>

Le jeune *Théétète* n'a pas d'autre solution que de proposer la langue. Détecter la nature salée ou non salée des aliments, c'est une fonction de la langue ! *Socrate* est ravi, il pense qu'on progresse dans le bon sens.

Ce moment du dialogue mérite un arrêt de réflexion. Pourquoi la langue ? Il est remarquable de constater qu'avant d'arriver à la pensée (*voeĩv*) on doit passer par langue. Dans l'ordre spécifique du dialogue, la pensée puis l'âme seront mentionnées seulement après avoir stipulé que les organes sensoriels présentent leurs données et qu'un autre examen sera nécessaire pour les analyser. Sur les perceptions, d'autres opérations d'une tout autre nature sont effectuées comme la comparaison, constat des différences, dénomination de l'existence etc. Rappelons, la première hypothèse de *Théétète* était de dire que ces opérations s'effectuent avec l'aide de la langue.

Selon la deuxième hypothèse de *Théétète*, il devrait exister un instrument spécial d'aperception qui inspecte ces notions communes comme la ressemblance et la dissemblance ; l'identité et la différence ; unité et le nombre. Cet instrument spécial ne peut être autre chose que l'âme.<sup>13</sup> *Socrate* se montre satisfait de cette première formulation de l'âme.

Nous devons être particulièrement attentives à ce passage du texte qui est d'une importance capitale pour notre travail. L'âme vient d'être proposée comme une chose spéciale non corporelle. Le contexte et le détail de la discussion sont également très pertinents pour la compréhension de cette étape.

---

<sup>12</sup> Ibid., p. 185c.

<sup>13</sup> Ibid., p. 151 e.

*Théétète* utilise une expression particulière concernant l'âme : « *L'âme elle-même qui au moyen d'elle-même procède à propos de toutes choses, à l'inspection de ces notions communes.* »<sup>14</sup>

Pourquoi *Platon* par le biais de *Théétète*, utilise la formule « *l'âme elle-même qui au moyen d'elle-même ?* » Pour mieux cerner le sens comparons le texte en diverses langues.

La traduction anglaise est verbalement différente : « *By Zeus, Socrates, I cannot answer, except that I think there is no special organ at all for these notions, as there are for those others ; but it appears to me that the soul views by itself directly* ». <sup>15</sup>

Enfin, consultons le texte original : « *ἀλλὰ μὰ Δία, ὦ Σόκρατες, ἔγωγε οὐκ ἂν ἔχοιμι εἰπεῖν, πλὴν γ' ὅτι μοι δοκεῖ τὴν ἀρχὴν οὐδ' εἶναι τοιοῦτον οὐδὲν τούτοις ὄργανον ἴδιον ὥσπερ ἐκείνοις, ἀλλ' ».*<sup>16</sup>

Nous devons le comprendre dans le sens d'une exclusion des organes sensoriels de la tâche de l'évaluation, comparaison, etc. L'âme opère sur leur contenu mais d'une façon indépendante. L'âme juge, tranche, compte, classifie. En somme il fait ce que les organes sensoriels ne pourraient pas faire par leur propre capacité.

### 1.1.1.1- Emergence d' οὐσία

Ces lignes marquent un point capital de l'argumentation. *Socrate* transpose le questionnement sur l'existence. « *Dans laquelle de ces deux classes places-tu l'existence ? (οὐσία)* ». <sup>17</sup> L'existence est un mot chargé de sens historique pour le lecteur moderne. Nous ne pouvons que le lire sous l'emprise de nos connaissances concernant l'histoire de la philosophie. Pourtant dans ce contexte le mot existence est chargé d'une signification

---

<sup>14</sup> Ibid. e.

<sup>15</sup> *Platon, Theatetus Sophist*, trad par. Harold, Cambridge: Harvard University Press, 1987, p. 185 e.

<sup>16</sup> Ibid. e.

<sup>17</sup>

nouvelle, propre à une terminologie platonicienne. Le mot est en grec. On pourrait le penser comme *τὸ εἶναι*. Comme l'existence en effet et aussi comme l'essence ou la nature d'une chose telle qu'elle est. D'autre part le dialogue nous propose de choisir dans quelle classe il est. Donc déjà ce mot ne peut pas couvrir d'emblée les perceptibles et les intelligibles. Déjà *οὐσία* ne signifie plus la *présence* qui couvrirait les contenus des deux domaines. C'est le moment de naissance d'un certain dualisme qui ne va pas finir de nous étonner au long de l'histoire intellectuel philosophique.

L'un des conséquences paradoxales de ce constat est le suivant : les impressions sensorielles provenant des organes du corps cessent d'être considérées comme des entités intelligibles et ne pourraient pas constituer *οὐσία* en elles-mêmes. *οὐσία* paraît être réservé pour une classe qui n'est pas celle des impressions. *οὐσία* se situe « *parmi les représentations que l'âme aspire par elle-même à obtenir.* »<sup>18</sup> Par ce fait elle devient propre à l'âme et se relève de rien d'autre. Beaucoup de choses ont été dit par une simple phrase : les données des organes sensorielles, en somme les choses que nous accédons uniquement par le biais des organes corporels sont différenciées des *οὐσίαι*. L'essentielle de l'allégorie de la caverne est annoncée en toute simplicité. Les impressions ne sont pas fausses ou vraies à proprement parler mais elles tendent à l'âme. (Quand elles sont absentes, elles ne tendent pas à l'âme.)

*Socrate, résume pour le mieux : « C'est donc il y a des choses dont par nature, aussitôt nés, les hommes comme les animaux ont présente la perception (αἰσθάνεσθαι) : à savoir toutes les impressions (παθήματα), qui par l'entremise du corps, tendent vers l'âme. Mais il y en a d'autres qui, relativement à ces impressions sont des supputations (ἀναλογίσματα) à l'égard aussi bien de leur réalité (οὐσία) que de leur utilité ; et celles-là n'est-ce pas avec la peine et du temps, au prix de maints effort et d'une éducation, qu'elles viennent à apparaître chez les vivants dans lesquelles même il peut se faire qu'elles apparaissent ? »*<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Platon, 'Théétète', p. 186 a.

<sup>19</sup> Ibid. c.

La phrase du *Socrate* qui suit immédiatement est très importante et illustre la distinction ontologique concernant les impressions : « *Mais est-il possible d'atteindre la vérité par ce qui n'atteint même pas l'existence (οὐσία) ?* »<sup>20</sup>

On n'en reste pas là. Selon *Socrate*, si on n'atteint pas l'existence, on n'atteint pas vérité et par la même logique, si on n'atteint pas la vérité on ne connaît pas la chose en question.<sup>21</sup> Souvenons-nous, il s'agit des impressions corporelles. Les impressions ne sont donc ni véridiques, ni connaissables, ni existantes. Elles tendent ou elles ne tendent pas vers l'âme et leur statut est seulement exprimable dans un registre de présence. Cette présence est loin d'être triviale car toutes les opérations que l'âme effectuera seront basées sur les impressions. Malgré le fait que techniquement parlant, elles ne sont pas existantes ou connaissables elles sont néanmoins le point du départ de l'existence et de connaissance. Nous pouvons dire que *Platon* les considère comme nécessaires mais pas suffisantes pour postuler l'existence.

### 1.1.1.2 - Les difficultés

Une série de difficultés sont apparentes concernant ce sujet. Les impressions dénuées de contributions de l'âme sont quasiment muettes et aveugles. Elles ne peuvent pas être propositionnelles. Si on respecte minutieusement l'approche de *Platon* et on suit attentivement la construction de son argument, on est amené à dire que les impressions ne peuvent pas être mises en parole en tant que telles. Le langage et le contenu linguistique sont dans ce sens postopérateurs aux impressions. Le langage, dès sa création procède par identification, classement, comparaison, jugement etc. Il est impossible donc de décrire en langage les impressions à l'état pur. Rappelons-nous ces fonctions sont effectués aux pris de maints efforts et d'éducation.<sup>22</sup> Les mots existent qu'après l'opération de l'âme sur les impressions. Pourtant

---

C'est nous qui ont ajouté entre parenthèses les originaux grec car la traduction française pourrait rendre la lecture difficile.

<sup>20</sup> Ibid. c.

<sup>21</sup> Ibid. c.

<sup>22</sup> Ibid. c.

en vue de les travailler l'âme doit avoir accès aux impressions. Par quel moyen cette opération est faite reste problématique.

Le passage suivant, illustre le problème : « – Socrate : *Halte-la ! N'est-ce pas au moyen de toucher que l'âme percevra la dureté de ce qui est dur, et de même la mollesse de ce qui est mou ?* – Théétète : *Oui.* – Socrate : *Mais pour ce qui est de leur existence, du fait qu'ils « sont » tous deux, de l'opposition de contrariété qu'ils soutiennent l'un à l'égard de l'autre, et, enfin, de l'existence même de l'opposition de contrariété, c'est l'âme elle-même qui, par une incessante confrontation, s'efforce de les discriminer pour nous l'un par rapport à l'autre.* »<sup>23</sup>

Nous voyons que le dur et la molle ne sont définissables que par l'opposition de contrariété. Un dur qui ne veut pas dire le contraire de molle ne veut rien dire du tout. Donc si nous faisons l'abstraction de l'âme on ne pourrait même pas qualifier *le dur* de *dur* en isolation. Pourtant pour l'âme, une sensation qui y correspond est présente, avant même de pouvoir l'appeler dure.

Nous constatons que par cette approche *Platon* opère un transfert. Le domaine d'*αἴσθησις* se trouve réduit aux sensations corporelles. Par ce même mouvement le monde que nous voyons et le monde que nous connaissons se différencie. Si on analyse de près cette situation nous sommes amenés à accepter que selon *Platon* une seule et unique représentation ne peut pas être à la base d'un jugement de vérité. La connaissance est basée en rapprochements et comparaisons de plusieurs termes. Une simple sensation prise en isolation *n'existe pas* et par conséquent ne peut pas être la base de la vérité : « – Socrate : *Et maintenant quel nom attribues-tu donc à l'acte de voir, d'entendre, de respirer une odeur, d'avoir froid ou d'avoir chaud ?* – Théétète : *Ma foi ! J'appelle cela « sentir » : quel autre nom y donner en effet ?* – Socrate : *C'est donc l'ensemble de tout cela que tu appelles « sensation » (αἴσθησις) ?* – Théétète : *Forcément !* – Socrate : *Ce à quoi, venons-nous de dire, il n'est pas donné en partage (μέτεστιν) d'entrer en contact avec la vérité, il ne le pourra*

---

<sup>23</sup> Ibid. b.

*certes pas non plus avec ce qui est.* »<sup>24</sup> Finalement Platon conclut : « *Il n'y aurait donc jamais, Théétète, identité (ταυτόν) entre sensation et connaissance (ἐπιστήμη)* »<sup>25</sup>

Notons néanmoins que la sensation reste un élément essentiel dans l'activité de rapprochement. En autres mots les sensations sont comparées, travaillées par l'âme. Elles gardent un rôle important en tant qu'une condition de départ dans l'élaboration de connaissance. Pourtant la nature de cette relation n'est pas explicite. Le rapport de l'*αἴσθησις* et de l'existence au niveau de l'âme, n'est que décrit d'une façon négative, en termes de ce qu'il n'est pas.

Pourtant nous connaissons les éléments de cette relation, et nous identifions certains aspects de son fonctionnement. Puisqu'il s'agit de faire des comparaisons, établir les différences et des rapprochements, nous pouvons déclarer que cette relation est de *multiple* vers *un*. Cette façon de voir les choses nous offre une percée sur la nature des existantes platoniciennes, les *εἶδη*.

Nous pouvons aussi dire que l'approche adaptée par *Platon* dans le dialogue *Théétète* est particulière par sa méthode. Même si l'histoire racontée concerne *εἶδη* et le *ψυχή*, le récit a été fait à partir d'un angle différent. Ici il n'y a pas de recours aux mythes, ni au démon socratique, ni aux sphères lunaires. C'est un exposé déductif et mathématique dans sa nature. Il s'agit de principalement des relations concernant la multitude sensorielle, les possibilités de ces relations et les possibles fonctions qu'elles couvrent. Les explications proposées par *Platon* se limitent à ce cadre. Par ce fait même, la hiérarchie ontologique semble renversée dans la succession des arguments. Souvenons-nous, *Platon* part d'un *αἴσθησις* qui n'est même pas un *existant* et procède à une ascension vers *οὐσία* qui n'est qu'une étape à son tour vers les sphères plus hautes.

---

<sup>24</sup> Ibid., p. 186 e.

<sup>25</sup> Ibid. e. C'est nous qui ont ajouté entre parenthèses les originaux grec car la traduction française pourrait rendre la lecture difficile.

Dans la philosophie de *Platon* le traitement des idées présente des difficultés spécifiques. L'un des thèmes qui a été discuté par notre philosophe est *μέθεξις*. Surtout dans le dialogue de *Parménide* les apories concernant les rapports des sensibles et des *εἶδη* sont analysées. *Platon* souvent choisit de présenter la relation du sensible et de l'idée sous la métaphore de la copie. Les objets sensibles seraient des copies des *εἶδη* avec une certaine réserve. Également les *εἶδη* prendraient part dans la constitution des sensibles. Le pourquoi et le comment de ces relations restent largement problématiques. Ce dernier point n'est pas seulement notre critique mais un avis partagé et mis en avant par *Platon* même. Quand on pense les relations des *εἶδη* et les choses qui en sont des copies au même niveau ontologique on rencontre des apories, de l'avis de *Platon*. « *Pourquoi ces rapports restent obscurs ?* » C'est une question qui devrait être répondue séparément. Pour l'instant soulignons-le fait que malgré les problèmes que nous venons d'évoquer, les termes, la *copie* ou la *représentation* nous font penser à un paradigme mimétique. Nous utilisons ce mot avec précaution tout en sachant que qualifier ce problème de mimétique risque de faire l'injustice à la philosophie de *Platon*.

Le dialogue *Théétète* a certains éléments qui peuvent être importants pour l'élucidation de ce problème. Le *sensible* que l'âme accède par les organes de sens est relié à *οὐσία* par le truchement de l'âme. Pourtant cette relation n'est pas entièrement mimétique. On peut la qualifier de *décisionnelle*. L'âme pèse, compare, compte ou mesure l'*αἴσθητόν* et le nomme. Elle statue sur lui (sur *αἴσθητόν*) et lui attribue une identité qu'à partir de ces procédures. Maintenant nous devons regarder de près à ces relations et formuler nos propres observations.

Ici la comparaison ne ressemble pas aux comparées, la mesure n'est pas de l'étoffe des mesurées ! Nous savons que les choses sensibles et les idées sont ontologiquement séparées. On attribue aux choses une identité préalablement connue. Si ce n'est pas une création d'un objet nouveau, (c'est-à-dire, si on n'a pas fabriqué un objet entièrement nouveau et on n'a pas été forcé de le nommer pour la première fois), il s'agit d'un transfert d'identité. Ce qui veut dire que l'homme juge, décide et tranche dans un terrain déjà familier. Seulement de cette façon, nous pouvons découvrir un aspect



mimétique à la relation : On peut dire sans risque que l'identité attribuée ressemble à l'identité pas encore attribuée. Une fois l'attribution est faite, c'est comme si on produit une extension de cette identité dans le temps, comme si on obtient un duplicata. En somme on obtient une occurrence selon un schème préétabli. En d'autres mots, on appelle un objet de son nom à partir d'un vocabulaire déjà existant. Par cette même opération l'objet nous vient à l'âme avec une identité. Désormais nous pouvons parler de cet objet comme s'il se consiste que par son nom.

L'opération que nous venons de décrire présente plusieurs dimensions. Nous pensons que *Platon* ne distingue pas nettement les divers aspects en question. L'analyse de l'âme sur l'*αἰσθητόν* n'est pas de du tout de même nature que l'attribution de l'identité à cet *αἰσθητόν*. Différencier ce point est très important. Nous croyons qu'armés de cet *divisio*, certaines difficultés que *Platon* est incapable de résoudre, pourraient être évitées (notamment le paradoxe de troisième homme). Pour mieux tester la validité de notre analyse nous devons voir de près le traitement de l'erreur de *Platon* que le dialogue de *Théétète* nous réserve un bel exemple.

Ici nous avons aussi d'autres problèmes : Les idées persistent mais les sensations fuient. Ce qui nous emmène au problème d'erreur. Pourquoi l'erreur nous concerne à cette étape de notre exposé ? Puisque l'*αἴσθησις*, n'est plus considéré comme un vrai existant, nous sommes réduits à considérer le jugement ou l'opinion, (le *δόξα*) comme la condition de connaissance. Mais c'est seulement l'opinion juste qui peut être prise comme connaissance. Cette situation force notre philosophe d'éclaircir la différence entre les opinions justes et fausses. En d'autres termes nous devons résoudre le problème d'erreur. Le *δόξα*, c'est un jugement. Le problème d'erreur survient au niveau de *δόξα*. Naturellement il y a des opinions fausses ou justes.

Le *δόξα* platonique, c'est un jugement ou une opinion formée que nous devons comprendre dans un sens plus généralisé. Le sens que nous entendons par les mêmes termes dans nos langues modernes est plus restrictif. Pour nous le jugement est plutôt propositionnel. On peut énoncer un jugement sous la forme de *x est y*.

Pour mieux cerner l'emploi de *Platon* et le sens que nous devons attribuer au *δόξα*, nous devons consulter le texte. *Platon* va proposer deux métaphores pour discerner la nature des jugements faux. L'un est la moule de cire, l'autre est la cage d'oiseau. La description de la moule de cire offerte par *Platon* est le suivant :

« – *Socrate* : Eh bien ! Maintenant, disons que c'est là un présent que nous a fait *Mnémosyne*, la mère des muses, et que, sur ce moule de cire, viennent s'empreindre tous ceux dont nous pouvons bien souhaiter nous souvenir parmi les choses que nous avons vues, ou entendues, ou conçues personnellement : sensations et pensées à l'action desquelles il est par nous offert, à la façon dont nous présentons la cire à la marque dont nous voulons marquer avec le cachet de nos bagues. Disons en outre que ce que nous y avons bien pu mouler ainsi nous en souvenons, nous le connaissons aussi longtemps qu'en peut bien exister le simulacre dans la cire. »<sup>26</sup>

La partie réservée à *Mnémosyne*, la mère des muses est significative. Par le cadeau de la muse, nous devons entendre la mise en place d'un *mécanisme* ad hoc. Il en est ainsi et nous assumons qu'un mécanisme d'enregistrement est présent. Ce procès est automatique et ne doit pas être mis en question. Chaque fois que nous avons un nouveau *αἴσθησις* la moule nous renvoie à une marque correspondante. La validité de la métaphore ne dépend pas de l'automatisme ad hoc du mécanisme ainsi imaginé mais elle dépend de sa nature. Ce point est important et doit être retenu. Dans ce but il convient de formuler quelques observations sur la nature de l'utilisation des mythes dans les textes platoniciens. Le cadeau de *Mnémosyne* est un élément mythique. Notre tâche est de trouver une explication à l'utilisation des mythes au beau milieu d'un argument philosophique. Le mythe à notre avis ne peut pas entrer directement en tant qu'un mythe dans une structure rationnelle. Un élément mythique n'est pas automatiquement assimilable à la vérité. Également les croyances mythiques ou religieuses de l'époque ont été souvent disséquées ou critiquées dans les textes même du *Platon*. Par là nous déduisons que l'utilisation du mythe ne peut pas être considérée en tant qu'un manquement à la rigueur. Ici

---

<sup>26</sup> Ibid., p. 191 d.

le cadeau fait par la muse représente une structure hypothétique *ad hoc*. Elle veut simplement dire que nous allons assumer que l'homme est capable de se souvenir des choses et en garder des traces des objets ou événements rencontrés. Il est évident que cet élément d'argument ne sera mis en cause par personne s'il en était explicité. D'où vient la facilité de l'exprimer en mythe et par la même occasion d'embellir le texte. L'aspect problématique de ce passage n'est pas la possibilité de la sauvegarde des mémoires mais les mécanismes et la nature même de cette sauvegarde. Car il s'agit de trouver pourquoi dans des cas bien précis la sauvegarde échoue et l'erreur survient. Sans élucider cette différence, la nature de la vérité et aussi bien que la nature de l'erreur ne seront pas éclairées.

Un autre point est important. Par la nature même de la discussion, la vérité se retrouve attachée aux réminiscences. Évidemment ceci est conforme aux thèses exprimées en *Menon*. Dans d'autres endroits, notamment en *Parménide*, *Platon* discute des théories de la vérité qui ressemblent plus à une théorie de la vérité de correspondance. Nous devons retenir quand même que la théorie de la vérité de correspondance présuppose toujours un composant essentiel de la mémoire. Serait-il possible d'interpréter le mythe de métempsychose de *Menon* par la même manière et d'y voir une autre structure *ad hoc* hypothétique ? Dans ce cas un souvenir du monde avant la naissance serait-il un souvenir simplement avant le moment du jugement ? S'il en est ainsi, dans ce cas l'homme serait une machine à lier les souvenirs et la vérité serait une liaison réussie. Un pied du jugement véridique serait ancré toujours dans le passé. Nous opterons pour la prudence et nous allons limiter pour l'instant notre jugement uniquement sur l'exemple de *Mnémosyne*.

Nous devons éclairer le lecteur pourquoi ces passages nous intéressent à ce point avant de continuer : Nous avons essayé de cerner le fonctionnement de l'erreur et de la vérité. Nous allons bientôt discuter le traitement de *Platon* concernant ces questions. Le mécanisme de sauvegarde des souvenirs sera au centre de la discussion. Nous venons de nous rappeler que la présence d'un mécanisme en général n'est pas problématique pour *Platon*. Le problème est plutôt la nature même de ce mécanisme. La réponse spécifique de *Platon* ouvre la voie vers une compréhension spécifique de l'idée. L'idée en tant qu'un

instrument intellectuel sera à partir de ce point considérée sous une approche mimétique. Ce point est l'un des observations principales de notre thèse. Nous pensons que le reste de la philosophie occidentale n'a jamais quitté cette approche et ne peut pas l'abandonner par des raisons fondatrices. Le traitement de l'erreur et la vérité, ou plus explicitement le traitement du *Platon* concernant le jugement en est responsable. Dans les passages qui suivront nous allons essayer de montrer notre raisonnement en discutant de près le texte de *Théétète*.

Nous y trouvons certains passages qui vont nous aider à appréhender mieux le problème. Par exemple *Platon* nous demande « *est-il possible que ce qu'auparavant on ne sait pas, on en soit instruit par la suite ?* »<sup>27</sup> À premier abord cette question semble être comme une paraphrase du paradoxe de *Menon*. Rappelons pour le besoin ce paradoxe :

Ici pourtant notre interprétation sera de différencier la question de l'*instruction* du paradoxe de *Menon*. (Instruction correspond au « *τι, ... μαθεῖν* » en grec. On y revient plus tard.) Chez *Menon* la grande question tourne autour de l'épistémè. Visiblement *Platon* voit le problème de l'obtention d'une simple instruction d'une façon différente. Car selon le développement du dialogue refuser la possibilité d'obtention d'une simple instruction serait équivalent à refuser la possibilité de sauvegarde des mémoires. Il s'agit d'une instruction dont on ne possède pas l'épistémè forcément. Donc *Platon* en effet différencie les deux termes. L'existence de simple bout d'informations actuelles est donc acceptée. Seulement leur sauvegarde authentique, plus précisément le recoupage de ces informations seront mises en question. Le texte en grec est le suivant : « *συγχωρήσεται, ἴσως δὲ ἀντιτενεῖ. ἀλλὰ γὰρ ἐν τοιούτῳ ἐχόμεθα, ἐν ᾧ ἀνάγκη πάντα μεταστρέφοντα λόγον βασανίζειν. σκόπει οὖν εἰ τὸ λέγω. ἄρα ἔστιν μὴ εἰδότα τι πρότερον ὕστερον μαθεῖν;* »<sup>28</sup> Ici le verbe *μαθεῖν*' à notre avis

<sup>27</sup> Ibid. c.

<sup>28</sup> Plato, **Θεαίτητος**, **Perseus Digital Library**, éd par Gregory R. Crane, Boston: Perseus Digital Library, 2012, p. 191c

<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0172%3Atext%3DTheat.%3Asection%3D191c>> [consulté le 26 août 2012].

signifie apprendre par les sens.<sup>29</sup> Le mot *τι*<sup>30</sup> signifie le *quoi* ou la *chose* en français (le *what* en anglais). Une traduction crue serait de dire « le quoi dont

<sup>29</sup> **μανθάνω (racine MAΘ)**

**I.** to learn, esp. by inquiry ; and in aor. to have learnt, i. e. to understand, know, Od. attic; *ἀεὶ γὰρ ἠβᾶι τοῖς γέρουσιν εὔμαθεῖν* Aesch.; *οἱ μανθάνοντες*, learners, pupils, Xen.: —c. inf. to learn to do, learn how to do, Il., Aesch., etc.

**II.** to perceive by the senses, remark, notice, Hdt., Xen.:—with a part., *μάνθανε ὄν*, like *ἴσθι ὄν*, know that you are, Soph., etc.

**III.** to understand, comprehend, Aesch., etc.:—often in Dialogue, *μανθάνεις*; Lat. tenes? d'ye see?—Answ., *πάνυ μανθάνω*, perfectly! Ar.

**IV.** in attic, *τί μαθών*; often begins a question, having learnt what? for what new reason? wherefore? id=Ar., etc.

<sup>30</sup> ‘Greek Word Study Tool, Middle Liddel’, *Perseus Digital Library*

<[http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=mapei%3Dn&la=greek&can=mapei%3Dn0&prior=u\(/steron&d=Perseus:text:1999.01.0171:text=Theaet.:section=191c&i=1#Perseus:text:1999.04.0058:entry=manqa/nw-contents](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=mapei%3Dn&la=greek&can=mapei%3Dn0&prior=u(/steron&d=Perseus:text:1999.01.0171:text=Theaet.:section=191c&i=1#Perseus:text:1999.04.0058:entry=manqa/nw-contents)> [consulté 26 Août 2012].

**τίς**

**I.** in direct questions, who? which? neut. what? which? Lat. *quis, quae, quid?*, Hom., etc.: relating to other words in the same case, *τίς δ' οὗτος ἔρχεται*; who art thou that comest? Il.; *τίν' ὄψιν σὴν προσδέρομαι*; what face is this I see of thine? Eur.:—*τίς ἄν* or *κεν*, with the opt., expresses doubt, who could, who would do so? Hom.: —in double questions, *τί λαβόντα τί δεῖ ποιεῖν*; what has one received and what must one do? Dem.; so, *τίς πόθεν εἶς ἀνδρῶν*; who and whence art thou? Od.

**2. τίς** with Particles: *τίς γάρ*; Lat. *quisnam?* why who? who possibly? Il., etc.; *τίς δή*; who then? Theogn.; *τίς δῆτα*; Soph.; *τίς ποτε*; who in the world? whoever? Xen.

**3. neut. τί**; as a simple question, what? Aesch.; also, why? Il. b. *τί μοι*; *τί σοι*; what is it to me? to thee? Soph., etc.; c. gen., *τί μοι ἔριδος*; what have I to do with the quarrel? Il.; *τί ἐμοὶ καὶ σοί*; what is there (in common) to me and thee? what have I to do with thee? NTest. c. *τί* with Particles:—*τί γάρ*; why not? how else? Lat. *quid enim? quidni?* i. e. of course, no doubt, Aesch., etc.; *τί δέ*; Lat. *quid vero?* Plat.; *τί δέ, εἰ . . .*; but what, if . . .? Eur.; *τί δή*; *τί δήποτε*; why ever? why in the world? Plat.:—*τί μή*; why not? Lat. *quidni?* Trag.:—*τί μή*; i. e. yes certainly, Plat., etc.

**II. τίς** is sometimes used for *ὅστις* in indirect questions, *ἠρώτα δὴ ἔπειτα, τίς εἶη καὶ πόθεν ἔλθοι* Od.; *οὐκ ἔχω τί φῶ* Aesch.

**2. τίς**; *τί*; with part., followed by a verbal clause, forms one sentence in Greek where we use two, *εἶρετο τίνες ἐόντες προαγορεύουσι*; who they were that proclaim? Hdt.; *καταμεμάθηκας τοὺς τί ποιοῦντας τοῦνομα τοῦτ' ἀποκαλοῦσιν*; have you learnt what they do whom men call so and so? Xen.

**III. τίς**; *~ ποῖος*; Soph.

on remarque. Malgré le fait que la traduction française nous propose le mot instruction, nous devons retenir « *τι, ... μαθεῖν* » comme le véritable objet de notre quête. Dans le langage grecque un mot correspondant à notre mot « objet » moderne n'existe pas et le mot *τι* joue souvent la même fonction. Il est peut-être significatif de constater que le *quoi* grec, i.e. le *τι* est une question dans sa forme originelle. C'est exactement *le quoi* dont on garde la trace dans la sauvegarde d'un mémoire. Nous devons dire que ce « *le quoi* » est une détermination qui reste à spécifier car en tant qu'une trace elle reste à nommer et à comparer. En somme *le quoi* doit être classé. Une question doit être répondue. La spécification ne sera faite que par un jugement. Par la une fonction dite de vérité entrera en jeu. Car nous devons encore nous rappeler : pas de vérité sans le jugement. (En autres mots : le lieu de la vérité est le jugement). La chose remarquable, notre *τι* est à la fois donné mais sa place n'est pas encore trouvée ! Ou devrait-on dire plutôt une présence qui n'est pas encore une existence ? Nous utilisons cette terminologie car nous savons que l'existence survient dans l'âme à force de comparaison et de différenciation à travers le jugement. Si on adopte bien cette logique, la comparaison ne peut se faire qu'à l'aide des éléments ontologiquement égaux entre eux. Car si on prédit l'existence des comparées avant la comparaison, ils seront existants avant le jugement de l'âme. Donc le discours du *Platon* sur l'émergence de l'existence sera invalidé. Mais pour traiter les termes de la comparaison il faut quand même les retenir. Dans ce sens nous préférons le mot *présence* en contraste au mot l'*existence*. Par la suite nous espérons de mieux comprendre qu'est-ce que c'est la *présence* et qu'est-ce que c'est l'*existence*. D'ailleurs *Platon* le soupçonne et fait dire textuellement à *Théétète* : « *C'est la vérité : il serait alors forcé en effet que l'âme entrât en contact, même avec ce qui n'est pas l'objet de son jugement* »<sup>31</sup> *Platon* même envisage un moment de renoncer à l'utiliser le mot l'autre<sup>32</sup>. Citons encore *Platon* : « – *Socrate. : Donc, si se parler à soi-même constitue l'acte de juger, il n'y a aura personne parlant au moins de l'un et de l'autre ensemble, les donnant ensemble à l'objet de son*

---

IV. *τι* was never elided; but the hiatus is allowed in attic, *τι οὐδὲν*; Ar.; *τί ἔστιν*; Soph.; *τί εἶπας*; id=Soph.

<sup>31</sup> *Platon*, 'Théétète', p. 190 d.

<sup>32</sup> *Ibid.* c.

*jugement, entrant par l'âme en contact avec tous les deux termes donnés, l'un et l'autre. Or, il te faut même renoncer à l'expression qui parle de l'autre ; car c'est précisément cela que j'énonce sous la forme que voici : personne ne juge que le laid soit beau, ni ne fait aucun jugement de la sorte »*<sup>33</sup> Nous pouvons élucider *Platon* et dire qu'il veut exprimer qu'on ne juge pas *entre deux idées*. On juge en attribuant les idées aux choses, on juge à travers les idées elles-mêmes en trouvant les bonnes correspondances grâce à elles.

Après ce préambule nous devons encore suivre le texte et examiner le traitement de l'erreur de *Platon* tout en gardant en vue notre observation ci-dessus.

La première description du *Platon* concernant la rétention des souvenirs était la moule de cire comme le lieu du mémoire. Les empreintes laissées par les objets et pensées servent comme des enregistrements. Nous avons cité ce paragraphe en haut. Notons que cette relation est du multiple à un. C'est-à-dire il y a une moule de cire mais une multitude des objets ou pensées.

Le traitement de l'erreur dans le dialogue de *Théétète* se constitue à notre avis un passage important sur l'énumération des cas où le faux jugement est impossible. Le passage est obscur car aucune clarté formelle n'est présente. Un langage ordinaire est utilisé pour décrire une relation logique complexe. Dans les exemples ci-dessous que *Platon* nous donne, il faut noter qu'il y a toujours deux variables entre lesquelles on essaie d'établir une relation d'identité. Leur nombre est de seize, ce qui fait penser à une distribution des relations ayant la forme d'une logique binaire à deux variables P et Q, dont P et Q peuvent être ou vraie ou fausse. Une telle logique aurait seize possibles relations ou connecteurs. Cette première lecture est hautement naïve. Il s'agit en effet de quelque chose d'extraordinaire.

On commence à voir les difficultés de la situation quand on considère que les variables de *Platon*, (c'est-à-dire deux objets vus dans deux temps différents), exhibent quatre possibles états. Ils sont connus ou inconnus et

---

<sup>33</sup> Ibid., p. 191 c.

perçues ou inaperçues. À partir de ce constat nous avons trois possibles interprétations :

- 1- *Platon* s'est trompé grossièrement en énumérant les possibles cas. À partir d'un point de vue de la logique classique il doit exister beaucoup plus de variantes que *Platon* s'est aperçu. Donc sa liste n'est pas exhaustive.
- 2- Les quatre possibles états ne sont pas en effet *quatre* et ils doivent être réduits à deux. Donc notre lecture doit être corrigée. Dans ce cas nous trouverons le nombre seize, tout en restant dans une logique binaire et classique.
- 3- *Platon*, utilise une logique non standard qui serait une sorte de logique quaternaire. À chaque variable on assigne en même temps (c'est-à-dire simultanément) deux états, qui ont à leur tour des valeurs négatives ou positives pour eux-mêmes. Chose encore particulière, la fonction résultante reste binaire et les valeurs assignées sont différentes en nature des valeurs de variables. La fonction consiste simplement à déterminer si le jugement est possible ou pas. Dans cette approche nous avons de nouveau seize possibles cas et le résultat est d'une nature différente des entrées initiales.

Quelle position retenir entre ces options ? Nous allons la discuter dans le passage suivant : (1) Si la première position est considérée, le nombre des cas doit être  $2^{2^n} = 256$  ( $n$  étant le nombre des variables. Nous avons deux objets dont  $n = 2$ ). Visiblement ce n'est pas possible. *Platon* précise seize cas ! Passons à la deuxième position. (2) Nous allons essayer de faire profiter *Platon* du bénéfice du doute. Pour ce but nous devons lire objet *perçu* et *connu* comme équivalent. Les jugements sont toujours les jugements d'identité. Pour plus de précision nous devrions dire que l'*objet connu* pourrait être traduit comme la chose dont on garde la trace dans la mémoire. Ici il ne s'agit nullement d'une connaissance de type épistémique. Le mot utilisé est *οἶδα*.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> *οἶδα*



Lisons le premier cas : « *Ce que l'on sait et on a dans l'âme un commémoratif, mais qui n'est lui-même actuellement perçu, croire que c'est une autre chose parmi celles que l'on sait et dont on possède aussi une empreinte, mais qui n'est pas actuellement perçue, est impossible.* »<sup>35</sup>

Le texte original est le suivant : « *δεῖ ὧδε λέγεσθαι περὶ αὐτῶν ἐξ ἀρχῆς διοριζομένους ὅτι ὁ μὲν τις οἶδεν, σχὼν αὐτοῦ μνημεῖον ἐν τῇ ψυχῇ, αἰσθάνεται δὲ αὐτὸ μή, οἰηθῆναι ἕτερόν τι ὧν οἶδεν, ἔχοντα καὶ ἐκείνου τύπον, αἰσθανόμενον δὲ μή, ἀδύνατον.* »<sup>36</sup>

Nos interprétations d'équivalence entre l'objet perçu et connu peuvent être défendues aussi en pensant que la chose perçue doit être forcément correspondante à une empreinte. Car le cadeau de *Mnémosyne* est ainsi. La perception chaque fois doit engendrer une empreinte. *Platon* dit : « *ce qu'on sait et ce qu'on a une empreinte* ». L'empreinte dans cette interprétation forcée serait une sorte de connaissance. Évidemment, il est possible de penser que l'approche de *Platon* manque de précision et toutes sortes des difficultés sont cachées derrière cet amalgame des concepts. Pourtant juste plus en avant pour le deuxième cas il parle d'un objet qu'on sait mais qu'on ne perçoit pas. Comme il fait lui-même la distinction clairement entre l'objet connu et perçu

---

1. to know, *εἶδ' οἶδα* I know well; *εἶθ' ἴσθι* be assured: often c. acc. rei, *νοήματα οἶδε, μῆδεα οἶδε* he is versed in counsels, Hom.; with neut. Adjs., *πεπνυμένα, φίλα, ἀθεμίστια εἰδώς* id=Hom.; also c. gen., *τόζων εἶθ' εἰδώς* cunning in the use of the bow; *οἰωνῶν σάφα εἰδώς* Od.: —*χάριν εἰδέναί τινί* to acknowledge a debt to another, thank him, Il., etc.:—the Imperat. in protestations, *ἴστω Ζεὺς αὐτός* be Zeus my witness, id=Il.; doric *ἴττω Ζεὺς, ἴττω* Ar.: — *εἰδώς* absol. one who knows, *εἰδυίηι πάντ' ἀγορεύω* Il.; *ιδυίηισι πραπίδεσσι* with knowing mind, id=Il.

2. c. inf. to know how to do, id=Il., attic

3. with the part. to know that so and so is the case, *ἴσθι μοι δώσων* know that thou wilt give, Aesch.; *τὸν Μῆδον ἴσμεν ἐλθόντα* Thuc.

4. *Οὐκ οἶδα εἰ*, I know not whether, expresses disbelief, like Lat. *nescio an non*, *οὐκ οἶδ' ἂν εἰ πείσαιμι* Eur.

5. *Οἶδα* or *ἴσθι* are often parenthetic, *οἶδ' ἐγώ* id=Eur.; *οἶδ' ὅτι, οἶσθ' ὅτι, ἴσθ' ὅτι, πάρειμι* Soph.; so, *εἶθ' οἶδ' ὅτι* Dem.: —in Trag. also, *οἶσθ' ὁ δρᾶσον*; equivalent to *δρᾶσον* —*οἶσθ' ὄ*; do— know'st thou what? i. e. make haste and do; *οἶσθ' ὡς ποιήσον*, etc.

<sup>35</sup> *Platon*, 'Théétète', p. 192 a.

<sup>36</sup> *Plato*, **Θεαίητος**, *Perseus Digital Library*, p. 192 c.

nous n'avons pas finalement le droit de les assimiler l'un à l'autre. Donc la deuxième position est également invalide. Voici le texte qui nous amène à cette conclusion : « *Ensuite, ce que tout au moins on sait, mais cette fois encore, sans le percevoir actuellement, il n'est pas possible de croire que ce soit ce qu'on ne sait pas et donc on n'a pas non plus le cachet imprimé dans l'âme.* »<sup>37</sup> Citons aussi le texte original : « *καὶ ὃ γε οἶδεν ἄν, οἰηθῆναι εἶναι ὃ μὴ οἶδε μηδ' ἔχει αὐτοῦ σφραγίδα :* »<sup>38</sup> Ces constats nous amènent à la troisième position (3) Il s'agit d'un raisonnement par *reductio ad absurdum*. Assumer les deux cas précédents est impossible. Donc le troisième cas est la seule explication possible. Il s'agirait d'une logique quaternaire qui est de notre connaissance la première exposition d'un tel système. Dans ce cas ce passage précéderait de trois siècles la première formulation d'un tel système connu jusqu'à aujourd'hui. (*Nagarjuna*, le philosophe indien avait travaillé sur une logique non classique). Dans la mesure de nos insuffisantes connaissances, nous pouvons avancer que cette affirmation peut être une découverte mineure dans l'histoire de la logique.

Cette approche a le mérite de rendre intelligible un fragment de *Platon* qui est très difficile à décoder et autant plus problématique car dans le texte il y a des omissions. On peut les extrapoler et compléter des vides si on sait de quel système il s'agit. Nous soupçonnons que le texte de *Platon* suppose une telle connaissance et que les détails cette analyse devrait être connu à l'époque.

Si notre interprétation est correcte, le tableau des valeurs de la logique quaternaire de *Platon* serait le suivant : Les points d'interrogations représentent les omissions de *Platon*. Le tableau se trouve entre les pages de 192 et 193 de *Théétète*.

---

<sup>37</sup> Platon, 'Théétète', p. 192 a.

<sup>38</sup> Plato, **Θεαίτητος**, **Perseus Digital Library**, p. 192a.

### Le tableau des valeurs de la logique quaternaire I

Numéro	Premier objet	Deuxième objet	Faux jugement
	Dans le passé	Actuel	
Les treize cas dans lesquelles selon <i>Platon</i> , le faux jugement est impossible.			
1	perçu, su	ni perçu, ni su	impossible
2	ni perçu, su	ni perçu, ni su	impossible
3	« ? », ni su	« ? », ni su	impossible
4	« ? », ni su	« ? », su	impossible
5	perçu, « ? »	perçu, « ? »	impossible
6	perçu, « ? »	ni perçu, « ? »	impossible
7	ni perçu, « ? »	perçu, « ? »	impossible
8	perçu, su	perçu, ni su	impossible
9	perçu, su	ni perçu, su	impossible
10	« ? », su	perçu, ni su	impossible
11	ni perçu, ni su	ni perçu, ni su	impossible
12	« ? », ni su	ni perçu, ni su,	impossible
13	ni perçu, ni su	ni perçu, « ? »	impossible
Les trois cas dans lesquelles selon <i>Platon</i> , le faux jugement est possible.			
14	« ? », su	perçu, su	possible
15	« ? », « ? »	perçu, ni su	possible
16	perçu, su	perçu, su	possible

Et finalement si on remplit les omissions par simple distribution des possibilités on obtient le tableau complet :

### Le tableau des valeurs de la logique quaternaire II

Numéro	Premier objet	Deuxième objet	Faux jugement
	Dans le passé	Actuel	
Les treize cas dans lesquelles selon <i>Platon</i> , le faux jugement est impossible.			
1	perçu, su	ni perçu, ni su	impossible
2	ni perçu, su	ni perçu, ni su	impossible
3	(ni perçu), ni su	(ni perçu), ni su	impossible
4	(ni perçu), ni su	(ni perçu), su	impossible
5	perçu, « ? <sup>39</sup> »	perçu, « ? »	impossible
6	perçu, « ? »	ni perçu, « ? »	impossible
7	ni perçu, « ? »	perçu, « ? »	impossible
8	perçu, su	perçu, ni su	impossible
9	perçu, su	ni perçu, su	impossible
10	(ni perçu), su	perçu, ni su	impossible
11	ni perçu, ni su	ni perçu, ni su	impossible
12	« ? », ni su	ni perçu, ni su	impossible
13	ni perçu, ni su	ni perçu, « ? »	impossible
Les trois cas dans lesquelles selon <i>Platon</i> , le faux jugement est possible.			
14	(ni perçu), su	perçu, su	possible
15	(perçu), (ni su)	perçu, ni su	possible
16	perçu, su	perçu, su	possible

Cette logique quaternaire, remarquons-le bien, ne reçoit pas des valeurs de vérité. Cette situation fait de sens car la logique en question étale les conditions de validité d'un jugement, qui à son tour, peut-être vrai ou faux. Dans ce cas nous devrions dire qu'une logique binaire ayant les valeurs de vérité (vrai, faux) serait un sous-ensemble de cette logique non standard.

<sup>39</sup> Les marques de question dénotent les cas dont le texte de *Platon* ne nous permet pas d'assigner avec certitude.

*Platon*, ailleurs en parle de la nécessité de formuler différentes dialectiques concernant le monde perceptible et le monde des idées. Autre détail important est la dissociation du savoir et du percevoir. On envisage des cas par exemple dans lesquels on sait quelque chose sans l'avoir jamais perçu. Notons que dans la plupart des cas où la perception fait défaut on n'a pas le droit de faire un jugement. Simplement le jugement est impossible. Pourtant pour pouvoir juger même faux on assume toujours une relation. Car le jugement paraît relationnel : « *Ainsi donc, Socrate, le faux jugement, tu as découvert qu'il ne réside ni dans la relation mutuelle des perceptions, ni dans les pensées, mais dans la liaison de la perception par rapport à la pensée ?* »

Clairement ici il s'agit d'une logique qui sort du cadre de l'approche booléenne. Rappelons-nous que l'algèbre de *Boole* a été proposée qu'en 1854 par *George Boole* dans son livre « *An Investigation of the Laws of Thought* »<sup>40</sup> Son approche caractérise depuis la tendance dominante de logique dans la philosophie contemporaine. Pourtant le conditionnel de la logique que nous allons appeler la « logique standard moderne » semble problématique. Notamment, étant donné que votre prémisse du départ est faux, vous pouvez déduire tout ce que vous voulez dans vos conclusions. Ce problème s'appelle *explosion* en logique et peut être écrit simplement :

$\sim p \rightarrow (p \rightarrow q)$  i.e. Si  $p$  est faux, il implique tous les  $q$ .

La situation ci-dessus est visiblement contraire aux intuitions de notre intelligence. *Aristote* par exemple n'aurait pas accepté cette expression. Donc la logique booléenne semble ne pas contenir ou exprimer la logique d'*Aristote*. Certains auteurs pensant qu'il faut développer d'autres logiques pour mieux capter l'approche ancienne.<sup>41</sup> La proposition de *Wansing* consiste à formuler une logique connexive qui serait quaternaire et non standard pour capter

---

<sup>40</sup> George Boole, **An Investigation of the Laws of Thought: On Which Are Founded the Mathematical Theories of Logic and Probabilities** Walton and Maberly, 1854.

<sup>41</sup> Heinrich Wansing, 'Connexive Logic', in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed Edward N. Zalta., Fall 2010, 2010 <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/logic-connexive/>> [consulté 29 Août 2012].

l'esprit des anciens y compris des noms aussi notables qu'*Aristote*, *Leucippe*, *Sextus Empiricus* et *Boethius*.

La motivation pour ce genre de recherche semble justifiée par exemple par un passage d'*Aristote* en Premiers analytiques : « *En général, la fausseté de la conclusion tient toujours à la fausseté, soit de l'une des prémisses, soit des deux prémisses. L'erreur admise dans les propositions descend à la conclusion même qu'elles forment ; et, pour découvrir l'erreur primitive, il faut la chercher dans celle des prémisses, qui est le principe de toute la consécution syllogistique. Dans les syllogismes composés, c'est également l'erreur initiale qui est cause de toutes les erreurs suivantes ; et c'est à elle aussi qu'il faut toujours remonter. Quand dans le syllogisme principal, la conclusion est fausse, l'une des prémisses du premier syllogisme est fausse aussi ; et la fausseté de cette prémisses tient à la fausseté même de l'une des propositions du prosyllogisme. Et, en remontant toujours ainsi, jusqu'à la fausseté initiale.* »

Le syllogisme que nous en parle *Aristote* ne peut pas être facilement écrit dans une logique booléenne. Le conditionnel moderne ne correspond pas à ce que notre philosophe a dans la tête. Nous ne pouvons pas vraiment diverger notre enquête sur ces considérations, même si les problèmes en discussion sont des topiques hautement intéressantes de la logique théorique. Pour l'instant nous allons nous contenter de faire un simple rapprochement. Les travaux de *Wansing* et sa logique connexive semblent bien adaptés pour étudier ce passage de *Platon*. Si notre intuition est correcte, *Platon* deviendrait un des grands précurseurs de la logique non standard et notre compréhension du syllogisme antique se trouverait améliorée. Nous nous réservons la possibilité de retravailler ce passage avec les outils formels de la logique connexive dans un temps futur.

Nous devons revenir sur notre enquête de l'idée platonicienne. Le tableau de seize cas de *Platon*, les subtilités logiques mises à côté, sert aussi à nous rappeler les conditions dans lesquelles le faux jugement est possible. *Platon* ensuite va nous proposer deux métaphores pour expliquer l'erreur. La construction de ces métaphores en dépend. Continuons avec notre texte !

Par la bouche de *Socrate*, *Platon* nous explique en plus de détail sa théorie d'erreur, en décrivant le fonctionnement d'une moule de cire. « *Quant à chez ceux qui le cœur est poilu et embroussaillé, un peu pierreux, ou bien tout plein soit de terre soit de malpropretés, chez eux les empreintes moulées sont dépourvues de clarté ; dépourvues de clarté aussi chez ceux dont les empreintes sont dures car elles manquent de la profondeur interne ; dépourvues de clarté encore chez ceux qui les ont fluides, car elles deviennent vite indistinctes du fait de leur confusion mutuelle.* »<sup>42</sup>

En effet l'âme se trompe sur l'origine d'une empreinte et le confond avec une autre chose. Les conditions de formations d'empreintes plus ou moins heureuses ou désavantageuses déterminent la réussite de l'identification de l'objet d'origine qui avait laissé les empreintes en question.

*Platon* mentionne certaines difficultés qui surviennent à ce point du dialogue. Par exemple si le jugement est d'une nature relationnel entre la perception et les pensées, comment expliquer les erreurs de jugement qui pourtant existent bien et qui impliquent uniquement les pensées ? : « – *Socrate.* : *Eh bien ! Il nous faut donc faire voir que le fait de juger faux est n'importe quoi d'autre plutôt qu'une divergence de la pensée par rapport à la perception : si en effet il en était ainsi, jamais dans nos pensées elles-mêmes nous commettrions d'erreur.* »<sup>43</sup> Ici nous avons un problème avec le texte du *Platon*. Dans son tableau (avant ou après nos corrections) les trois possibles cas dans lesquelles le faux jugement est possible, chacun contient la perception. Ces trois cas devraient être aussi les uniques cas dont un jugement vrai est possible. Car le reste des cas ne permettent même pas de prononcer un jugement. Donc nous comprenons cette situation comme une limitation posée au jugement qui est aussi une activité doxastique. Les jugements vrais ou faux doivent tous contenir la perception comme une règle. Conséquemment on ne peut pas proférer des jugements sur des contenus non perceptuels. Par là nous croyons que *Platon* nous montre les limites du *δόξα* et le jugement qui va avec.

---

<sup>42</sup> *Platon*, 'Théétète', p. 194 e.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 196 c.

Les contenus non perceptuels doivent être traités différemment. Ce traitement n'est pas possible dans le domaine du *δόξα*.

Deuxième difficulté, c'est l'utilisation des termes, comme on *connaît*, on *sait*, on *se rend compte* etc. Car tous ces termes dénotent et renvoient, à la notion de la *connaissance*, qui est en effet le but de notre recherche concernant l'épistémè. *Platon* explique le problème : « *La vérité est cependant Théétète, qu'il y a un mal dont nous sommes depuis longtemps infectés et qui consiste à manquer de netteté dans la discussion : mille et mille fois en effet nous avons dit : « nous nous rendons compte » et « nous ne nous rendons pas compte », « nous connaissons » et « nous ne connaissons pas », comme si nous nous comprenions mutuellement, dans le temps où nous ignorons encore la nature de la connaissance. »*<sup>44</sup>

Ce dernier problème nous emmènerait à une erreur d'argumentation de type *petitio principii*. On risquerait de définir la connaissance (épistémè) avec les mêmes termes apparentés à la connaissance. En résumé on risquerait de répéter dans la conclusion, l'un des prémisses. C'est un type de sophisme assez proche au problème dit de *troisième homme*. Précisons qu'on y reviendra bientôt en détail.

Cette impasse apparemment circulaire pousse *Platon* à chercher une sortie. Il faut trouver une sorte de quasi-savoir définissable par des termes non en relation avec le savoir. Puis pouvoir montrer comment on obtient de ce terme notre savoir. Il convient de souligner que cette recherche nous concerne de près. Il nous aide à comprendre surtout la genèse de l'idée en tant qu'un outil philosophique. Les idées sont existantes. L'existence émerge dans l'âme. Existence résulte d'un processus de comparaison et de différenciation. Ce processus implique le jugement et la décision. Dans ce sens nous pouvons mieux voir pourquoi l'existence est un acte pour *Aristote*. Nous pouvons en conclusion préciser que si *Platon* rencontre une difficulté insurmontable pour définir l'erreur, (ou pris à l'inversement la vérité), il sera démuné d'un levier important pour fonder plusieurs notions essentielles de sa philosophie et plus

---

<sup>44</sup> Ibid. e.



particulièrement l'*idée*. Une compréhension philosophique de l'idée a donc besoin de la vérité plus que tout autre chose.

D'autre part on peut dire que les idées ne sont pas fausses ou vraies en eux-mêmes mais participent aux jugements et que les jugements sont possibles qu'en faisant référence aux idées. Les idées seraient sous cette interprétation neutres d'un point de vue de l'épistémologie mais quand même essentielles à la formation d'un jugement. Suivant ce dernier chemin on devrait dire que les idées n'existent pas au sens propre, mais aident l'existence à venir au monde.

Dans les deux cas de figure, nous pouvons dire sans risque que les idées sont interdépendantes avec l'existence et avec la vérité. Elles sont des existantes par excellence ou elles réalisent les existants. Elles les aident à venir au monde !

*Platon* comme nous disions un peu plus haut pour trouver un moyen de définir la connaissance sans tomber dans la *petitio principii*, tente de différencier entre les notions *d'avoir la connaissance* et *posséder la connaissance*. Si un sophiste était présent dans le dialogue, à ce moment même il devrait prendre parole et accuser *Platon* d'utiliser *divisio* en ajoutant que *divisio* produit toujours mauvais science. *Platon* en viendra à la même conclusion et sa réputation ne sera pas mise en cause. Le problème à notre avis vient de la nature de *divisio*. Même si vous divisez vous pouvez jamais faire disparaître totalement le lien qui unissait les divisés avant votre division.

Par la suite nous arrivons au deuxième exemple de *Platon* sur les mécanismes de l'erreur. Le premier était la moule de cire, la deuxième sera la célèbre cage d'oiseau. L'exemple de la cage d'oiseau survient au besoin spécifiquement car il permet de l'illustrer les différences entre posséder et avoir. Suivons le texte : « – *Socrate*. : *Vois dès lors si, pour la connaissance aussi, il se peut de la sorte qu'on la possède sans l'avoir, et si tout ne se passe pas comme si, ayant pris à la chasse des colombes sauvages, ou tel autre oiseau, on les élevait chez soi dans un colombier qu'on aurait installé. En un sens nous dirions en effet alors, je pense, qu'on a toujours ses colombes, justement parce qu'on les possède : n'est-il pas vrai ? - Théétète*. : *Oui*. –

*Socrate. : Mais en un autre sens, nous dirions bien qu'on n'en a pas une seule, mais plutôt que, du fait qu'on se les est mises à portée de la main dans une enceinte appropriée, une possibilité nous est survenue à leur égard, possibilité de les attraper et de les tenir quand on le voudra... Tant que nous sommes des petits enfants, nous devons dire que la cage est vide, et, d'autre part, aux lieux d'oiseaux, nous représenter des connaissances ; puis, à propos de la connaissance qui, une fois que le sujet l'aura acquise, aura été enfermée par lui dans l'enceinte, nous devons dire que celui-ci a appris, ou bien trouvé par lui-même, la chose que cette connaissance a pour objet. Et voile ce que c'est que « de connaître ». »<sup>45</sup>*

*Platon* pour arriver à l'explication du mécanisme d'erreur fait la distinction entre deux sortes de chasses d'oiseau. La première est la chasse originale. L'initiale prise de l'oiseau. Ceci correspond au premier accès à la connaissance. La deuxième chasse fait référence à une ancienne connaissance, dans notre exemple, cela veut dire retirer un oiseau déjà présent (préalablement attrapé).

Ces passages nous emmènent au cœur du problème qui est l'explication du mécanisme de l'erreur. Lisons encore de *Platon* : « *Ne pas en avoir la connaissance mais en avoir une autre à la place de celle-là c'est ce qui est possible, quand, au cours de la chasse que l'on fait à telle ou telle connaissance, entre celles dont le volettement parcourt le colombier, on attrape en se trompant celle-ci à la place de celle-là ; c'est alors que, par suite de cette erreur, on s'est figuré que onze est douze parce qu'au lieu de la connaissance du douze on a attrapé celle du onze, que l'on possédait en soi-même, comme si à la place d'une colombe, on attrapait un ramier.* »<sup>46</sup>

*Platon* avait donné un exemple sur les mathématiques avant ces lignes qui à notre avis reste problématique. Car même s'il a toujours glorifié la géométrie comme la science par l'excellence, (il avait même dit que le dieu géométrise), ces exemples correspondent mal à un problème d'émergence de

---

<sup>45</sup> Ibid., p. 197 c.

<sup>46</sup> Ibid., p. 198 b.

la connaissance qui devrait avoir à l'origine la perception. Les sciences qui sont basées uniquement sur les relations des pensées ne peuvent pas bien illustrer ce genre du problème mixte dans lequel nous devons partir de la perception et d'arriver à la connaissance. Et ceci à son tour sera une pensée de nature entièrement différente. Expliquer cette relation est l'un des grands problèmes de la philosophie. En autres mots, partir de la perception qui reste encore dans le corps et d'arriver à la connaissance qui se situe dans l'âme, est un saut, intellectuellement et philosophiquement difficile. Il ne serait pas erroné de dire que l'histoire de la philosophie, est l'histoire des diverses réponses données pour ce problème.

La métaphore du *Platon* (cage d'oiseau) pour expliquer l'erreur des jugements a un avantage apparent : Autant la cage est remplie autant on a la possibilité de retirer le mauvais oiseau. Donc en quelque sorte on part de la multiplicité des connaissances vers une confusion des connaissances. Observons également que dans les deux exemples ou métaphores, (moule de cire et cage d'oiseau), on garde un certain aspect mimétique. Entre la perception et mise en mémoire résultante, on assume une certaine ressemblance plastique. Même si leur nature est différente (dans le cas de cire) entre empreinte et l'objet imprimant, il y a une complémentarité plastique. Nous pouvons aisément appeler cette relation mimétique voire représentative. Dans la métaphore de la cage d'oiseau, le mimétisme est encore plus marqué, dans le sens où l'oiseau original et l'oiseau retiré devrait être exactement le même.

Si on les laisse à côté ces métaphores (la cage et la cire) et si on revient plus en arrière au tableau des possibilités des faux jugements de *Platon*, nous voyons encore une fois cette relation mimétique en œuvre. L'objet perçu et objet su sont les mêmes. Ce qui vient à dire que l'*objet* du savoir, doit être le même *objet* de notre perception. Cette relation existe dans le sens d'un souhait. Rien ne le garantit. Quand la relation échoue et quand il n'y a même pas la possibilité de prononcer un jugement ou quand le jugement est faux tout court, ce souhait n'est pas réalisé. En conséquence la connaissance de cet objet n'existe pas. Quand la relation se satisfait positivement et quand nous pouvons parler d'une connaissance véridique, l'identité de l'objet perçue est préservée

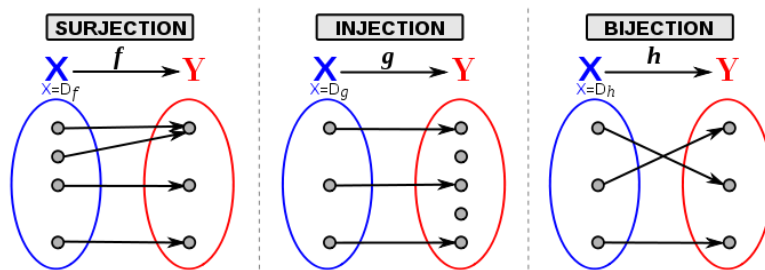
dans la connaissance. Rappelons quand même que dans le texte grec le mot *objet* n'existe pas et il s'agit souvent du *quoi*, le *τι* grecque.

Nous sommes conscients que le fait d'utiliser les termes modernes comme représentation et mimétisme dans ce contexte peut être déplacée. Ces termes ont pris des nouvelles connotations aux temps modernes. Même le dualisme en tant que position philosophique doit être appliqué à *Platon* avec prudence. Si notre philosophe avait entendu ces qualifications il serait au moins étonné. Même si les termes que nous venons d'évoquer doivent être utilisés avec les réserves ci mentionnées, nous croyons qu'ils sont parfois nécessaires. Mais il y a une autre approche qui est plus sûre et qui serait immune aux problèmes de la terminologie.

Il s'agit d'oublier pour le moment le mimétisme de la connaissance et de se concentrer sur la nature de la relation entre l'objet connu et perçu. Chose remarquable pour nous, cette relation est toujours de l'*un* vers *un* dans le contexte de Théétète.

Nous voulons vraiment insister sur ce point. Cette relation épistémique n'est jamais de l'*un* vers *multiple*, ni du *multiple* vers *un*, ni du *multiple* vers *multiple*. Il est véritablement de l'*un* vers *un*. Évidemment ce rapport ne se satisfait pas toujours. Les erreurs, comme tout le monde le sait, peuvent survenir. Pourtant quand la relation s'obtient, nous attendons qu'il soit de l'*un* vers *un*. Dans une terminologie mathématiquement rigoureuse la relation de l'*un* à *un* doit être appelée injection. Nous pouvons également dire que chez *Platon* la relation épistémique ne se pense pas comme une surjection, c'est-à-dire comme une relation du *multiple* à *un*.

### Le diagramme des relations



Nous avons précisé qu'étudier notre question sous cet angle, c'est-à-dire voir la chose sous la lumière d'un diagramme<sup>48</sup> de relations, présente des avantages. Par exemple nous pouvons désormais voir que si on doit postuler une relation injective entre le monde perçu et le monde connu, nous devons chaque fois trouver un deuxième terme correspondant. Cette approche que nous croyons fidèle à celle du *Platon* ne peut pas faire l'économie de la connaissance. Nous pensons qu'elle cache une énorme difficulté. Le problème est le suivant : sous ce type de relation, le savoir ne peut pas présenter un avantage explicatif dans le sens où il devrait se donner comme un duplicata de la perception. Par la nature de cette relation on projette une ombre, en autres mots on injecte une silhouette exactement de la taille de notre point de départ. On peut également dire que cette injection épistémique ne permet pas d'expliquer l'erreur. Une dernière remarque sur ce genre de relation devait être à propos de querelles des universaux de moyen âge. Si nous acceptons que dès la genèse de la notion d'idée, une approche injective a été adoptée par la philosophie grecque pour expliquer le rapport des idées au monde des sens, nous devons également avouer qu'une solution au problème des universaux ne peut jamais être trouvée. Les universaux par leur fonctionnement même présentent plutôt aspect d'une relation, dite surjective. Un universel par définition réunit plusieurs particuliers sous son égide et cette situation correspond parfaitement à la relation surjective.

### 1.1.2 - Emergence du paradoxe de troisième homme

*Platon* découvrira aussi comme nous, mais par des raisons bien différentes, la relation épistémique qu'il nous propose ne marche pas ! L'erreur ne peut pas être expliquée par les métaphores qu'il nous propose. Cet échec l'amènera à accepter qu'on ne peut pas fournir non plus une définition de la véracité.

---

<sup>48</sup> Source d'image: Wikipedia contributors, 'Bijection', *Wikipédia* Wikimedia Foundation, Inc., 2012 <<http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Bijection&oldid=78829307>> [consulté 28 Août 2012].

Suivons encore le raisonnement de notre philosophe et essayons de cerner ses raisons de rejeter ses propres théories. Cet endroit du texte est également l'un des grands moments de la philosophie et le paradoxe ou l'impasse de troisième homme y joue un grand rôle. *Troisième homme* est un thème important qui surgit en plusieurs d'autres dialogues et plus particulièrement dans le dialogue de *Parménide*. Nous allons essayer de faire une introduction à ce paradoxe avant d'essayer d'analyser l'approche de *Platon*.

Imaginons que deux étoiles *Hesperus* et *Vesperus*<sup>49</sup> se trouvent au ciel et nous voulons établir une relation entre les deux. Nous voulons prouver qu'elles sont une et même chose et elles sont identiques. À ce but nous utilisons les identités suivantes : Par le biais de l'astronomie il se peut que nous ayons appris que *Hesperus* est la même chose que *Venus* et *Vesperus* est identique aussi à *Venus*. Dans ce cas *Venus* fournit la relation (*Frege*, aurait mentionné le sens) de l'identité. Nous concluons que *Hesperus* et *Vesperus* sont effectivement identiques. On note la même chose formellement comme : si  $a = b$  et  $c = b$ , donc  $a = c$ . Le troisième homme survient quand on se rend compte que pour pouvoir écrire  $a = b$  ou  $c = b$  or pour pouvoir dire que *Venus* est la même chose que *Vesperus* nous devons trouver encore un autre objet relatif pour justifier l'équivalence que nous déclarons. Pour pouvoir écrire formellement  $a = b$ , nous avons besoin d'un autre objet  $z$  qui nous donne  $a = z$ , et  $b = z$ , pour affirmer  $a = b$ . Cette situation se répète à l'infini et notre identification, a besoin d'une autre identification, qui a besoin d'une autre identification, et ainsi de suite, ad infinitum. *Platon* aurait dit « *faire mille et mille circuits pour courir au même point.* »<sup>50</sup>

Pour *Platon* il y a un aspect encore plus redoutable que tous les autres qu'on va rencontrer dans notre voyage vers l'origine d'erreur ! Il s'agit de tomber dans l'erreur à cause de la connaissance même. Rattraper le mauvais oiseau, signifie dans ce contexte le fait de tomber en erreur à cause d'une vérité. Car selon la construction de notre métaphore, tous les oiseaux dans la cage sont des acquisitions des connaissances préalables. Choisir le mauvais

---

<sup>49</sup> En Turc, *Hesperus* veut dire *Sabah Yıldızı* et *Vesperus* veut dire *Akşam Yıldızı*.

<sup>50</sup> *Platon*, 'Théétète', p. 200 c.

oiseau signifie de se faire tromper par une autre connaissance. Ceci est une contradiction en termes. *Platon* dit que ceci une fois accepté, nous amènera à dire que la cécité aide à voir.<sup>51</sup> Plus simplement nous pouvons qualifier la situation de confusion épistémique. Trop de connaissances, rendent plus difficile de trouver la bonne connaissance. Cette position est harmonieuse avec le tableau des jugements de *Platon*.

*Platon* pense qu'après un long circuit, on est toujours en présence de notre primitive difficulté.<sup>52</sup> Dans un élégant passage il nous montre qu'attraper le bon oiseau demande d'avoir le bon jugement. Chose qui est paradoxale car le jugement initial sera formulé que si on a l'oiseau. Donc pour pouvoir donner un bon jugement ici, il faut donner un bon jugement ailleurs. Un jugement véridique est donné si on attrape le bon oiseau. Mais pour pouvoir attraper le bon oiseau il faut avoir une autre capacité de méta jugement. Une série des jugements ad infinitum sera nécessaires. Ici, avoir le bon oiseau, c'est d'avoir le bon jugement. Mais pour être sûr que c'est le bon, il faut avoir un autre bon jugement et il faut attraper un autre oiseau et ainsi de suite. Pour attraper un seul bon, il faut attraper une infinité d'oiseaux bons. Pour juger bon il faut juger bon et ad infinitum. Donc le jugement n'a pas été justifié et bien pire que ça au contraire un nombre infini de jugements ont été créés. Il s'agit d'une régression paradoxale de type de troisième homme.

Nous devons maintenant lire le même passage sur laquelle nous avons basé nos conclusions, de la main de *Platon* lui-même. La critique est la suivante : « *Dites-moi braves gens, celui qui sait l'une aussi bien que l'autre, la connaissance aussi bien que la non-connaissance, est-ce que celle qui sait, il la pense être quelque autre de celles qu'il sait ? Ou bien est-ce que ne sachant, d'elles d'eux, ni l'un ni l'autre, il juge que celle qu'il ne sait pas est une autre parmi celles qu'il ne sait pas d'avantage ? Ou bien, sachant l'une et ne sachant pas l'autre, juge-t-il que celle qu'il sait est celle qu'il ne sait pas ? Ou bien celle qu'il ne sait pas, la pense-t-il être celle qu'il sait ? Ou me direz-vous cette fois, en revanche, qu'il y a d'autres connaissances encore, qui le*

---

<sup>51</sup> Ibid., p. 199 d.

<sup>52</sup> Ibid., p. 200 b.

*sont de connaissances comme des non-connaissances, que leur possesseur, après les avoir enfermées dans je ne sais quels risibles nouveaux colombiers ou nouveaux moules de cire malléables, connaît aussi longtemps, exactement, qu'il en est possesseur, même au cas qu'il n'en ait point en son âme le facile maniement ? »<sup>53</sup>*

Et comme nous avons cité en haut, cela est tourner en rond ! Avec ce constat d'échec la deuxième partie de dialogue de *Théétète* se termine. *Platon* annonce qu'on ne peut pas comprendre l'erreur si on ne comprend pas avant tout la *connaissance* et le dialogue continue.<sup>54</sup> Dans la troisième partie, la définition de la connaissance par le jugement vrai, sera accompagnée d'une justification de ce jugement par la raison. La formule de la connaissance peut être donc exprimée dans la trinité de *αἴσθησις*, *δόξα* et de *λόγος*.

Nous pensons que la troisième partie, c'est-à-dire trouver une solution pour le vrai jugement à travers la justification par le logos n'est qu'une reprise détaillée (mais dans une mise en forme différente) de notre problème de colombier. (Cage d'oiseau.) Car la justification nécessite en fin de compte de savoir pourquoi l'oiseau qu'on vient d'attraper est le bon. La justification peut être exprimée par d'autres mots : On peut l'appeler, comme la raison d'un jugement ou l'explication d'une décision, etc. Au bout de l'enquête de la troisième section, on découvrira que la justification demande une autre justification, exactement comme on vient de découvrir qu'attraper un oiseau demande d'en attraper un autre. La parole ou le *λόγος* sera toujours portée par les ailes de ces oiseaux. Pour en avoir la raison, il faut d'autres ailes. D'ailleurs dans l'iconographie classique religieuse, le *Saint-Esprit* (appelé aussi *Παρακλήτος*, qui veut dire intermédiaire), a été souvent représenté par des colombes. Le *Λόγος* (donc il s'agit de *Jésus*, le Fils qui est la parole incarnée) aurait-il besoin toujours des ailes comme intermédiaire ? Les ailes, qui dans ce cas, sont représentées par *Saint-Esprit* ?

---

<sup>53</sup> Ibid., p. 200 d.

<sup>54</sup> Ibid.



### 1.1.2.1 - La thèse d'Aristote sur l'erreur

Avant de continuer notre discussion sur l'erreur, nous devons évaluer seulement à titre de comparaison ce qu'Aristote pense sur le sujet. Ce fragment nous vient des Analytiques premières : « *L'erreur peut, en général, tenir à deux causes. D'abord, il est possible que, relativement à une même chose, on ignore et l'on sait tout à la fois quelque chose. Ainsi, il est possible que pour une conclusion qui peut être obtenue par plusieurs termes moyens, on connaisse l'un de ces termes, et qu'on en ignore un autre. On peut savoir en outre, d'une manière générale, quelque chose, sans le savoir d'une manière spéciale ; ou réciproquement. On peut savoir la chose en puissance dans les prémisses, et l'ignorer effectivement dans la conclusion, tant que cette conclusion n'a pas été formulée syllogistiquement. Par exemple, on peut, dans les prémisses, savoir d'une manière universelle que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits, et ignorer par conclusion que telle figure est un triangle. On sait donc en puissance que cette figure a ses trois angles égaux à deux droits ; mais on ne sait pas actuellement que cette figure est triangulaire. En ce sens, la théorie du Menon est insoutenable : la science humaine tout entière n'est point réminiscence ; l'âme peut bien apporter avec elle la science de l'universel ; mais il est impossible de soutenir qu'elle apporte la science du particulier. Aussi, quand on dit que, d'une même chose, on sait et l'on ignore à la fois quelque chose, on ne veut pas dire qu'on puisse avoir à la fois les deux contraires, l'erreur et la vérité ; on veut dire uniquement que l'erreur seule est en acte et en réalité, tandis que la science demeure en simple puissance. Il est impossible que, sur une même chose, on ait à la fois les deux idées contraires, pas plus qu'il n'est possible de confondre l'essence du bien et l'essence du mal, quoiqu'une même chose, sous divers aspects, puisse sembler tantôt bonne et tantôt mauvaise.* »<sup>55</sup> Remarquons qu'Aristote explique l'erreur à partir d'une connaissance partielle entre autres choses. Il la décrit simultanément comme erreur en acte et la science en puissance. Il y a des choses qu'on sait et qu'on ignore en même temps. Ceci vient clairement à déclarer une valeur de vérité qui est ni fausse ni vraie à ce point. Nous sommes

---

<sup>55</sup> Aristote, **Logique d'Aristote - Premières Analytiques**, Trad par. Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Ladrance, 1839, p. 54.

visiblement dans une logique non standard. Car l'ignorance est une autre chose que de la vérité ou fausseté. C'est une indétermination.

### 1.1.3 - Permanence du paradoxe de troisième homme

Pour revenir au cœur de notre recherche nous devons déclarer que nous regardons le problème d'épistémè que nous venons de discuter, non comme une topique spécifique de l'histoire de la pensée platonicienne. Pour nous l'affaire garde son actualité philosophique. Le socle de la question est le paradoxe de troisième homme. Il faut noter que dans le dialogue de *Parménide* de *Platon*, le paradoxe retournera en force. Cette fois-ci les idées seront directement discutées. Les idées seront envisagées dans leur capacité de se prêter à la participation des choses sensibles. Ce n'est qu'évoquer le même problème sous un autre angle. Chez *Théétète* nous avons essayé de partir de la perception vers la connaissance. Nous avons cherché un moyen efficace de relier *αἴσθησις* et le jugement effectué par l'âme. Si la tâche était résolue, nous aurions pu connecter le monde des ombres ou si vous voulez le monde des illusions, i.e. le monde perceptible avec le monde de l'existant, i.e. un monde où l'âme engendre l'existence, un monde où l'esprit règne. Évidemment cette connexion encore problématique est d'une très grande importance. Car une fois réussie, elle pourrait nous fournir les instruments de contrôle de l'âme sur le monde perceptible. Ça serait une victoire de l'intellectuel sur le corporel. En autres mots, on gagnerait un levier de domination pour conquérir le monde.

Nous avons discuté sur la nature des relations qui jouent dans la formation d'un jugement. Nous avons précisé que *Platon* les avait imaginés exclusivement comme des relations injectives. À notre avis, par la nature même de l'injection on rencontre une impasse. Cette impasse génère un dualisme épistémique. Au fond, si on considère de près l'affaire en question, on voit que *Platon* ne fait que proposer un scénario ou une théorie. De la théorie en question, nous attendons une fonction explicative. La théorie doit rendre intelligible certaines situations et pour ce but elle doit postuler des êtres ou des mécanismes et posséder une ontologie. Rien que de très légitime ! Même à ce jour, la science procède d'une façon à peu près similaire. Il y a deux directions pour notre problème. Ou on discute la genèse des idées, voire la

connaissance à partir de la participation, ou on discute la participation des choses perceptibles aux idées. En effet, comme l'illustre *Héraclite* nous en parle, il n'y a qu'un seul chemin qui monte et descend. Nous devons signaler par l'occasion que le synthétique *a priori* de *Kant* a été inventé exactement pour le même but. Avec *synthétique* on couvre l'expérience et avec *a priori* on couvre la nécessité et les lois universelles du savoir. Si possible, ce genre de pont, partant du sensible à l'idéal peut effectivement résoudre le problème sceptique.

### 1.1.3.1 - La relation injective comme modèle épistémique

Nous avons répété que le gros du problème pourrait être relié à la nature même de l'injection. Si nous voulons découvrir une sortie de l'impasse, on doit continuer nos recherches par ce côté-là. Nous devons évaluer les alternatives, nous devons penser d'autres formes de relations. Au fond nous devons faire exactement comme *Platon* et rechercher d'autres façons d'expliquer le problème, inventer d'autres métaphores qui seraient immunes au problème de troisième homme.

Pourquoi l'injection devrait nous gêner ? Nous avons énuméré nombreux problèmes. Par la nature de cette relation qui est de l'*un à un*, pour le rendre opérant on a déjà besoin de deux mondes. Car comme nous venons de montrer, cette relation part de l'*un* et doit trouver un autre *un*. Cette relation à besoin, donc de deux ensembles ou de deux séries de taille équivalente ou pour être plus précis. Il s'agit des cardinalités équivalentes. Cet aspect de la chose qui est en quelque sorte formel, force le penseur à se commettre dans un dualisme ontologique et épistémique. Pourtant au fond ce n'est qu'un problème mathématique. Cette conception de l'injection n'est pas le seul possible et on peut le remplacer par d'autres variantes. (On reviendra plus tard aux alternatives). Ajoutons que cet aspect force le philosophe à se commettre dans une logique de représentation, il l'enferme dans un paradigme mimétique. Pourquoi cela ? Nous pouvons évoquer le principe de *Leibniz* : identité des indiscernables. Par le fait de la relation de correspondance de « l'un à un » chaque aspect ou élément trouvé dans un côté de la relation, doit être injecté à l'autre ensemble. Comme cette relation est épistémologiquement ultime, c'est-

à-dire il règne sur l'épistémologie même, si vous postulez une différence pour séparer les deux côtés vous devez par la nature même de la relation, injecter un autre élément correspondant à cette différence à l'autre ensemble. Du coup votre différenciation échoue et vous dupliquez votre vision. Le seul élément de séparation, est la fonction de la relation qui ne fait que créer un effet miroir et qui par sa nature pose une frontière, i.e. établit un dualisme. Donc résultat : injection n'est pas un bon outil pour énumérer les différences entre deux ensembles. Par les limitations de votre outil même, vous êtes amené à comptabiliser que les ressemblances. Rappelons encore une fois : l'injection, pour nous, est le type de relation que le tableau du jugement de *Platon* contient.

### 1.1.3.2 - Possibles objections à l'injection

On peut objecter à notre argument en disant que « l'injection ne nous parle pas d'identité entre les membres de deux ensembles, ne garantit pas donc la duplication du contenu, mais que l'injection établit seulement la parité des membres de ces deux ensembles. » Nous pouvons répondre à cette objection en disant que la relation mimétique non plus ne nous garantit pas l'identité de ses termes et au contraire nous entendons de la relation mimétique à peu près la même chose que l'injection. La relation mimétique ne serait pas mimétique s'il nous assurait l'identité de ses termes. Dans ce cas ça serait une relation d'identité. La relation mimétique n'est pas autre chose que d'une projection injective dans laquelle chaque membre d'un ensemble correspond à un autre membre du deuxième ensemble. Si nous traduisons notre relation dans un langage vernaculaire, nous pouvons dire que pour chaque attribut ou détail de l'objet inconnu, nous allons créer un attribut ou détail dans la description de l'objet connu. Plus simplement, si la table encore inconnue a quatre pieds, la table qu'on vient de connaître aura quatre pieds. Si on la dessine sur le sable, nous aurons quatre traces qui représentent les pieds de la table. La relation mimétique sera toujours présente même si les traces, sur le sable pris en isolation, c'est-à-dire pensées indépendamment de l'ensemble, ne ressemblent pas forcément aux pieds de la table. Dans *Phédon*, *Platon* donne un autre exemple qui concerne un lit : Nous avons trois lits. Le premier lit est divin, donc il existe, que dans les pensées du Dieu. Il est bien sûr un lit parfait. C'est un lit, qui est lit par excellence. La deuxième est un lit réel. Le lit qu'un

menuisier fabrique. Le lit de notre artisan n'est pas un lit parfait. Mais sans doute c'est un lit concret. Le troisième lit c'est un lit dessiné par un peintre. Il imite bien le lit de menuisier. Dans certaines conditions et lumières, vu de loin avec un angle approprié, on peut même croire que c'est un lit réel. Si on reprend notre explication, dans le lit du peintre les pieds du lit ne sont que des variations de couleur sur une surface à deux dimensions. Prises en soi-même ses variations ne représentent rien, elles ne ressemblent pas à un pied de lit. Mais dans le bon contexte, (qui veut dire pour nous dans une bonne relation injective) nous pouvons détecter qu'ils renvoient aux pieds du lit réel. Pour quoi ? Parce qu'ils sont quatre. Même s'ils sont dessinés en tant que des courbes, du moment qu'on nous montre cette peinture (dans ce cas ça serait une peinture semi-abstraite) nous les penserons comme les pieds de ce lit, étant donné que le nombre soit quatre et que le lit n'a que quatre éléments ou des pieds qui correspond au nombre de quatre. Nous faisons que suivre la logique de l'injection pour créer ou détecter une relation mimétique. Du coup on corrobore notre déclaration du départ, qui consiste à dire que l'injection est mimétique. Plus succinctement, l'injection mime parce qu'on est obligé de justifier la relation en assignant des propriétés similaires aux deux termes que nous relient par l'injection ! L'opposant imaginaire sera prié de trouver un exemple mimétique non injectif.

Le tableau du *Platon* concernant les faux jugements peut cacher la nature injective des relations. Car il s'agit pour la plupart des cas, des faux jugements. Un jugement est injectif surtout quand nous l'imaginons comme vrai. L'erreur est par définition une interruption de l'injection. C'est une bijection qui remplace injection et nous sommes en présence d'une confusion concernant la source de l'information. Si on traduit cette situation à l'aide de l'exemple de moule de cire de *Platon*, nous avons deux objets qui correspondent à une seule empreinte dans la cire. Ceci est une situation bijective. Si nous avons qu'un objet et une seule empreinte qui y correspond systématiquement, cette situation est par contraire injective. Dans ce cas nous obtenons des conditions épistémiques idéales.

### 1.1.3.3 - Réserves et réponses aux objections

Nous allons néanmoins accepter que le mimétisme reste un concept problématique. Il s'agit d'un contexte épistémologique et notre espérance que l'injection se satisfera n'est pas vérifiable directement. Car nous devrions connaître les deux côtés de la relation pour attester une ressemblance mimétique pendant que par définition nous connaissons que le côté connu. Par cette raison même notre déclaration sur l'aspect mimétique de l'injection doit être considérée comme une conjecture. Par le terme conjecture nous entendons le suivant : Il s'agit d'une estimation positive sur la validité d'une théorie dont nous sommes pour l'instant incapable de démontrer.

Notre deuxième proposition sur l'injection, c'est-à-dire notre observation que l'injection amène le penseur à dupliquer ces entités et que par sa nature même, la relation de l'un à un, l'oriente vers un dualisme est beaucoup plus fondée. Les thèses que nous allons défendre dans la suite de notre dissertation restent valables même si seulement cette deuxième proposition est retenue. L'aspect mimétique de la connaissance, accepté ou rejeté, ne détermine pas directement nos thèses. Car l'injection est aussi par définition vulnérable au paradoxe de troisième homme.

Nous allons nous contenter de commenter une dernière fois sur le mimétisme épistémique. Puisque la relation entre la source et le produit de connaissance est épistémique, l'homme veut que la connaissance décrive le connu. D'ailleurs dans une bonne partie de l'histoire de la philosophie, la quête pour la connaissance voulait dire la recherche pour la définition, une définition qu'on pouvait obtenir par *genus* et *differentia*. Le *λόγος*, dans ce but, était représenté comme une définition. En tout cas si on se limite à une vision épistémologique, le *λόγος* pouvait être pensé comme *ὀρισμός* (définition). Dans une approche ontologique l'idée, devient un principe fondateur, structurant, voire naturant. Mais dans une utilisation épistémologique ce principe est décrivant. Par la description il nous informe pendant que la description évoque son objet. De cette façon, la connaissance semble réaliser un transport de l'information. C'est, ce que fait la mime également. Dans ce sens on peut mimer un objet sans être forcé à lui ressembler plastiquement. Par

exemple un acteur peut mimer un avion. Il doit choisir quelque aspect et proposer une relation injective. Les bruits des moteurs et des ailes, suffiront. L'acteur doit les reproduire avec son corps.

Sûrement, dans les dialogues platoniciens nous trouvons des moments dans lesquelles, on nous parle de paradigme, de modèle et de ressemblance. Par exemple les objets sont vus comme copies faites à l'image des idées. Nous proposons de lire un fragment de *Parménide* de *Platon* dans ce but : « *Eh bien, ce n'est pas non plus cela, reprit Socrate, l'issue logique ; mais voici, Parménide, à ce qu'au fond il me semble, le mieux que l'on puisse admettre : ces idées dont nous parlons sont à titre des modèles, des « paradigmes », dans l'éternité de la nature ; quant aux objets, ils leur ressemblent et en sont des reproductions ; et cette participation que les autres objets ont aux idées ne consiste en rien d'autre qu'à être faits à leur image.* »<sup>56</sup>

Cette présentation des idées va être aussi tôt détruite par *Parménide* du dialogue. Pourtant nous pensons qu'à la fois l'approche de Jeune *Socrate*, et la critique dévastateur de vieux *Parménide* fait partie de la philosophie du *Platon*. Cette une tension irrésolue et insurmontable que *Platon* gardera dans sa philosophie. Certains auteurs pensent que surtout dans les derniers dialogues de maturité de *Platon*, notre philosophe révise sa théorie des idées et en vient à un refus de réalisme eidétique que nous trouvions dans les dialogues moyens. Nous ne pensons pas que c'est le cas. *Platon* n'a pas le luxe d'abandonner ce réalisme. Par la construction même de sa théorie de jugements et par la définition même de son *ψυχή* il reste obligatoirement dépendant du réalisme eidétique. Pour résoudre une tension concernant l'unicité de l'idée de l'*un*, il ne peut pas détruire les bases ou les fondations sur lesquelles le reste est érigé. En somme il est condamné à rester dans le dilemme et assumer le paradoxe en tant que paradoxe. En d'autres mots, *Platon* n'a pas les moyens de réunir son ontologie et son épistémologie et peut être c'est un choix délibéré.

---

<sup>56</sup> *Platon*, 'Parménide', p. 132 d.

### 1.1.4 - Le coût du troisième homme

La nature de l'injection comme nous l'avons déjà plusieurs fois dit est prône aux attaques du troisième homme. Mais il y a un aspect qui est mal aperçu à propos des relations de l'un à un : pas seulement les opposants mais les défenseurs de ce genre des théories sont dépendantes du paradoxe. Rappelons la situation de la moule de cire ou la cage des oiseaux. Pour être sûr d'avoir attrapé le bon oiseau, nous avons besoin d'un autre oiseau (l'oiseau est la symbolisation de la connaissance). Donc la situation est relativement simple si on veut construire une ontologie tout en sauvegardant cette approche, nous serions obligés effectivement d'hypostasier cet oiseau. Le deuxième oiseau c'est un oiseau d'un niveau plus haut, c'est un méta oiseau. Il contient la connaissance d'avoir bien attrapé le premier oiseau. Nous soupçonnons donc que l'ontologie de *Platon* procède de cette façon, les *εἶδος*, le *νοῦς*, *L'âme du monde* (*παρακλήτος*) et même *l'un* comme l'ultime point de culmination sont des produits d'une fuite en avant déclenché, par la dynamique du paradoxe de troisième homme. C'est comme si, le terme *émanation*, est un autre nom pour le troisième homme. Quand nous appelons la situation ainsi, nous dotons les relations qui nécessitent d'autres relations pour exister, d'une couleur de positivité. Nous faisons en somme, fonctionner le paradoxe dans un sens constructif. D'ailleurs si nous ne l'avions pas fait, le manque des rapports résultants serait évoqué par les critiques et le paradoxe serait utilisé contre nous.

#### 1.1.4.1 - Le Paradoxe devient rouage ontologique

Si nous avons raison dans notre soupçon, nous pouvons énoncer la théorie suivante : non seulement le paradoxe nécessite une série d'objets ou forces intermédiaires qui se succèdent vers des métras niveaux toujours plus hauts, mais entre chaque élément de la série, le paradoxe devrait générer des éléments intermédiaires à l'infini. La situation ressemble donc au théorème mathématique qui précise qu'entre chaque nombre réel, un autre nombre réel se trouve.



*Platon* et aussi tôt après, *Aristote* ont naturellement voulu éviter la régression infinie en déclarant qu'il devrait exister un point de convergence. Un oiseau qui serait la mère de tous les oiseaux, un oiseau pour régner sur tous les oiseaux, devrait exister si nous adaptons encore le langage de *Théétète* sur le sujet d'erreur. Or si nous nous revêtons de la cape d'un mathématicien, nous dirions qu'un ensemble qui contient tous les ensembles devrait exister. Peut-être il peut y avoir une leçon à tirer de la philosophie. Toujours sous la réserve que notre soupçon est correcte, le mathématicien devrait avoir besoin d'un ensemble de tous les ensembles pour définir même un ensemble ordinaire, qui dans cette optique serait un sous-ensemble. Ce sous-ensemble n'aurait pas une définition or existence indépendante. Nous sommes en train de suggérer qu'il devrait exister un isomorphisme, entre les mathématiques et l'ontologie. *Platon* ne disait-il pas que « le Dieu géométrise ? » on peut vérifier si cette relation tient et si la réponse est positive on peut tester certains théorèmes ontologiques avec les outils mathématiques et vice versa. Toutes ces conjectures sont des indications et nous signalent des nouvelles voies pour des futures recherches !

#### **1.1.4.2 - L'injection et le problème du devenir et de l'identité**

On est en train de suivre effectivement certaines inspirations mathématiques que la théorie des fonctions nous inspire. Bien entendu les plus parts de nos constats sont des conjectures. Pourtant le statut de conjecture ne doit pas être compris en tant que diminutive. Ça veut simplement dire que nous sommes conscients des limitations qu'y existe. Par exemple *Karl Popper* avait déclaré qu'une théorie pouvait être scientifique que si et seulement si cette théorie présente un critère de réfutabilité. Cette déclaration du *Karl Popper* même n'est pas scientifique. On ne pouvait pas le tester. Elle ne présente pas un critère de réfutabilité. Portant nous pouvons agréer à ce théorème. C'est une conjecture que nous sentons valide sans pouvoir le tester en science. Le problème de la réfutabilité est connu aussi sous le nom du problème de démarcation. *Popper*, entre autres, pensait que (comme *Hume* l'a aussi démontré avec succès) que le problème d'induction n'était pas soluble. Donc il n'y a pas du tout l'induction. L'induction est une chimère. Toutes les inductions du monde ne pourraient pas justifier établissement d'une loi

scientifique universelle à partir d'eux. Précisément à ce point-là nous trouvons qu'entre notre pensée et celle de *Popper* il y a un rapprochement. Lisons *Popper* : « pour le justifier, nous devrions pratiquer des inférences inductives [il serait particulièrement contradictoire qu'un inductiviste ait recours à des procédures déductives pour justifier son principe d'induction] et pour justifier ces dernières nous devrions assumer un principe inductif d'un ordre supérieur et ainsi de suite. La tentative visant à fonder le principe d'induction sur l'expertise échoue donc puisque celle-ci doit conduire à une régression à l'infini »<sup>57</sup> Pourtant selon *Popper* une seule réfutation serait suffisante à invalider une théorie. C'est ce qu'il appelle l'asymétrie de la réfutation et de la vérification. Tout cela étant donné, *Popper* a le problème suivant : même unique, une réfutation lui-même demande une vérification. C'est-à-dire il faut vérifier qu'on a bien pu réfuter cette théorie. Pour illustrer ce que nous venons de dire on peut évoquer la musée anti évolution de *Adnan Oktar* à İstanbul. Ce musée a la prétention de retenir des preuves qui réfutent les thèses de Darwin. Peut-on les accepter sans avoir un recours à une autre vérification concernant leur authenticité et les méthodes de collection des données etc. ? *Karl Popper* avait initialement classé la théorie d'évolution comme une thèse non scientifique. Plus tard il s'est rétracté de cette position. Effectivement *Adnan Oktar*, dans son musée, aurait pu présenter une telle réfutation. Donc *Popper*, pour éviter une autre régression à l'infinie, que le problème de la validation de la réfutation, risque de déclencher, déclare que la réfutation doit être méthodologique. C'est-à-dire le pourquoi de la réfutation, doit être défini dans certaines procédures. Mais ceci étant une exception de la logique scientifique, nous ne voyons pas pourquoi on ne pourrait pas établir une approche méthodologique et procédurale à la vérification tout court ? En fin du compte on n'avance pas vraiment si la réfutation doit être vérifiée à son tour. Nous allons avancer qu'en conséquence le problème de démarcation est loin d'être résolu. Rappelons que *Kant* aussi a eu un problème de démarcation. Lui aussi, il a voulu délimiter le domaine de la science à sa façon.

---

<sup>57</sup> Sir Karl Raimund Popper, **La logique de la découverte scientifique** Paris: Payot, 1978, p. 65.

Nous pensons que l'induction ne peut pas être rationalisée et sur ce point nous sommes d'accord avec *Popper* et *Hume*. Nous voyons également l'induction comme un cas spécial d'un plus large problème qui est à son tour un problème philosophique.

### 1.1.4.3 - La question de la relation du *multiple* à l'*un*

Ce problème s'appelle la relation du *multiple* et l'*un*. Elle est par définition une bijection. La relation du *multiple* à l'*un* est une question millénaire de la philosophie. Une série d'autres problèmes sont reliés à cette question qui est un pôle central. Le problème de *continuum versus discontinuum* et le problème des universaux versus particuliers, peuvent être rappelés à ce titre. Dans le contexte platonique, le monde perceptible est sujet à un constant devenir. Le devenir, c'est un mouvement dans laquelle les contraires se succèdent ou se surimposent. Un objet se trouve constamment transformé. L'arbre de tout à l'heure n'est pas exactement l'arbre de maintenant.

Nous pouvons trouver beaucoup de passages intéressants chez *Platon* sur ce topique, mais nous préférons un fragment de *Parménide* qui traite le cas de l'*un* comme synonyme d'être, car il montre dans toute sa radicalité l'impossibilité d'établir une relation entre l'un est multiple. Il s'agit de la deuxième partie du dialogue. Dans ce passage, *Parménide* postule que l'*un* est doté de l'*être*. Pourtant l'*être* ne peut pas être attribué à l'*un* sans distinguer l'être de l'*un*, donc on peut dire que « l'*un*, il l'est » seulement au prix d'introduire une division. Car le contraire serait équivalent à dire que l'*un* est *un* et l'*être* est l'*être*. Tout serait tautologiquement identique. Donc en attribuant l'*être* à *un* on forme un composé. Dès qu'on fait ce premier pas c'est l'éclosion. Les deux premières parties (rappelons : l'*un* et *c'est qui est*) que nous avons discernées, ne resteront pas *un* s'il existe une différence qui annule la tautologie. Ils deviendront multiples à leur tour et jusqu'à l'infini. La série est infinie de cette façon : (1, 2, 4, 8, ...  $\infty$ ) et cette série représente également la relation de paradoxale de 1 et de  $\infty$ . Cette relation est bien entendu problématique. Car pour que l'*un* reste *un*, il doit subir aucune attribution. Dans l'absence de toute attribution ou qualification on n'aurait pas le droit d'en

parler et dire qu'il existe. En tout cas, il ne doit pas exister au même niveau que le reste ou faire partie de la même série. Songeant à cette dérivation de la multitude à partir de l'un, il est impossible de ne pas penser aux *Ennéades* de *Plotin*.

Lisons le même passage de la main de *Platon* pour plus de précision : « Revenons donc à notre proposition. L'Un, s'il est, qu'en résultera-t-il ? Cela étant, examine s'il n'y a point nécessité que cette hypothèse signifie pour l'Un une manière de l'être, telle qu'il possède des parties. - Comment cela ? - Voici : dans cette formule, « il est » se dit de l'Un qui est ; « un » se dit de cela qui est un ; or, ce ne sont point choses identiques que le « être » et le « Un », mais attributs d'un sujet identique, celui de l'hypothèse ; L'Un qui est ; n'y a-t-il point des lors nécessité que tout, ce soit précisément l'Un qui est, et qu'il lui advienne pour parties, d'un côté le « un », de l'autre le « qui est » ? - Nécessité ! - Est-ce que, dans ces conditions, chacune de ces parties, c'est « partie » seulement que nous appellerons, ou bien est-ce du tout que la partie doit être appelée « partie » ? - Du tout. - C'est donc à la fois un tout que l'Un quelconque qui est, et un composé des parties. - Parfaitement ! - Et maintenant ? Chacun de ces deux parties de l'Un qui est, à savoir le « Un » et le « qui est », est-ce qu'elle fait défaut, la partie « Un » à la partie « qui est », la partie « qui est », à la partie « Un » ? - Elle ne le saurait ! - À son tour, donc, chacun aussi de ces deux parties renferme le « un » et le « qui est », et le résultat est que la partie se constitue pour le moins de deux parties ; et, la même raison se répétant indéfiniment, tout ce qui précisément se constitue comme partie, contient indéfiniment ces deux sous-parties ; le « un » en effet contient toujours le « qui est », et le « qui est » le « un » ; de sorte que nécessairement, à devenir deux indéfiniment, jamais l'un ne sera un. - Absolument, c'est sûr ! - Par conséquent, infinie pluralité sera de la sorte l'Un qui est. »<sup>58</sup>

Il serait très intéressant de reconstituer ce paradoxe avec les outils de la théorie des ensembles. En tout cas les conséquences sont paradoxales, et elles sont à notre avis, acceptées en tant que tel, par *Platon* lui-même. Nous devons

---

<sup>58</sup> Ibid., p. 142 c.

simplifier notre problème. Pour ce but nous abandonnerons l'Un, qui est ontologiquement l'élément le plus privilégié, et opterons pour l'*un*, beaucoup plus modeste. Ça sera le blanc qui est un *εἶδος* unique dont tous les objets blancs du monde participent. Le Blanc, (nous l'écrivons avec majuscules pour distinguer des objets blancs) sera un terme unique qui entre en relation avec une multitude des blancs.

#### 1.1.4.4 - Hypostases reliées à la nature de la bijection

Un premier constat s'impose tout de suite : nous ne pouvons pas exprimer les rapports du *Blanc* avec la multitude des *blancs* en utilisant une relation injective. Nous sommes obligés d'adopter une relation bijective. Donc par une simple argumentation nous obtenons aussi le suivant : Si *Platon* veut imaginer la bonne relation épistémique comme exclusivement injective et s'il limite la bijection que pour des cas des jugements erronés, par la nature de cette configuration le *Blanc* en tant que *Blanc* ou *εἶδος* deviendra inconnaissable.

En utilisant ce résultat nous voulons déduire une autre conclusion, les grands paradoxes de la deuxième section de *Parménide* sont le prix que *Platon* choisit de payer en optant pour une épistémologie basée sur une relation injective de la vérité. C'est-à-dire chaque empreinte doit correspondre à un seul objet. (Évidemment cette condition doit être valable pour chaque jugement valide.)

À son tour cette épistémologie met en marche une ontologie strictement dépendante d'un mécanisme de type de troisième homme et la philosophie du *Platon* se culmine par des successives réifications ou hypostases et s'élève de la terre vers le ciel pour la recherche de sa solution.

Pourquoi cette apothéose, ces hypostases ? Pour le comprendre revenons à la relation de vérité. Le point sensible est le fonctionnement du jugement vrai. Le jugement, n'est pas chose triviale pour *Platon*. Souvenons-nous de *Théétète*. L'âme n'existerait pas sans le jugement. Même on peut dire que *Platon* invente l'âme uniquement pour trouver un agent qui juge. L'âme, en jugeant, ou disons en effectuant des comparaisons et différenciations (ce sont tous des actions nécessitant le jugement), fait émerger l'existence. Donc en

quelque sorte pour *Platon* le jugement est plus important que l'existence. La décision ou le jugement précède l'existence.

Si le jugement est véridique tout va bien. Pourtant ce n'est pas toujours le cas. L'homme est prône à l'erreur. La validité du jugement ne peut pas être universellement assurée. Donc *Platon*, est implicitement amené, à concéder une nature bijective pour les opérations de l'âme. Ceci est obligatoire car il est impossible de dire que toutes les décisions sont bonnes. Quand l'erreur est introduite dans le système, tout se déstabilise. Pour contrer les effets néfastes de l'erreur nous avons besoin d'un autre niveau du jugement. Ce niveau plus élevé sert de point de référence pour rater la validité des jugements du premier niveau. Ceci nous amène à accepter les métas jugements comme conditions de vérité pour le premier niveau. Comme nous venons de dire, l'acte précède et annonce l'existence. La seule activité de comparer et différencier fait naître une existence d'un niveau plus haut. La même histoire se répète et aux métas niveaux de plus en plus élevés, nous avons des nouvelles existences et ainsi de suite. Nous avons dit que le choix épistémologique de *Platon* déclenche obligatoirement une série de réifications, dans ce sens ! Répétons-le autrement : Le choix initial épistémologique, qualifie le reste. *Platon* est conscient de ce problème mais ne propose pas une solution.

Nous avons une autre observation à faire. Les ordres plus élevés de l'existence (si nous nous souvenons de leurs raisons d'être) reviennent s'ajouter au système comme des *garants* épistémiques. Dans une langue figurée nous avons la possibilité de dire qu'ils viennent du haut pour secourir le système. C'est comme si l'homme qui erre, demande un guide et que son appel a été répondu. Et ce guide sera divin dans la philosophie de *Platon*.

#### **1.1.4.5 - le statut de l'âme (*ψυχή*)**

Nous ferons un commentaire qui demande peut-être de revenir au début de notre thèse. Il s'agit de l'âme. Nous avons discuté dans les premières pages de notre thèse, longuement les problèmes connexes. Maintenant nous posons une nouvelle question : Par quelle voie l'âme apparaît dans le texte de *Platon* ? Est-elle une invention ? Est-elle une découverte ? Ou est-elle une nouvelle

qualification d'un concept déjà connu ? Est-elle, elle-même une idée supposée de contenir d'autres idées ? Est-elle simplement une hypothèse de travail ? Il y a d'autres questions possibles, mais nous devons essayer de répondre préalablement à ces premiers points d'interrogations.

Souvenons-en, dans le dialogue entre jeune *Théétète* et Platon. *Platon* avait demandé où s'effectuent les comparaisons des objets sensibles (*αἰσθητόν*). La première réponse de *Théétète* pour le lieu de comparaison, était le langage : « (En parlant de comparaison)... *n'est-ce pas en vérité la fonction qui s'exerce au moyen de la langue ?* »<sup>59</sup> Puis *Platon* et son interlocuteur passent du langage à l'âme, sans vraiment discuter la transition. Déjà ce saut est remarquable ! Notons ensemble, le langage doit être considéré également (c'est un point très important), comme le lieu de l'existence à cause de cette transition que nous disions automatiquement assumée. Également n'oublions pas la distinction que nous avons faite au début : avant l'existence il y a la présence. Les données de perception (*αἰσθητόν*) sont présentes et elles saturent l'homme. Elles ne sont pas pour l'instant nommées et différenciées, dans ce sens ils n'existent pas encore. Ce petit remarque, peut rendre intelligible, quand on lira quelque part dans un texte d'inspiration platonique, la phrase « *le verbe, crée !* »

Revenons à l'âme. L'argument de *Socrate* a des prémisses solides. Nous proposons la reconstitution suivant :

1 - Les organes sensoriels ne peuvent pas s'informer l'un et l'autre. (L'œil n'entend pas, l'oreille ne voit pas, etc.)

2 - Il est évident que nous faisons des comparaisons, découpages et différenciations sur les données de sens.

3 - Comparaisons, nécessitent la présence des informations comparées, donc accès simultané aux organes des sens et à leurs contenus est nécessaire.

---

<sup>59</sup> Platon, 'Théétète', p. 185 c.

4 - Puisque les organes sensoriels dans leurs spécialisations étroites ne peuvent pas effectuer une telle tâche, il nous faut un autre candidat pour la fonction.

5 - **Conclusion** : L'âme effectue cette fonction.

Nous agréons plus ou moins, avec les quatre initiales prémisses. En tout cas nous sommes prêts à accorder le bénéfice du doute. Pourtant la conclusion n'est pas justifiée. Cet argument, ne peut que prouver la nécessité d'une autre chose indéterminée pour effectuer les fonctions évoquées. Nous sommes convaincus qu'une autre chose doit bien exister, mais nous ne voyons pas pourquoi ça devrait être l'âme avec tous les attributs qu'on nous fait avaler au passage. On peut se permettre de demander pourquoi pas le cœur ne serait pas choisi pour la tâche ? Ou pourquoi pas le cerveau, ou même pourquoi pas une force secrète de la nature qui ne réside même pas en nous, mais qui nous dicte sa vision, ne serait pas responsable de cette fonction ? Rien n'est proposé, aucune alternative n'a été envisagée. Nous sommes face à une admission ad hoc. Peut-être il y a une prémisse cachée, un enthymème qu'*Aristote* nous en parle dans ses *Analytiques Premières* ?

Nous croyons que nous pouvons quand même marquer ce moment de la philosophie occidentale, comme le moment de l'invention de l'âme!

*Heidegger* aussi est conscient de l'importance de ce passage et il y réserve dans son livre, *Vom Wesen der Wahrheit* une discussion très détaillée. *Heidegger* adopte une approche légèrement différente et demande une question : « *Here seeing occurs, there hearing, there tasting ; but who is that sees and hears ?* »<sup>60</sup> *Heidegger*, élégamment suggère que si cette question n'était pas répondue positivement l'homme serait fracturé, il serait dispersé et disparu. Pour pouvoir poser *l'homme*, il faut répondre à cette question positivement. Il faut dire : « Moi ! »

---

<sup>60</sup> Martin Heidegger, **The Essence of Truth : On Plato's Cave Allegory and Theaetetus**, Trad par. Ted Sadler, New York ; London: Continuum, 2002, p. 124.



Nous avons en la personne de *Heidegger* un allié de taille concernant notre constat de l'insuffisance de l'argument de *Platon* pour l'âme. *Heidegger* y verra une occasion d'enquêter d'une façon plus approfondie et proposera sa propre interprétation. Nous allons faire de même et nous allons proposer une troisième interprétation. Mais pour l'instant nous devons suivre l'exposé de *Heidegger*, qui est pour le moins, nous devons avouer, brillant : « *According to Plato's reflection, there must be something like a single sighted nature in which all these color, sound, smell, taste, converge, i.e. something like a singular envisability [eine einzige Sichtsamkeit]. This latter would then be the center, ἤ... from which (by means of which), through our eyes and ears (as tools) so to speak, we have the perceptual object immediately before us. What one calls this singular envisability is at bottom irrelevant. One can call it soul [Seele]. But if so, if we have already used this word soul, ψυχή, and continue to use it, we must understand it in the sense of μία τις ἰδέα<sup>61</sup> and in no other way* »<sup>62 63</sup>

Nous avons de doutes sur la partie de la convergence. *Heidegger* et *Platon* ensemble, apparaissent être satisfaits d'une possibilité de convergence de ce manifold perceptible, à une unité, qui a son tour, serait représenté par une *idée*. Un continuum visuel convergerait à un *discretum* idéal par pure magie ? Est-ce que vraiment ainsi que nous percevons les choses ? Nous sommes où dans cette convergence ? Si on écoute *Heidegger* et *Platon* nous habitons plutôt au niveau de la convergence, là où les choses gagnent unité. C'est du côté des idées que nous *sommes*. Du coup, notre existence devient également *idéale*.

En haut nous avons parlé d'un moment historique pour la philosophie occidentale. C'était le moment pour l'invention de l'âme. Il va de soi que si on ajoute à cela les commentaires de *Heidegger*, on peut même parler d'un

---

<sup>61</sup> μία τις ἰδέα veut dire : « l'idée d'une »

<sup>62</sup> Martin Heidegger, *The Essence of Truth : On Plato's Cave Allegory and Theaetetus*, p. 125.

<sup>63</sup> Nous n'avons pas utilisé des italiques pour l'entièreté de cette citation car le texte original contenait des mots importants déjà mis en italiques. De même, nous avons gardé le format original pour les guillemets et les parenthèses.

moment de l'invention de l'idéalisme. Bien sûr *Platon* se nourrit d'une tradition ancienne et multiple, qui de surcroît, contient des noms comme *Pythagore, Héraclite, Parménide*. Pourtant nous pensons que l'honneur de lancer techniquement cette école revient à *Platon*. C'est *Platon* qui réunit les notions anciennes de l'idée, les compare et si on peut le dire, qui fixe le contenu. La chose, assez intéressante que nous voulions venir est la suivante : le matérialisme a été aussi inventé par le même geste de création philosophique de l'idéalisme. Désormais on peut parler d'un monde perceptible, sensoriel, on peut compter à partir de ce moment un monde spécial dit matériel. Un monde du continu, du devenir, de la génération, un monde non idéal. Cela a été aussi une invention. Nous le devons aussi à *Platon* ! D'un côté, le perceptible perd ses formes et sa beauté (i.e. devient non idéal) de l'autre côté, l'idéal perd sa saveur, son goût, son éclat. Une façon imagée d'exprimer la même notion, serait de dire que le monde perceptible est *dépoétisé*.

Nous avons discuté un paragraphe avant de revenir à l'interprétation de *Heidegger* sur le dialogue *Théétète* de *Platon*. L'idée centrale de *Heidegger* tourne autour de la notion de convergence. *Heidegger* apparemment veut garder un pied sur la perception. Il veut interpréter l'idée comme une apparition ou un aperçu. (Notre *sûret*<sup>64</sup> conviendrait pour l'idée mieux comme mot, car il exprime directement ce sens.) Il pense que l'idée, est justement la *percevabilité* dans ce sens. Et *Heidegger*, surenchère en déclarant que l'âme, est une région de percevabilité qui est là, et qui attend de la perception qu'elle lui converge. *Heidegger* va ajouter que ce concept de l'âme n'est pas artificiel. Nous pensons au contraire qu'il est. Pour montrer que le concept de l'âme en question n'est pas du tout artificiel, *Heidegger* ne trouve rien d'autre que dire : « *l'authenticité de ce concept vient de l'assurance sans précédent Des Grecs qui voient les choses qui vont de soi...* » Donc ce concept n'est pas artificiel car les Grecs l'ont trouvé ! Évidemment nous ne trouvons pas du tout cet argument philosophique. La citation de *Heidegger* sur la non-artificialité du concept de l'âme : « *This concept is nothing artificial, but arises from the unprecedented sureness with which the Greeks see those self-evident state of*

---

<sup>64</sup> « Sûret » est le mot en Turc et Ottoman pour l'idée,

*affairs which make up the genuinely questionable.* »<sup>65</sup> Notre philosophe en résumé, est en train de nous dire que pour passer de l'homme sensible, à l'âme non perceptible, aucune justification n'est nécessaire. Nous allons rétorquer que non, tout cela n'est pas évident et il fallait présenter des arguments philosophiques. Je suis un homme en chair et os qui voit des choses en dehors de moi. Ça, c'est une évidence naturelle. Si on veut départir de cette position il faut prouver chaque pas.

Une partie de l'exposition de *Heidegger* nous parle d'une possible dispersion de l'identité de l'homme si nous n'assumons pas un point de convergence. Soit. Mais la discussion n'est pas du tout sur l'existence d'un point de convergence. Personne dans cette discussion n'essaie de nous dérober notre identité et notre unité. La discussion concerne sur la nature ontologique de *cet être* que de toute façon est *un être* identifiable et identifié par tous les partis de la querelle. Si ce *Moi* n'est plus en chair et os, s'il est défini exclusivement comme une entité mentale et dissocié du perceptible, dès lors nous avons une autre thèse indépendante. Cette thèse n'est pas évidente du tout et n'est pas justifiée par l'argumentation. Une âme dénuée des attributs perceptibles et qui est laissée à exister seulement comme un point de convergence, n'est pas réelle. Soulignons également que le chasme qui s'ouvre avec exclusion des perceptibles ne peut pas être fermé d'une façon facile. Si, à la façon de *Berkeley* on définit les perceptibles comme non matérielles on devrait de nouveau risquer les idées. Pour *Berkeley* donc dans ce sens une idée n'est qu'une collection des objets. Évidemment nous considérons cette conclusion du philosophe anglais comme nuisible à l'unité. Une collection, n'est pas une unité. Ceci est le prix à payer si on veut de nouveau créer une approche moniste, aux dépens du dualisme de départ. *Heidegger* comme nous problématise ce passage de *Théétète* et il pense que c'est un tournant très décisif dans la philosophie de l'occident. Vu l'importance de ces déclarations que nous sommes en train de faire, nous devons étudier le traitement de *Heidegger* plus en détail.

---

<sup>65</sup> Martin Heidegger, *The Essence of Truth : On Plato's Cave Allegory and Theaetetus*, p. 128.

#### 1.1.4.6 - ψυχή défini comme κοινά en διανοεῖν

*Heidegger* fait beaucoup de références au mot ἀλήθεια et au sens oublié de ce mot, lors du transfert du concept aux langues modernes. Pourtant ἀλήθεια n'est pas le seul terme qui reçoit ce traitement, le sens de διανοεῖν est discuté aussi en longueur. Ce mot nous intéresse particulièrement, mais d'abord quelques remarques : À notre avis, faire de la philosophie, par des retours aux sens primordiaux des mots, est par trop naïf, pour être pris aux sérieux. Penser que l'homme ancien avait tout compris et l'homme moderne a tout gâché, est un appel à la crédulité facile. Mais si on ajoute également, (quand on juge nécessaire ou quand ça vous arrange) des notions qui n'existent pas dans des textes originaux, on entre décidément dans des eaux dangereuses. Heureusement *Heidegger* présente aussi des arguments, proprement philosophiques que nous allons tenter de discuter. Le passage que nous allons lire de *Heidegger* avait d'abord attiré notre attention, parce qu'il nous facilitait la mise en question d'un thème important. Par la suite nous allons spécifier nos vues sur ce topique mais d'abord nous devons exposer les finesses de terminologie, ensuite nous pourrions énumérer les problèmes d'interprétation de *Heidegger*. « Πλήν γ' ὅτι μοι δοκεῖ τὴν ἀρχὴν οὐδ' εἶναι τοιοῦτον οὐδὲν τούτοις ὄργανον ἴδιον ὥσπερ ἐκείνοις, ἀλλ' αὐτὴ δι' αὐτῆς ἢ ψυχὴ τὰ κοινὰ μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν. »<sup>66</sup>

Traduction de *Heidegger* : « *There is no special organ for this [for this excess] as there are for the others [color, sound, smell], but the soul itself views, through itself, what all things have in common.* »<sup>67</sup>

Et finalement la traduction française : «... il n'y a même absolument rien qui soit que la nature a constitué pour les représentations. Donc il s'agit d'un instrument spécial d'aperception, comme il y en a un pour les précédents ; mais c'est évidemment à mes yeux l'âme elle-même qui, au moyen d'elle-

<sup>66</sup> Plato, Θεαίητος, Perseus Digital Library, p. 185 d.

<sup>67</sup> Martin Heidegger, *The Essence of Truth : On Plato's Cave Allegory and Theaetetus*, p. 141.

*même, procède, à propos de toutes choses, à l'inspection de ces notions communes ! »<sup>68</sup>*

Il s'agit de voir l'âme, comme quelque chose, qui voit *κοινά*<sup>69</sup> dans *διανοεῖν*. C'est aussi le titre d'un chapitre important : « *The soul as what views the κοινά in διανοεῖν*. »<sup>70</sup> *Heidegger*, va discuter un passage de *Théétète*, comme relevant du contenu de ce titre aussitôt après. Entre autres, nous avons déterminé qu'aux plusieurs endroits dans le dialogue de *Théétète*, le mot *διανοεῖν*' est utilisé, sauf dans la citation que nous avons insérée en trois langues ci-haut. Notre problème est donc le suivant : *διανοεῖν*', se trouve substitué dans un texte en Grec de *Platon* par *Heidegger* lui-même. Pour rendre les choses plus difficiles il faut noter également que *Heidegger* attribue un sens spécial au *διανοεῖν*'.

Pour discuter ce sens spécial, nous devons faire encore un effort lexicographique et voir selon *Heidegger* qu'est-ce que *νοεῖν*' veut dire. Et pour saisir le sens de *νοεῖν*', il faut d'abord découvrir l'aspect relationnel de l'âme à propos de la perception : « *This question leads us to the ground of the relationship between αἴσθησις and φαντασία, thus to the ground of the ταυτόν, of the belonging together in one, of the singularity and its unity, unification, gathering, presence, unhiddenness, deconcealment. It then emerges that the relationship does not consist of and in the instruments of the body. Instead, the relationship' (συντείνειν) is ἰδέα, seeing of the sighted, having sight (νοεῖν) of the visible (look, presence): envisability. The relationship is the soul itself.* »<sup>71</sup>

72

---

<sup>68</sup> Platon, 'Théétète', p. 185 d.

<sup>69</sup> 'κοινός' veut dire commune.

<sup>70</sup> Martin Heidegger, **The Essence of Truth : On Plato's Cave Allegory and Theaetetus**, p. 140.

<sup>71</sup> Ibid., p. 129.

<sup>72</sup> De nouveau à cause des italiques déjà incorporées, nous n'écrivons pas cette citation entièrement en italiques. Désormais, si le cas se répète, nous allons adopter la même approche.

Nous allons essayer de rendre ce passage en français avec une sécheresse intentionnelle car *Heidegger*, orne trop sa pensée et la clarté en soufre. Notre traduction est le suivant : *αἴσθησις* (perception) *est φαντασία*, (apparence)<sup>73</sup>, donc les deux vus comme en *un*, c'est *ιδέα* (idée), qui est à son tour, n'est d'autre chose que *νοεῖν* (noèse), et finalement toute cette relationalité s'appelle, *ψυχή* (l'âme).

Armés de ces analyses, nous pouvons maintenant attaquer au *διανοεῖν* ! *Heidegger* nous avertit que par exemple *Schleiermacher*, traduisait, *διανοεῖν*, comme la pensée, *et que c'est totalement erroné*. Peut-être cette traduction est justifiée d'un point de vue lexicographique, mais par une corruption des idées, ce genre des erreurs nous amène à une décadence totale de la philosophie occidentale ! : « *To be sure these efforts of Plato later gave rise, through misrecognition of what he was doing, i.e. through corruption of his ideas, to the concept of 'thinking' and 'ratio', which then led Western philosophy on the road towards the total decadence of today.* »<sup>74</sup>

Finalement qu'est-ce qu'il faut entendre de *διανοεῖν* ? Chose remarquable, *Heidegger* ne propose pas de traduction directe. Mais il nous propose une interprétation particulière. *Δια* veut dire *par le truchement de* et *νοεῖν* veut dire *percevoir*, mais c'est un percevoir dans le sens d'accepter. Lisons ça directement de *Heidegger* : « *Rather : νοεῖν means 'perceive' et διά means 'through': to perceive in going through, through between the one and the other, to perceive each on its own account and their interrelations. We must hear an ambiguity, and so understand this 'perceiving' in the specific fruitful ambiguity that the word possess in our language too, and not by chance ; on the other hand perceiving in the sense of accepting : I have taken it, I have heard it, it has come to my ears, but also perceiving as in hearing witnesses in trial : I have examined him, I have questioned him, meaning for-take something [etwas vor-ehmen], to fore-take and take in with regard to*

---

<sup>73</sup> *Heidegger* note qu'il ne faut pas mélanger *φαντασία* avec imagination et que le terme correct dans un sens kantien est 'apparence'.

<sup>74</sup> Martin Heidegger, *The Essence of Truth : On Plato's Cave Allegory and Theaetetus*, p. 131.

*something. In διανοεῖν there resides this fore-taking assimilating accepting of something, which thereby shows itself. »<sup>75</sup>*

Nous soupçonnons que Heidegger veut voir *διανοεῖν* plutôt comme *διανόημα*. Car *διανόημα*, signifie l'idée, ce qu'on a dans la tête comme pensée, mais ayant un élément de perception. Heidegger insiste pour qu'une part de la perception soit préservée dans *διανοεῖν*. Nous avons découvert un passage de *Théétète* qui soutien mieux l'idée de Heidegger. C'est dommage qu'il ne soit lui-même pas aperçu.

« Σωκράτης - οὐκοῦν ἄλλ' ὅτιοῦν δεῖ ἀποφαίνειν τὸ τὰ ψευδῆ δοξάζειν ἢ διανοίας πρὸς αἰσθησιν παραλλαγὴν. εἰ γὰρ τοῦτ' ἦν, οὐκ ἂν ποτε ἐν αὐτοῖς τοῖς διανοήμασιν ἐψευδόμεθα. νῦν δὲ ἤτοι οὐκ ἔστι ψευδῆς δόξα, ἢ ἅ τις οἶδεν, οἶόν τε μὴ εἰδέναι. καὶ τούτων πότερα αἰρή; »<sup>76</sup>

La traduction française : « Socrate : eh bien il nous faut donc faire voir que le fait de juger faux est n'importe quoi d'autre, plutôt qu'une divergence de la pensée par rapport à la perception : si en effet il en était ainsi, jamais dans nos pensées elles-mêmes nous ne commettrions de l'erreur. »<sup>77</sup>

Il nous semble que *Platon* compare la vérité et l'erreur et dit que les *διανόημα* n'auraient jamais pu être pensés sans perception. Essayons d'illustrer notre interprétation. Si nous simplifions les négations des phrases de notre citation, la proposition devient le suivant : le fait de juger vrai passe par la convergence de la pensée et de la perception, pourtant l'erreur, c'est-à-dire le jugement faux, est la divergence de la pensée et de la perception. Qu'est-ce qu'il nous reste pour rendre l'ensemble harmonieux ? Nous devons dire que l'erreur doit être *entre une perception et une autre* ou à la fois *entre une pensée abstraite et une autre* ? La dernière phrase de notre citation clairement montre de toute façon que *Platon* accepte les erreurs concernant les pensées abstraites. Nous concluons pour l'ensemble de cette discussion que *Platon* n'envisage pas de mettre en question la relation du couple de la perception et de la pensée. Ce

---

<sup>75</sup> Ibid.

<sup>76</sup> Plato, **Θεαίτητος**, **Perseus Digital Library**, p. 196 c.

<sup>77</sup> Platon, 'Théétète', p. 196 c.

couplage est assumé dans le cas de l'épistémè. L'erreur donc survient en amont ou en aval. Ici bien évidemment nous entendons *διανοεῖν* chaque fois que la pensée est utilisée. En nous appuyant sur ces considérations nous pouvons dire que *διανοεῖν* a quelque chose de perceptible en elle et que Heidegger a raison. Bien entendu nous aurions dit la même chose pour *ἰδέα*, qui garde aussi cette chose perceptible. Nous pouvons même appeler *Aristote* en témoin : « *Il n'y a pas de pensée sans image* »<sup>78</sup>

## 1.2 - Excès de *Heidegger*

Quand la couleur et le son sont perçus ensemble, il s'agit de quelque chose de plus que le son et la couleur en isolation. Dans ce sens *ἰδέα* a quelque chose de plus que les perceptions qu'il incorpore. L'âme et le *locus* de cet excès. Il s'agit d'une émergence et d'un excès. Toujours dans cette logique, aucune réduction de *ἰδέα* aux perceptions n'est possible. C'est seulement le *ψυχή* qui atteint *τὰ κοινά*, c'est uniquement l'âme qui peut détecter ce qui est commun dans la perception. Cet excès, peut être nommé l'*un*. C'est l'*un*, qui lie les multiples. *Heidegger* semble forcer sa lecture pour éviter les pièges dualistiques qu'on rencontre chez *Platon*. Cette approche est compréhensible parce que *Heidegger* veut faire de *Platon* un garant pour sa philosophie. Pour invoquer notre critique on peut mettre en avant les paradoxes du dialogue de *Parménide*. Chez *Parménide*, *Platon* met en avant la rupture entre la perception et les idées d'une façon très conclusive. On peut même penser que c'est une préparation, une façon de débayer la route pour une théorie complémentaire. Cette théorie serait celle des nombres, proposant une ontologie de monade et de dyade, une théorie apocryphe et de nature pythagoricienne que *Platon* aurait réservée pour son enseignement oral. Nous tenons cette information d'*Aristote*. À notre avis cette approche comblerait les césures du reste du système. De toute façon il ne serait pas forcément incompatible avec le reste si on pense que le Dieu géométrise. Finalement nous pouvons encore répéter que *Platon* lui-même pense que dans le cas de *Parménide* des éléments d'explication manquent. (*Aristote* le pense aussi.) Si pour *Heidegger* tout s'harmonise, tant mieux pour la philosophie allemande !

---

<sup>78</sup> *Aristote, De l'âme*, Trad. par. Richard Bodéüs, Paris : G-F Flammarion, 1993, p. 431a.



Dans le cas contraire définitivement il y aurait de quoi pour s'inquiéter. Nulle ne peut exprimer le grand danger qui mystifie et qui menace dans l'obscurité antique mieux que *Heidegger* lui-même. Nous devons lui laisser la parole :

Nous faisons nous-même la traduction de *Heidegger* : « *Il n'est pas exagéré de dire que la possibilité même de l'existence de la philosophie occidentale jusqu'à Kant, dépend de cette courte section de notre dialogue, comme la transformation opérée par Kant lui-même. Il est certain que ce qui plus tard a été mis en place, et disposés dans des disciplines, par référence à la présente section du Théétète, est considéré comme progrès, mais progrès n'est pas essentiel à la philosophie. C'est toujours le commencement qui reste décisif. L'authenticité et la puissance d'une compréhension philosophique ne peuvent être évaluées que, si nous sommes, nous-mêmes capables à recommencer et si nous sommes capables de tirer quoi que ce soit de cette origine. La condition pour cela est que nous puissions laisser à côté tout ce qui a été imaginé plus tard, lu et simplement appris, et que nous comprenions, par une actualité la plus vitale, la raison d'être de ce questionnement élémentaire. Si la philosophie ne doit pas se contenter d'une activité de fouillage inutile, simple et sans fondement, autour des concepts - une entreprise dans laquelle l'agilité indisciplinée des lettrés et la sèche « précision » du maître d'école tiennent toujours le haut du pavé - il faut constamment revenir à son origine.* »<sup>79 80</sup>

---

<sup>79</sup> Martin Heidegger, *The Essence of Truth : On Plato's Cave Allegory and Theaetetus*, p. 132.

<sup>80</sup> La version anglaise du texte que nous avons utilisée, pour la traduction : « *It is no exaggeration to say that the possibility of Western philosophy through to Kant rests upon this short section of our dialogue, as too does the transformation made by Kant himself. To be sure, what was later built up, and arranged in disciplines, by reference to this short section of the Theaetetus, counts as progress, but progress is inessential to philosophy. It is always the beginning that remains decisive. The authenticity and power of philosophical understanding can only be estimated whether, if we ourselves are to begin over again, we are able to make anything of this origin. The prerequisite for this is that we leave aside everything which was later thought up, read in, and merely learnt, and that we feel, out of the most vital actuality, the origin of an elementary questioning. If philosophy is not to remain just a useless and groundless shifting around of concepts – a business in which the*

Comme on a pu lire par la plume même de *Heidegger*, les fragments de *Théétète* que nous avons retenu pour les analyses de notre thèse, ont une importance décisive pour la compréhension de toute l'histoire de la philosophie. Nous agréons aussi avec *Heidegger* que l'entreprise de *Kant* dépend largement sur les mêmes textes. Dans ce sens la justification, de notre plan de recherche qui part des conditions de naissance de l'idée chez *Platon* vers la maturation de l'idée kantienne, se trouve établie.

Il y a deux aspects à ce problème. Premièrement la philosophie occidentale en général a adopté la théorie de vérité que nous pouvons résumer comme : « *veritas est adequatio intellectus ad rem* » or en autres mots la correspondance adéquate de l'intellect à la chose. Cette approche transforme également la question de vérité à un problème discursive ou théorique. Car notre formule « *veritas est adequatio intellectus ad rem* » concerne obligatoirement les propositions. Par cette raison la vérité devient propositionnelle ou si vous préférez la formule, intellectuelle. Par le fait même de la nature de l'adéquation et les contraintes que pose cette approche, la vérité doit être désormais pensée en tant qu'une relation. *Heidegger*, critique précisément cette situation. La vérité comprise ainsi doit être appelée uniquement une vérité épistémologique dans un sens péjoratif. *Heidegger* va opposer à cette vérité, une autre vérité qui est la vraie vérité qu'il va qualifier de l'ontologique. Cette deuxième vérité ontologique est basée sur le dévoilement de l'être.<sup>81</sup> Pour la vérité épistémologique la situation reste un problème de relation entre un contenu idéal et réel :

« *Comment la relation entre étant idéal et étant réellement là-devant doit être ontologiquement saisie ?* »<sup>82</sup>

*Heidegger* aussi tôt après avoir attaqué à cette division, déclare cette relation injustifiée. La *question*, du coup, a été suspendue. Ce point est important bien évidemment pour la philosophie de *Heidegger* car il sera le

---

*undisciplined agility of the literati and the dry 'accuracy' of the schoolmaster always hold the upper hand – it must be constantly returning to his origin.* » Ibid.

<sup>81</sup> Martin Heidegger, **Sein und Zeit** Tübingen: Niemeyer, 1979, p. 214.

<sup>82</sup> Martin Heidegger, **Etre et temps**, Trad. François Vezin, Paris: Gallimard, 1986, p. 216.

point de départ d'une autre importante position. Par la force de son rejet de cette relation et en rendant insignifiante la question qui va avec, *Heidegger* pense de pouvoir dépasser également le dualisme entre le subjectif et objectif. Le fragment ci-dessous suit directement la phrase du dessus.

« *Et si l'on regarde le jugement « effectivement » porté sur ce qui est jugé, la séparation entre accomplissement réel et contenu idéal n'est-elle pas totalement injustifiée ? L'effectivité de la connaissance et celle du jugement ne sont-elles pas coupées l'une de l'autre du fait d'un morcellement en deux manières d'être, en deux « couches » dont le recollage n'atteint jamais le genre d'être de la connaissance ?* »<sup>83</sup>

À ce point-là, nous sommes loin d'agréer avec le philosophe allemand ! Nous allons essayer de montrer nos raisons dans la section suivante.

### 1.2.1 - Objections à *Heidegger*

#### 1.2.2 - Problèmes de la critique de la théorie de vérité de correspondance

Reprenons la discussion de nouveau et précisons la source de notre objection. Qu'est ce qui se passe vraiment ? D'abord il y a une question que *Heidegger* pose à lui-même et *Platon*. (*Aristote* visiblement la pose aussi.) Il va de soi que cette question a été aussi posée et étudiée dans toute la tradition philosophique occidentale. À notre avis *Heidegger* ne répond pas à cette question mais plutôt il la contourne ! Il n'y apporte aucune solution ! Il déclare le problème insoluble. C'est une façon de résoudre un problème en le déclarant impossible. *Heidegger*, accuse *Platon*, à propos d'un glissement vers la notion de vérité épistémologique que nous rencontrons dans l'analogie de la cave.<sup>84</sup>

---

<sup>83</sup> Ibid., p. 217.

<sup>84</sup> “*This unhidden is grasped antecedently and by itself as that which is apprehended in apprehending the *idéa*, as that which is known (*γινωσχόμενον*) in the act of knowing (*γινώσχειν*). Only in this Platonic revolution are *νοεῖν* and *νοῦς* (apprehending) first get referred essentially to the "idea". The adoption of this orientation to the ideas henceforth*

*Heidegger* fixe son attention sur une question bien précise. Il s'agit d'un joug qui relie deux choses. Il s'agit d'un passage de la *République* de *Platon*. Nous venons de citer les paroles de *Heidegger* sur la question de joug. (Quand il parle d'un « recollage » il fait référence au joug du texte de *Platon*.) Il pense que c'est une mauvaise interprétation qui a dévié la philosophie de la bonne voie. Effectivement cette question qui était déjà posée par *Platon* est déclarée comme une mauvaise question par *Heidegger*. Par cette remarque nous pensons avoir pu montrer que la critique d'*Heidegger* vise *Platon* même. Citons pour plus de clarté la question posée par *Platon* : « οὐ μικρᾶ ἄρα ἰδέα ἡ τοῦ ὀρᾶν αἴσθησις καὶ ἡ τοῦ ὀρᾶσθαι δύναμις τῶν ἄλλων συζεύξεων τιμιωτέρῳ ζυγῷ<sup>85</sup> ἐζύγησαν, εἴπερ μὴ ἄτιμον τὸ φῶς. »<sup>86</sup> *Heidegger* visiblement n'est pas d'accord avec la lumière de *Platon* qui sert de lien entre l'objet vu et l'œil. Nous savons qu'il fait l'hommage à *Platon*, en beaucoup des points, y

---

*determines the essence of apprehension [Vernehmung] and subsequently the essence of "reason" ["Vernunft"].*

"Unhiddenness" now refers to the unhidden always as that which is accessible thanks to the idea's ability to shine. But insofar as the access is necessarily carried out through "seeing," unhiddenness is yoked into a "relation" with seeing, it becomes "relative" to seeing. Thus toward the end of Book VI of the Republic Plato develops the question: What makes the thing seen and the act of seeing be what they are in their relation? What spans the space between them? What yoke (ζυγόν 508a1) holds the two together? The "allegory of the cave" was written in order to illustrate the answer, which is set forth in an image: The sun as source of light lends visibility to whatever is seen. But seeing sees what is visible only insofar as the eye is *ἡλιοειδές*, "sun-like" by having the power to participate in the sun's kind of essence, that is, its shining. The eye itself "emits light" and devotes itself to the shining and in this way is able to receive and apprehend whatever appears. In terms of what is at stake, the image signifies a relationship that Plato expresses as follows (VI, 508ff): *τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι. Thus what provides unhiddenness to the thing known and also gives the power (of knowing) to the knower, this, I say, is the idea of the good.* » *Heidegger, Platon's Doctrine of Truth*, Trad. Thomas Sheehan, New York: Cambridge University Press, 1998, p. 226.

<sup>85</sup> Joug

<sup>86</sup> Plato, **Πολιτεία**, **Perseus Digital Library**, ed. Gregory R. Crane, Boston: Perseus Digital Library, 2012, p. 508a

<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0172%3Atext%3DTheat.%3Asection%3D191c>> [consulté 26 Août 2012].

compris l'invention des idées mais il le critique aussi pour la direction que le philosophe grec, a poussé ses interrogations. Lisons la citation en grec d'en haut, avec la traduction française. (Malheureusement le traducteur n'a pas voulu utiliser le mot « joug » mais choisi « le lien ») : « *Tu le vois, ce n'est pas à la mesure d'une misérable sorte de chose que le lien qui lie entre elles la sensation de voir et la propriété d'être vu l'emporte en valeur sur les autres modes de liaison... s'il est vrai que ce ne soit pas une chose sans valeur la lumière !* »<sup>87</sup>

Quand *Platon* précise que ce lien i.e. la lumière, emporte sur les autres liens il revêt d'une priorité cette relation. C'est une démarche qui nous amène vers des raisons ou intellects de plus en plus haut. Heidegger est strictement contre à ce genre de fuite épistémologique vers l'avant. Il définit assez clairement cette théorie de vérité qu'il qualifie de traditionnelle : « *Trois thèses caractérisent la conception traditionnelle de l'essence de la vérité et ce qu'on s'imagine avoir été sa première définition : 1. Le « lieu » de la vérité est l'énoncé (le jugement). 2. L'essence de la vérité tient de l'« accord » du jugement avec son objet. 3. Aristote le père de la logique, a rapporté la vérité au jugement comme à son lieu d'origine de même qu'il a mis en vigueur la définition de la vérité comme « accord »* »<sup>88</sup>

Nous avons précisé que *Heidegger* proposait en effet l'abandon de la théorie épistémologique (traditionnelle) de la vérité, en espérant de dépasser une dichotomie, qui est celle du dualisme d'objet et de sujet. Nous pensons qu'avec l'approche qu'il adopte, c'est chose impossible. La vérité ontologique est une vérité de création qui échoue à établir universalité et à notre avis l'obtention de la vérité est préalable à toute connaissance. L'objet à son tour résiste à toute intégration avec le sujet, pendant que l'erreur aliène constamment l'objet du sujet et maintient la dichotomie. Nous avons discuté ce problème en quelque longueur dans un article séparé<sup>89</sup> et nous ne pouvons

---

<sup>87</sup> Platon, 'République', in *Œuvres Complètes*, Trad. L. Robin ve J. M. Moreau,, Paris: Gallimard, 2000, I, p. 508 a.

<sup>88</sup> Martin Heidegger, *Etre et temps*, p. 214.

<sup>89</sup> Aliş Sağıroğlu, 'Aşk ile Açılan Varlık', *Kaygı Dergisi*, 2013, Uludağ Üniversitesi Felsefe Yayınları édition.

pas élaborer cette question plus en détail dans les présentes limites de notre thèse.

Dans le chapitre suivant, nous allons présenter notre approche au problème des idées que nos analyses nous ont permis de développer. Pour trouver une solution aux difficultés et paradoxes des idées platoniciennes, notre métaphore de la cage va de nouveau jouer un rôle important.

## 2 – UNE NOUVELLE APPROCHE AUX IDEES

Dans le chapitre consacré à *Platon* nous avons discuté le problème d'erreur avec une attention particulière. Nous pensons que les passages de *Théétète* consacrés aux conditions des jugements véritables et les deux exemples de cage d'oiseaux et de la moule de cire sont révélateurs d'un problème critique de la philosophie de *Platon*. Il s'agit des paradoxes et des difficultés de la participation (*metexis*) des choses aux idées.

À partir de ce problème nous avons cherché une solution à la difficulté du troisième homme et nous l'avons trouvé sous la forme d'une redéfinition de la bonne connaissance. La connaissance est cette fois symbolisée non par l'oiseau mais par la cage. Les oiseaux à leur tour, deviennent les choses sensibles, réunies sous l'emprise de la connaissance (cage). Le fait même qu'une cage d'une certaine dimension peut contenir que des espèces d'oiseaux de tailles similaires, permet de grouper une espèce d'oiseau à l'aide de notre connaissance-cage.

Cette reformulation permet en outre de traiter le problème d'erreur avec un succès raisonnable, car le système de connaissance-cage ne peut pas en effet, bien discerner les oiseaux de la même taille appartenant aux espèces différentes. De cette particularité survient l'explication de la possibilité de l'erreur. Dans ce dernier cas, pour un meilleur rendement épistémique, on doit régler mieux les dimensions de la cage aux critères de sélections désirées. Cette approche a aussi l'avantage de garantir un statut de substance à l'idée, car la cage, symbolisant l'idée<sup>90</sup>, est une substance individuelle (*οὐσία*) selon notre considération.

---

<sup>90</sup> Par le terme « idée » nous entendons génériquement toute notion philosophique qui prétend à établir une relation entre « l'un et le multiple » ou « l'un et l'un ». La relation de « l'un et le multiple » à est basée sur la relation de « l'un et l'un » qui est sa fondation. Si vous assumez une bijection vous assumez forcément une injection comme son composante. Dans notre travail nous avons utilisé les termes de idées platoniciennes ou kantienne pour

Nous soulignons également que la cage, même en symbolisant un principe intelligible, est une chose corporelle, donc elle est une chose sensible, vue d'un angle différente. Ce qui est invisible dans la cage, c'est son utilisation comme un principe intelligible. Dès que l'on l'utilise pour différencier une espèce d'oiseau, elle devient transparente et invisible à la vision et ne peut montrer que les oiseaux. Elle devient une mesure qui mesure seulement une autre chose que lui-même. En somme, la cage dans cette utilisation ne peut pas se définir elle-même mais peut aider à définir un groupe d'oiseaux.

Notre approche concernant les idées consiste en effet d'une autre manière de classer le multiple sous des concepts unitaires. Nous assumons que l'homme peut reconnaître les singuliers (*singulares*) et leurs comportements (leurs interactions) au niveau d'une vision animale sans reconnaître pourtant aucune qualité à ces singuliers ni à leurs comportements en avance. Ces singuliers sont pensables comme des substances car ils sont dénudés de toutes qualités quand ils sont captés que par la vision animale. Le fait de classer un groupe des singuliers sous un autre unique et distinct singulier équivaut à une opération d'abstraction. Pour les classer nous devons observer leurs comportements et découvrir un singulier qui exhibe une interaction avec les autres d'une manière distincte. Notre analogie de la cage d'oiseau opère de la même façon. La cage montre les oiseaux d'une façon toute différente que les oiseaux en eux-mêmes peuvent se montrer. Découvrir une interaction de cette cage avec les oiseaux revient à reconnaître finalement certains singuliers comme des oiseaux.

Il faut remarquer que nous ne pouvons jamais reconnaître les oiseaux en observant uniquement les oiseaux. Le fait d'être un oiseau devient le fait de se prêter à cette interaction. Cette observation élève notre singulier (la cage) qui serve à référencer les autres singuliers (les oiseaux), à un niveau d'universel. En d'autres mots, nous pouvons l'utiliser (la cage) comme une mesure pour classer un autre groupe des singuliers. Les singuliers référencés, à leur tour s'élèvent au statut des particuliers. À partir de cette opération nous

---

référer au versions propres à ces philosophes en vue d'éviter une confusion quand c'est nécessaire.



commençons à reconnaître des qualités aux singuliers car nous les considérons désormais comme des particuliers et la manière dont nous avons fait la sélection devient la définition même de cette qualité. Nous pouvons reconnaître des qualités pour ces singuliers (devenus des particuliers) car nous avons déjà observé une interaction ou un comportement différent de ce groupe avec un autre singulier (la cage).

Une particularité de cette approche est le fait suivant : On ne peut jamais utiliser un singulier ayant le même comportement avec les autres, pour référencer ce groupe. Assumer que ceci est faisable, équivaut à assumer qu'on peut reconnaître par avance un groupe ou une classe, uniquement à partir des membres de cette classe. Précisément sous notre hypothèse, c'est un cas impossible. Dans un univers dont tous les singuliers se comportent de la même façon, on ne peut rien reconnaître. On ne peut rien référencer.

De même on ne peut pas référencer tous les singuliers dans un univers donné car nous aurions besoin d'un autre singulier externe à cet univers.

Le singulier (la cage) qui deviendra notre universel ou notre idée peut être vu comme un particulier ou un objet si on procède de la même façon mais à un niveau supérieur. Il suffit de trouver un autre singulier qui exhibe des interactions avec la cage. Ainsi nous pouvons regrouper les singuliers cette fois comme des cages. Cette opération de classement a le même sens que d'identifier un objet. Rappelons-nous, cette opération de classement est réalisable qu'à partir des comportements et des intersections que nous accédons au niveau d'une vision animale. Mais une fois que nous captions ce genre d'interactions, notre vision s'élève à un autre niveau. Elle devient intellectuelle. Ceci est synonyme de notre capacité de voir les singuliers comme des ensembles ordonnés.

Selon notre modèle, ce classement peut contenir des imprécisions et donner naissance dans des cas bien définis aux identifications erronées. Si la cage choisie est trop large elle va capter plus d'une espèce d'oiseaux. Dans ce cas nous avons la possibilité de jouer avec la taille de la cage et augmenter la précision épistémologique. Si nous ne faisons pas des recherches dans cette direction nous resterons ignorantes concernant la possibilité des autres espèces

d'oiseaux et même ignorer que de telles erreurs existent. Pour l'instant la cage n'offre pas un point de référence externe de vérité pour se rendre des erreurs qu'elle peut enfermer.

Le problème est le suivant : si nous sommes ignorants des erreurs, pourquoi on devrait partir à la recherche d'une meilleure précision épistémique ? Pourquoi nous devrions construire une cage plus performante ? Si nous proposons un critère additionnel pour décider si la cage est adaptée ou pas, tout notre modèle s'écroule et nous nous trouvons au même point de départ. Le problème de troisième homme de *Platon*, est ressuscité de nouveau et menace notre projet.

De ce fait pour identifier des problèmes nous devons utiliser au moins deux types d'approches différentes. Pour se rendre de la possibilité des erreurs ou en d'autres termes pour être conscients de la possibilité des classements différents, nous avons besoin de quelque chose. Nous avons déjà dit qu'avec une seule cage, (un seul angle et avec une seule vision fixe) nous ne pouvons pas discerner l'erreur.

La seule solution est de regarder à la même cage avec un regard différent. Ce point doit être explicité. En effet il est possible d'utiliser la même cage pour élever des oiseaux au lieu de les capturer. Puisque nous postulons une relation implicite entre la cage et les oiseaux, la cage peut être pensée de nouveau comme un instrument de sélection mais cette fois-ci d'un point de vue d'une activité différente qui est celle de la production. La structure de la cage va permettre d'élever une seule espèce donnée. D'autres types d'oiseaux ne seront peut-être pas capables d'être élevés avec notre cage de départ. En utilisant les possibilités offertes par ce double emploi de la cage, nous entrevoyons une solution de définir la vérité. (Tout en utilisant toujours une seule cage).

Ce que nous proposons est assez simple. Il s'agit de l'évaluer la reproduction<sup>91</sup> avec la production. Nous pouvons donner un autre exemple pour illustrer notre point. Imaginons que nous avons la tâche d'étudier un

---

<sup>91</sup> Par le terme de reproduction nous voulons désigner l'activité de capturer des oiseaux et les montrer dans une cage et par la production le fait d'élever les oiseaux.

tombeau historique récemment découvert. Ce lieu possédait des nombreuses pièces de bois dont l'usage est incertain. Les pièces de bois étaient pillées en amas et la forme exacte de l'ensemble n'était pas évidente<sup>92</sup>. Au début de la recherche on ne sait même pas de quoi il s'agit. La première tâche à réaliser est de savoir quel est l'usage de ces pièces. En utilisant le singulier qui s'appelle l'eau et des relations et utilisations spécifiques que les bois peuvent y exhiber on suppose que les pièces performeront une fonction spécifique sur l'eau. Comme l'hypothèse de travail, on pense ces pièces comme faisant partie d'un bateau. Le groupe d'archéologues avec l'aide des architectes navals a ensuite essayé de recréer cette relation. (Il s'agit de produire un bateau<sup>93</sup> à partir des pièces disponibles.) Pour vérifier le bien-fondé du concept la seule chose qui reste à faire c'est de bâtir un bateau avec les mêmes pièces. Seulement grâce à ce procédé on peut être sûr si les pièces de bois appartiennent à un bateau. Ils pouvaient appartenir à toute autre chose. Nous devons dire que si on ne peut pas produire ce qu'on suppose au niveau d'une hypothèse on ne peut pas parler d'un savoir. L'erreur survient quand cette symétrie se rompt. La vérité est sauvegardée quand la symétrie de ceux deux activités est maintenue. Dans notre exemple le concept est toujours un objet. Il s'agit d'une surface d'eau appelée Nil. Le concept a pu servir pour définir le bateau (sélectionner les pièces de bois comme morceaux d'un bateau) et a guidé les archéologues pour le construire. Remarquons aussi qu'on n'a pas ajouté des nouvelles pièces et la construction a utilisé les restes archéologiques uniquement. Dans un certain sens les pièces de bois ont été comparées seulement à eux-mêmes mais selon les relations qu'elles exhibent à d'autres objets à partir de deux points de vue distincts, en utilisant deux activités différentes. Les archéologues qui ont trouvé un amas de pièces de bois se sont transformés en ingénieurs navals qui ont fabriqué un objet qui flotte sur l'eau

---

<sup>92</sup> Nous proposons comme un exemple réel, le bateau funéraire de *Chéops* trouvé en 1954 en Egypte. Effectivement il était enterré avec les pièces détachées. Après dix ans d'études et divers essais on a réussi à rassembler tous les pièces et reconstruire ce bateau vieux de 2500 ans. La tâche était très difficile car les planches étaient reliées entre eux avec les cordes et le bateau ne possédait pas une ossature qui pouvait nous enseigner sur sa forme ou guider la reconstruction.

<sup>93</sup> Même si nous avons utilisé le mot bateau c'est uniquement par convenance. En effet c'est l'eau du Nil (et une certaine utilisation qui va avec) qui sert à définir et à sélectionner les morceaux de bois en tant que telles.

et qui sert à transporter des choses et on a su que c'était un bateau. Un objet qui flotte sur l'eau et qui sert à transporter des choses, a ce nom. Mais le nom n'est qu'une manière de noter cette chose. Le nom qu'on utilise pour cette procédure n'est pas essentiel. Pour nous le nom n'est pas le concept.

Ce que nous proposons est équivalent de dire que la connaissance doit suivre les chemins de la création (production) pour être véridique. Nous définissons la vérité comme *Héraclite*, comme une procession qui doit emprunter les mêmes voies à la montée et à la descente. La vérité n'est plus exprimée comme une correspondance entre l'intellect et la chose. La vérité devient une conformité d'une chose à soi-même, quand elle est découverte (reproduction ou exhibition) et quand elle est refaite (production ou construction). L'intellect devient l'activité humaine qui couvre les deux tâches en utilisant des concepts substantiels qui sont en dehors de l'intellect et qui résident dans le monde. (Cage ou le plan d'eau.) Peut-être avec cette approche nous exprimons mieux l'ancien concept de l'intellect actif (*nous poetikon*)

Nous avons un avantage de taille vis-à-vis des anciens systèmes car nous n'avons pas besoin de mystifier la création des choses qui nous entourent. Nous sommes capables de procéder directement à la tâche de la construction et à la découverte de ces choses. Cette activité doit être comprise dans un sens local et mondain. Dans la logique de notre exemple, pour connaître l'univers entier, nous devrions être capables de le créer. Une telle création n'est pas de notre taille. Cette limitation laisse la place libre à une certaine pensée théologique et possède l'avantage de définir notre activité locale avec les mêmes termes. Ainsi la création divine et la création humaine se rejoignent sous le même édifice. Sans doute beaucoup d'autres choses doivent être dites à propos des ramifications de notre modèle. Par exemple, si les concepts ne sont plus définis comme les contenus d'une conscience comment faut-il définir la conscience elle-même ? Comment peut-on mettre le langage en relation avec ce modèle ? Quel rôle le mémoire a dans ce processus ? Pour l'instant nous ne sommes pas capables d'élaborer sur ces points.

Ce qui est important à ce stade c'est de consolider notre hypothèse de départ. Nous voulons revenir sur le début de notre raisonnement et discuter sur les statuts des singuliers, au lieu d'avancer sur des bases incertaines. Nous

avons souligné qu'ils devenaient des particuliers seulement quand ils sont sélectionnés par un instrument servant de concept. Ceci ne nous éclaire pas essentiellement sur ceux qu'ils sont avant de devenir des particuliers. Pour nous, le fait de devenir un particulier est synonyme de se faire attribuer un concept. Conformément à ces descriptions nous avons défini les singuliers comme des choses sans attributs, comme des choses qui ne sont pas sélectionnées sous un concept. Ce ne sont pas des objets tractariens que *Wittgenstein* nous parle. Nous entendons avec le terme « singulier » des objets ordinaires qui nous entourent. Nous les découvrons dans une vision animale sans savoir nécessairement au préalable ceux qu'ils sont.

Certes cette description peut paraître énigmatique et obscure. On peut la considérer comme une simple hypothèse nécessaire pour notre démarche. Pourtant on peut facilement donner un exemple concret et fonder cette hypothèse dans un cadre familier. Imaginons que nous avons placé quatre noix sur une table. Pour nous ces quatre noix sont identiques car l'auteur de cet exemple nous demande de faire une sélection entre les noix à partir de quelque chose autre que leur statut de noix ou leur position sur la table. Puisque nous ne pouvons pas faire une sélection d'une noix avec ces limitations (car les autres sont aussi des noix), leur qualité de noix devient transparente pour notre recherche. Autrement dit, on peut barrer cet attribut de « noix » car il est présent dans toutes les noix. (Cette opération est similaire quand nous procédons à une élimination des  $a$  comme  $a + 1 = a + x$ ,  $-a + a + 1 = x$  pour obtenir  $1 = x$ .) Selon la logique de notre exemple, il doit avoir un autre attribut qui n'est pas commun aux quatre noix et qui peut nous permettre de sélectionner seulement une. Uniquement avec la vision nous ne pouvons pas la découvrir. Nous devons expérimenter avec l'aide des divers objets. Par exemple on peut peser les noix. Si elles sont tous de même poids, de nouveau, cet attribut est simplifié de l'équation car il ne sert pas à faire une sélection. Finalement nous découvrons qu'une tige de fer attire magnétiquement une noix seulement. Dans ce cas la tige de fer (exactement comme notre cage) devient un instrument de sélection. On peut la promener dans un panier de noix pour pêcher encore d'autres noix magnétiques. (En effet il s'agit des noix dans lesquelles on a placé des aimants.) À ce niveau, faire une sélection ne veut pas dire une connaissance car nous avons déjà annoncé que cette procédure

pourrait avoir une imprécision. Nous avons aussi dit que nous n'avons pas des moyens de la détecter. Pour obtenir une connaissance nous devrions fabriquer des noix magnétiques nous-mêmes et avec l'aide d'une tige de fer et répéter la sélection et voir si notre production coupe la sélection précédemment découverte. Pour résumer nous pouvons dire que si la relation de sélection tient dans les deux sens i.e. production versus la reproduction et seulement dans ce cas, on peut parler d'une sélection nécessaire et véridique et on peut parler d'une connaissance. En absence de ces doubles conditions, opérer à partir d'une sélection seule ne peut produire que d'opinion (*doxa*).

Nous pouvons également affirmer que par notre approche nous évitons le problème de *Gettier*. Car en utilisant ces doubles conditions nous avons donné un nouveau sens à la justification d'une connaissance.<sup>94</sup>

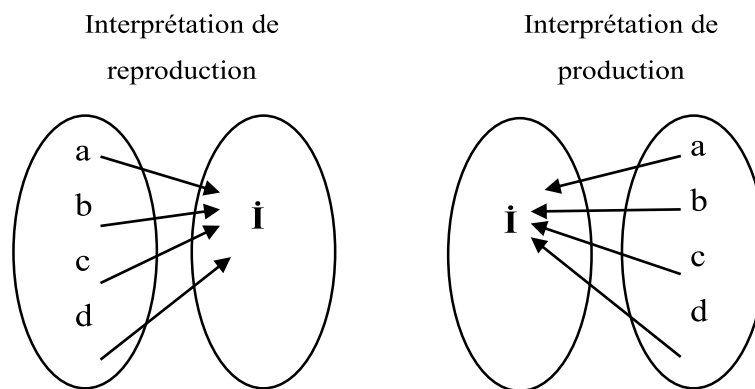
Il faut remarquer que le modelé de la vérité que nous avons décrit ne dépend pas des objets singuliers ni des objets particuliers. Les particulières émergent qu'une fois que le concept a opéré une sélection sur des singuliers. De même façon, la relation « concept versus particulier » en isolation ne suffit pas pour établir une fonction de la vérité. Nous avons défini la fonction de la vérité comme une symétrie de la reproduction versus production. Cette symétrie n'est pas entre deux éléments distincts. Elle est basée sur les résultats de deux utilisations différentes du même concept. Elle est issue donc de deux regards différents à une seule chose. Les utilisations eux-mêmes ne sont pas

---

<sup>94</sup> Le problème de *Gettier* pose la question : « est-ce qu'une opinion vraie et justifiée, est la connaissance ? » Le problème de *Gettier* est discuté en détail dans le chapitre consacré à *Kant*. Ici nous nous contentons simplement d'y référer : *Smith* ne peut pas ignorer qu'il a dix pièces dans sa poche car il faut qu'il produise exactement l'expérimentation. Selon notre critère de la vérité, il doit placer de nouveau lui-même ces pièces dans sa propre poche, pour qu'il s'agisse d'une justification. En pratique, dans une telle situation il est quasiment impossible d'obtenir une telle justification selon nos critères modifiés.

des variables mais les interprétations de la fonction de vérité. Donc il s'agit d'une fonction logique à double interprétation.

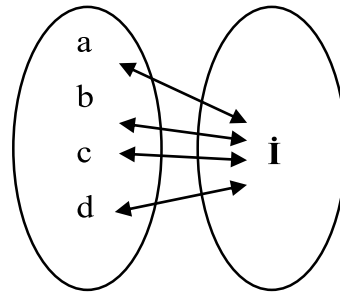
### Schéma de la double interprétation



Si nous devons récapituler, l'idée devient pour nous un instrument de sélection et de classement, tout en restant aussi un singulier, une substance dévêtue de toute qualité et d'attributs. Vue d'un angle différent et seulement dans ce sens, l'idée est un singulier et non un universel. Pour que cette idée devienne véridique on doit l'utiliser dans le sens inverse et produire des résultats espérés. De préférence plusieurs personnes doivent pouvoir répéter ce processus. Si cette condition est satisfaite, les relations qu'exhibe cette idée deviennent nécessaires et font partie d'une connaissance. Sans ce rapport une idée peut être aléatoire et arbitraire et ne peut pas nous mener à une connaissance.

### Schéma de la vérité nécessaire

Production et la reproduction  
coïncident



De ce fait nous pouvons affirmer qu'un relativisme épistémique est évité et ce rapport n'est pas subjectif. Pourtant découvrir la vérité objective dans notre approche n'est pas chose facile. Il faut faire des fois beaucoup de tentatives pour découvrir les bonnes (véridiques) idées. Les tentatives que nous parlons ne sont pas les expériences des empiristes car un double rapport est nécessaire (production versus reproduction) et la relation critique n'est plus entre une impression et une idée.

Nous croyons qu'avec notre approche nous captions la nature des procédures scientifiques courantes. Quand une nouvelle découverte scientifique est faite, une autre équipe doit produire les mêmes résultats pour que la communauté scientifique les considère valable. Par exemple quand nous formulons une prédiction scientifique à propos d'une particule physique, (une reproduction hypothétique) on doit montrer la production de cette particule physique dans des conditions contrôlées par d'autres équipes. Seulement à cette condition on peut parler de l'existence objective de cette particule. Répétons encore une fois qu'il ne s'agit pas de vérifier une idée contre son domaine d'application seulement mais aussi contre son domaine de production.

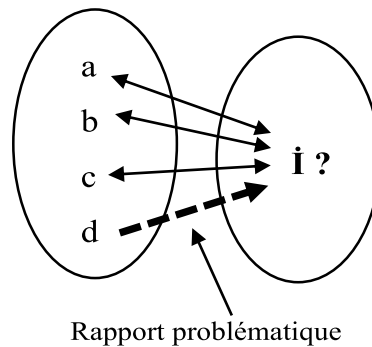
Il nous reste encore un cas à discuter. Peut-on abandonner une idée ainsi obtenue et qui est objectivement et nécessairement véridique pour adopter un autre ? Notre réponse est oui. Si un autre élément (un singulier) est découvert



et qui satisfait la même idée seulement dans une direction, une révision sera nécessaire. Il va falloir trouver une autre idée qui va de nouveau exprimer la double relation.

### Schéma des conditions du rejet de la vérité nécessaire

Production et la reproduction ne coïncident pas



Situation bien étrange car on paraît retirer notre soutien à une connaissance nécessaire et universelle. Pourtant si on se souvient de la double nature de ce rapport, les quatre relations initiales ne sont pas invalidées. Dans l'exemple des noix, la tige de fer continue de fonctionner comme avant et attire les noix aimantées mais nous avons constaté qu'elle attire aussi des noix dans lesquelles on avait placé des bobines électromagnétiques sous tension. Dans ce cas nous devons arrêter de nous confier seulement à cette tige et exprimer la situation avec une nouvelle idée (objet). Par exemple nous devrions utiliser une tige électromagnétique au lieu d'utiliser simplement une tige de fer car on veut produire le rapport dans le sens inverse de la production. Dans ce sens l'ancienne idée n'est pas détruite mais il a été simplement abandonné par des raisons de performance. Ici la performance veut dire la capacité de faire une sélection non aléatoire.

Quelques observations sont nécessaires. Les rapports entre les noix et la tige ne sont pas imaginés par les hommes. Ils sont simplement constatés. De ce fait notre exemple ne dépend pas des relations subjectivement postulées. Également les noix au départ étaient des singulières (simple observables) car on ne savait pas les sélectionner. Quelques noix sont devenues particulières, car on peut les nommer désormais des « choses que la tige attire ». La tige est

devenue notre concept (idée) car c'est un instrument de sélection. Vu en isolation la tige n'est qu'une autre singulière.<sup>95</sup>

On peut également remarquer que nous avons assumé un principe de différenciation et d'identification primaire. C'est-à-dire on voit plusieurs noix au lieu de les confondre et voir une seule noix. Également nous avons assumé que des simples rapports entre les singuliers qui sont également observables aussi bien que mémorisables. Des postulats de départ sont communs à toute philosophie. Nous avons le droit de développer au même titre les nôtres. Assumer que l'unicité, multiplicité, le changement et le mémoire existent ne suffit pas à expliquer leur relation. Chaque école propose sa propre version pour définir ces rapports. Nous avons fait de même et essayé d'imaginer une meilleure solution.

---

<sup>95</sup> Une conséquence particulière de cette affirmation est la suivante : Les idées ne peuvent pas entrer en relation en tant que des idées. De même, une idée ne peut pas causer une autre. Seulement les singuliers acceptent les relations en tant que telles. On peut dire que pour mettre deux idées en relation, nous avons besoin d'une troisième idée qui doit mettre en relation toute l'extension de ces deux idées et ainsi qui dépassera les deux idées initiales. Car une idée ne peut pas être l'idée de lui-même mais seulement d'un groupe des singuliers qu'elle serve à sélectionner. On peut également utiliser plusieurs singuliers en conjugaison comme instruments de sélection d'un groupe. Dans ce cas notre idée est composite. Pourtant chacun de ses parts pris en isolation ne sont pas des idées mais seulement des singuliers. De ce fait nous devons dire que les idées ne participent pas à d'autres idées.

### **3 – LES ASPECTS FONDAMENTAUX DE LA PHILOSOPHIE KANTIENNE**

Dans le troisième chapitre de notre travail nous allons exposer des éléments spécifiques de la philosophie de *Kant* et mettre seulement en relief les parties principales de son système qui concerne notre position. Nous n'avons pas la prétention de discuter tous les subtilités de la pensée kantienne ni faire une exposition systématique de son œuvre. Notre thème d'intérêt sera le concept des idées de la raison et nous ferons référence aux autres œuvres de *Kant* principalement en vue résoudre les problèmes qui concernent le concept de l'idée. Également nous allons discuter la notion de la vérité kantienne avec plus de détail que le reste de son système. Le statut de la vérité nous intéresse en vue de résoudre le problème de la séparation concernant l'aspect ontologique et épistémologique des idées et concerne de près notre reformulation d'une nouvelle approche à l'idée que nous avons proposée dans le deuxième chapitre. Finalement « l'idée de la civilisation » kantienne comme une idée spécifique sera discutée dans le quatrième chapitre avec références au troisième critique.

#### **3.1 - L'esthétique transcendantale**

##### **3.1.1- Les premières étapes**

Dans la section *l'Esthétique transcendantale* de la *Critique de la raison pure*, *Kant* dès les premières lignes, nous expose le cœur du problème. Il s'agit de la possibilité d'un savoir a priori. Comme dans la philosophie de *Kant* la connaissance est délimitée par la sphère de l'expérience possible, l'esthétique transcendantale définit les premières étapes de ce procès et ainsi *Kant* bâtit le système du bas vers le haut. Il sera remarquable que la fonction de l'espace, comme forme de la sensibilité, intervienne assez tôt pour apporter un élément d'a priori, dans un récit qui part de la sensibilité, qui a son tour, touche au domaine de l'a posteriori.

« De quelque manière et par quelque moyen qu'une connaissance puisse se rapporter à des objets, le mode par lequel elle se rapporte immédiatement aux objets et que toute pensée prend comme intermédiaire pour les atteindre (*worauf alles Denken als Mittel abzweckt*) est l'intuition. Mais cette intuition n'a lieu qu'autant que l'objet nous est donné ; ce qui n'est possible à son tour [du moins pour nous autres hommes] qu'à la condition que l'objet affecte d'une certaine manière notre esprit (*das Gemüt*). »<sup>96</sup>

Nous devons discerner que l'objet donné et l'objet pensé ne sont pas des notions identiques. Entre l'objet donné et l'objet de la connaissance il y a un gap à remplir et c'est l'intuition qui prend en charge de cette tâche :

« Ainsi, c'est au moyen de la sensibilité que les objets nous sont donnés, seule elle nous fournit des intuitions ; mais c'est l'entendement qui pense ces objets et c'est de lui que naissent les concepts. Et il faut que toute pensée, soit en droite ligne (*directe*), soit par détours (*indirecte*) [au moyen de certains caractères] se rapporte finalement à des intuitions, par conséquent, chez nous, à la sensibilité, parce que nul objet ne peut nous être donné d'une autre façon. »<sup>97</sup>

Comme on remarque aisément à la lecture de ce passage, la sensibilité est indispensable pour la donation des objets au moyen des intuitions. Remarquons également que ces objets ne sont pas connus en tant que telles (comme des objets en soi) mais seront seulement « pensés » comme des choses conditionnées par les représentations du sujet.<sup>98</sup> Ça sera la tâche de l'entendement de penser ces objets (dans ce sens les choses en soi ne peuvent jamais devenir des objets) et fournir les concepts auxquelles les objets seront adéquats. Les objets indéterminés de l'intuition sont des phénomènes.<sup>99</sup> De nouveau faisons attention au fait que la sensation et le phénomène sont des

---

<sup>96</sup> Immanuel Kant, **Critique de la raison pure**, Trad. André Tremesaygues ve Bernard Pacaud, Paris: F. Alcan, 1905, A19 B33.

<sup>97</sup> Ibid., A19 B33.

<sup>98</sup> « La sensation s'appelle perception quand elle est appliquée à un objet en général sans la déterminer. » Ibid., A374.

<sup>99</sup> « On nomme phénomène l'objet indéterminé d'une intuition empirique. » Ibid., A20 B34

termes différentes. Le phénomène, puis qu'il apparaît au niveau de l'intuition a déjà un élément formel. (*Kant* dira que les phénomènes ont une certaine forme.<sup>100</sup>) Sans l'apport de l'intuition, les sensations ne seraient pas directement utilisables par l'appréhension.

Sans une forme déjà présente dans la sensation, l'intuition ne pourrait pas les présenter à l'entendement en tant que telles. Cette *forme* est un élément fondamental dans l'épistémologie kantienne. Car c'est le moment initial dans lequel la sensation et une partie de l'esprit se rencontrent et quelque chose de différente que nous pouvons utiliser, naît. Si cette opération est possible, le reste de la philosophie kantienne peut procéder avec une facilité évidente. En revanche, si nous avons un problème déjà à ce niveau, l'entreprise kantienne se trouverait criblée. Nous sommes presque tentés d'appeler cet instant philosophique avec le terme heideggérien *excès*. C'est le moment où quelque chose de *plus* s'ajoute à la sensation. Par cette raison, nous devons analyser avec l'attention cette « forme » que *Kant* nous parle :

### 3.1.2 - La forme pure

*« J'appelle matière, dans les phénomènes, ce qui correspond à la sensation ; mais ce qui fait que le divers (mannigfaltige) du phénomène est coordonné dans l'intuition selon rapports, je l'appelle la forme du phénomène. Et comme ce en quoi les sensations peuvent seulement se coordonner et être ramenées à une certaine forme ne peut pas être encore sensation, il s'ensuit que, si la matière de tout phénomène ne nous est donnée, il est vrai, qu'a posteriori, il faut que sa forme se trouve a priori dans l'esprit (im Gemüte) toute prête à s'appliquer à tous, ... »<sup>101</sup>*

Commençons par noter que pour l'instant *Kant* procède en vertu de ses propres définitions. Prenons comme exemple la phrase suivante : « *Et comme ce en quoi les sensations peuvent seulement se coordonner et être ramenées à*

---

<sup>100</sup> « *Ce qui, dans le phénomène, correspond à la sensation, je l'appelle sa matière ; mais ce qui le divers du phénomène peut être ordonné suivant certain rapports, je le nomme la forme du phénomène.* » Ibid., A20 B34.

<sup>101</sup> Ibid., A20 B34.

*une certaine forme ne peut pas être encore sensation* » n'est justifiée en rien si ce n'est pas une définition préalable. On a assumé par définition, que les sensations ne peuvent pas se coordonner en elles-mêmes et par elles-mêmes. C'est un axiome de base de *Kant* qu'il partage avec *Platon* et qu'on peut tracer les origines jusqu'aux éléatiques<sup>102 103</sup> et même jusqu'à *Héraclite*. Si on essaie de dire à peu près la même chose dans la terminologie antique, on devait reformuler la phrase comme : « (1) Le flux des sensations ne serait pas déchiffrable sans recours à un *λόγος* (ou à une forme). »<sup>104</sup>

### 3.1.3 - À propos de relations de la forme versus la sensation

Nous avons toujours le droit dans la philosophie de demander la question « mais pourquoi » ? Pourquoi ne pas assumer la position inverse et dire que

---

<sup>102</sup> Section VII –Poème de *Parménide* :

« Il n'est plus qu'une voie pour le discours,  
C'est que l'être soit ; par-là sont des preuves  
Nombreuses qu'il est inengendré et impérissable,  
Universel, unique, immobile et sans fin. Il n'a pas été  
Et ne sera pas ; il est maintenant tout entier, un, continu.  
Car quelle origine lui chercheras-tu ?  
D'où et dans quel sens aurait-il grandi ? De ce qui n'est pas ?  
Je ne te permets ni de dire ni de le penser ;  
Car c'est inexprimable et inintelligible  
Que ce qui est ne soit pas. Quelle nécessité l'eût obligé  
Plus tôt ou plus tard à naître en ne commençant de rien ?  
Il faut qu'il soit tout à fait ou ne soit pas. »

Pour *Parménide* il y'a que l'être qui est. Il est immuable, inengendré et impérissable. Donc on peut dire que cet être n'est pas dans le monde des sensations qui est un monde de devenir, de naissance et de mort. Pour *Parménide* imaginer être dans le monde du devenir est inexprimable et inintelligible. Le philosophe éléatique interdit au jeune homme même de le dire et de le penser. Bien évidemment nous pensons que le monde du devenir ressemble, au manifold des sensations avant que les formes de la sensibilité et l'intuition vienne y créer un ordre, dans le système kantien.

<sup>103</sup> Paul Tannery, **Pour l'Histoire de la Science Hellène** BiblioBazaar, 2008.

<sup>104</sup> Cette phrase que nous avons formée à titre d'exemple, n'appartient pas proprement à *Héraclite* mais peut être considérée comme le sien.

« *λόγος* ne serait pas déchiffrable sans le recours aux flux de sensations ? (2) »  
 Si on adopte la terminologie kantienne ces questions sont équivalentes à : (1)  
 Pourquoi les sensations doivent être coordonnées avec quelque chose a priori et  
 (2) Pourquoi les choses a priori doivent être coordonnées avec les sensations ?  
 Si on laisse à côté le fait qu'il y a même d'autres façons de poser la question,  
 nous pouvons encore simplifier le dilemme : Faut-il expliquer le multiple avec  
 l'*un* ou faut-il expliquer l'*un* avec le *multiple* ?

Nous pensons que déjà limiter le problème ainsi, peu importe quelle variante on adopte, détermine en grandes lignes une position philosophique. Désormais vous avez assumé que l'*un* et le *multiple* s'opposent au niveau de la définition, et sont des notions qu'on ne peut pas dériver de l'un et de l'autre.<sup>105</sup>

Bien entendu dans la longue histoire de la philosophie nous avons vu des tentatives de sortir hors de ce dilemme et de définir le *multiple* comme l'*un*. Des noms comme, *Parménide*, *Plotin*, *Ibn Arabî*, *Djalâl ad-Dîn Rûmî* et *Spinoza*,<sup>106</sup> doivent être peut-être classés dans ce dernier groupe.

Nous devons aussi ajouter à propos de ce dilemme que si vous avez défini l'un et multiple ou le fini et l'infini comme incompatibles, vous pouvez très difficilement les rejoindre dans une étape ultérieure, sans vous contredire avec votre point de départ.

Revenons à la forme initiale de notre question, « pourquoi exprimer que le flux des sensations ne serait pas déchiffrable sans recours à un *λόγος* (ou à une forme) ? ». L'un des raisons de définir le paradigme ainsi a été le besoin

---

<sup>105</sup> S'ils étaient dérivables l'un de l'autre, la tâche de la philosophie serait ainsi simplifiée et on pourrait travailler par l'analyse et opérer formellement. Evidemment cette approche tout étant analytique ne pourrait pas expliquer l'erreur mais devait déclarer le mal et l'erreur comme des illusions. Par exemple pour *Spinoza* il n'y a pas de mal en soi.

d'expliquer le changement, tout en retenant un principe de l'identité à travers ce changement.

### 3. 1.4 - Un changement de paradigme ?

Il y a également une question annexe importante : pourquoi en Grèce dans un temps reculé on a décidé de commencer par ce paradigme ? Nous allons suggérer une réponse psychologique qui n'est pas une réponse philosophique en soi, mais qui peut nous aider à comprendre la démarche antique. L'espèce humaine, jusqu'aux temps récents, vivait dans une situation de précarité forte. L'homme survivait à peine dans un environnement hostile qu'il ne contrôlait pas. Les famines, les accidents, les maladies contagieuses, l'absence de maîtrise sur son propre destin, le manque des instruments de mesure et l'impossibilité de codifier et enregistrer les événements, rendaient pour lui la nature et le monde sensoriel comme des adversaires terribles, invincibles et incompréhensibles. Dans ce combat impossible contre la nature, l'homme avait, seulement ses valeurs, ses espoirs, sa volonté, en somme, que son âme de permanent. Ces conditions étant donné, il nous paraît naturel que les anciens philosophes ont fait leur choix de commencer par l'esprit, comme le point de départ de l'explication, et depuis ce temps-là, le bien est devenu le synonyme de permanence.

Bien entendu les besoins psychologiques de l'homme ne peuvent pas valider une solution philosophique. Nous devons toujours poser la question « pourquoi ? » aux philosophes, et chercher à obtenir des réponses argumentées. Mais avant de revenir à la problématique kantienne, nous voulons ajouter qu'au moment de la renaissance en Europe et ceci avec l'aide de la civilisation islamique, on a su développer des nouveaux instruments de mesure et d'observations très importantes comme le *camera obscura*, le télescope, l'horloge mécanique avec une précision accrue et les outils de l'analyse chimique. Ces développements, joints à l'invention de l'imprimerie et une poussée générale des connaissances techniques ont permis de faire la science, avec une précision acceptable et finalement *Newton* pour la première fois dans l'histoire humaine a pu formuler des lois de physique qui tenaient bon et qui expliquaient l'univers avec un succès inégalé. Ça a été un grand



choque culturel pour l'époque et qui a préparé un changement de paradigme et de mentalité philosophique. Nous devons peut-être expliquer la naissance de l'empirisme anglo-saxon sous cet angle. Cette tradition (au moins dans la surface) redonnait une priorité au monde sensoriel, aux dépens du monde idéal dans lequel seule la raison régnait. La substance antique, n'était plus prise au sérieux et le sens datum triomphait. Finalement on peut ajouter que la démarche kantienne contre la position de *Hume* peut être vue dans ce cadre et pensée comme une tentative de réunir les meilleurs partis des deux paradigmes. Il est également possible de dire que *Kant* dans sa modification des concepts de l'espace et de temps, se distance aussi bien de *Leibniz* que *Newton*.<sup>107</sup>

### 3.1.5 - La forme de la sensibilité

Nous devons résumer notre discussion sur les formes des sensations. *Kant* avait dit qu'« *Et comme ce en quoi les sensations peuvent seulement se coordonner et être ramenées à une certaine forme ne peut pas être encore sensation.* »<sup>108</sup>

Nous avons déjà analysé de quelle stratégie se révèle cette approche. Nous proposons d'évaluer maintenant un autre aspect. Il s'agit de l'amalgame

---

<sup>107</sup> Il va de soi qu'une analyse des différences entre *Newton*, *Leibniz* et *Kant*, par rapport au statut de l'espace et le temps mérite un travail séparé. Nous nous limitons ici souligner que l'espace n'est pas un concept pour *Kant*. C'est une forme sensible de l'intuition. Il est également intéressant de consulter *Kant* à ce propos : « ... je dois d'abord remarquer qu'il faut nécessairement distinguer deux sortes d'idéalisme, l'idéalisme transcendantale et l'idéalisme empirique. J'entends par l'idéalisme transcendantal de tous les phénomènes la doctrine selon laquelle nous les regardons tous dans leur ensemble comme des simples représentations, et non comme des choses en soi, et d'après laquelle l'espace et le temps ne sont que des formes sensibles de notre intuition, et non pas des déterminations données par soi, ou des conditions des objets considérées comme des objets en soi. À cet idéalisme est opposée un réalisme transcendantal, qui regarde l'espace et le temps comme quelque chose de donnée en soi (indépendamment de notre sensibilité). Le réaliste transcendantal se représente donc les phénomènes extérieurs (si l'on admet leur réalité) comme des choses en soi, qui existent indépendamment de nous et de notre sensibilité, et qui, par conséquent, seraient en dehors de nous d'après purs concept de l'entendement. »

Emmanuel Kant, **Critique de la raison pure**, A369.

<sup>108</sup> Ibid., A20 B34.

de la pure avec l'impure. Dans l'édifice du système kantien nous sommes au niveau de l'esthétique transcendantale qui est le point d'entrée. Pour l'esthétique, les sensations sont les premières sources d'information mais ne se trouvent pas être utilisables directement dans leur qualité crue et ne sont pas connaissables en tant que telles. Si elles atteignent l'entendement elles sont formatées déjà par les formes a priori de la sensibilité. De ce fait l'entendement ne rencontre que cette cohésion de la matière et forme. (Nous nous autorisons à utiliser le terme de la matière parce que *Kant* lui-même utilise ce terme en parlant des sensations comme la matière des phénomènes.<sup>109</sup>)

*Kant* lui-même accepte ce fait :

*« Quand même nous pourrions porter notre intuition à son plus haut point de clarté, nous n'arriverions pas ainsi plus près de la nature des objets en soi. En effet, nous ne connaissons, en tout cas, parfaitement que notre mode d'intuition, c'est-à-dire notre sensibilité toujours soumise aux conditions du temps et de l'espace originellement inhérentes au sujet... »<sup>110</sup>*

De cette dernière déclaration de Kant, il sort clairement que les sensations en isolation, sans les conditions imposées par le temps et l'espace, (qui sont les formes a priori de la sensibilité et rendent possible toute intuition) ne peuvent pas être rencontrées ni connues en tant que telles par l'entendement. S'il en était ainsi, les sensations en isolation, seraient des termes arbitraires et ne seraient pas déterminables dans le système kantien. Nous devons poursuivre notre enquête pour éclairer ce point-là.

*Kant* procède d'une manière systématique à détacher les éléments pensés par l'entendement, de l'intuition :

*« J'appelle pures (au sens transcendantal) toutes les représentations dans lesquelles ne se rencontre rien de ce qui appartient à la sensation. Par suite, la forme pure des intuitions sensibles en général se trouvera a priori*

---

<sup>109</sup> Ibid., A720 B748.

<sup>110</sup> Ibid., A43 B60.

*dans l'esprit dans lequel tout le divers des phénomènes est intuitionné sous certains rapports.*

*Cette forme pure de la sensibilité peut encore s'appeler intuition pure. Ainsi, quand je détache de la représentation d'un corps ce qui en est pensé par l'entendement, comme la substance, la force, la divisibilité, etc., et aussi ce qui appartient à la sensation, comme l'impénétrabilité, la dureté, la couleur, etc., il me reste encore pourtant quelque chose de cette intuition empirique : l'étendue et la figure.*

*Celles-ci appartiennent à l'intuition pure qui réside a priori dans l'esprit (im Gemüte), même indépendamment d'un objet réel des sens ou de toute sensation, en qualité de simple forme de la sensibilité. »<sup>111</sup>*

Il s'agit de soustraire le contenu a priori de l'entendement, de l'intuition, pour isoler un élément encore a priori, qui serait la forme de la sensibilité. C'est une démarche qui déplace le cœur du problème qui est la jonction même d'*a posteriori* et d'*a priori*, vers la sensibilité.

### **3.2 - Logique transcendantale**

Dans la logique transcendantale nous rencontrons deux paragraphes en relation qui sont importants pour nos recherches:

*«Si la vérité consiste dans l'accord d'une connaissance avec son objet, il faut, par là même que cet objet soit distingué des autres ; car une connaissance est fautive, quand elle ne concorde pas avec l'objet auquel on la rapporte, alors même qu'elle renfermerait des choses valables pour d'autres objets. Or, un critère universel de la vérité serait celui qu'on pourrait appliquer à toutes les connaissances sans distinction de leurs objets. Mais il est clair, — puisqu'on fait abstraction en lui de tout le contenu de la connaissance (du rapport à son objet) et que la vérité vise précisément ce contenu, — qu'il est tout à fait impossible et absurde de demander un caractère de la vérité de ce contenu des*

---

<sup>111</sup> Ibid., A20 B34.

*connaissances, et que, par conséquent, une marque suffisante et en même temps universelle de la vérité ne peut être donnée. »*<sup>112</sup>

Comme on vient de remarquer clairement, *Kant* décrit un critère de la vérité tout à fait identique au célèbre dictum « *veritas est adequatio intellectus et rei* »<sup>113</sup>. Pourtant cette définition est trop générale pour être d'une utilité quelconque. On peut également avancer que « *falsus est inadequatio intellectus et rei* »<sup>114</sup>. En somme, la phrase, simplement montre que l'adéquation entre la chose et intellect est le cœur du problème de vérité sans spécifier les conditions de cette adéquation. *Kant* ne pense pas autrement. Pour lui la connaissance doit avoir un rapport à son objet mais la formule que nous discutons ne nous renseigne en rien sur le contenu de la connaissance. Donc la formule est incapable de nous éclairer sur le contenu et un critère universel de la vérité simplement ne peut pas être donné en l'utilisant. La formule « *veritas est adequatio intellectus et rei* » est dans ce cas est une condition seulement formelle. C'est en même temps une condition négative de la vérité.

Suivons encore *Kant* pour élucider ce dernier point :

*« Mais ces critères ne concernent que la forme de la vérité, c'est-à-dire de la pensée en général et, s'ils sont, à ce titre, très justes, ils sont pourtant insuffisants. Car une connaissance peut fort bien être complètement conforme à la forme logique, c'est-à-dire ne pas se contredire elle-même, et cependant être en contradiction avec l'objet. Donc le critère simplement logique de la vérité, c'est-à-dire l'accord d'une connaissance avec les lois générales et formelles de l'entendement et de la raison est, il est vrai, la condition sine qua non et, par suite, la condition négative de toute vérité ; mais la logique ne peut pas aller plus loin ; aucune pierre de touche ne lui permet de découvrir l'erreur qui atteint non la forme, mais le contenu. »*<sup>115</sup>

---

<sup>112</sup> Ibid., A58 B83.

<sup>113</sup> Saint Thomas Aquinas, **Quaestiones disputatae de veritate** Vrin, 1983 Quest. 1.

<sup>114</sup> Cette phrase est de notre invention.

<sup>115</sup> Ibid., A59 B84.

Donc les conditions formelles de la vérité sont insuffisantes pour découvrir le contenu spécifique de connaissances particulières. *Kant* attire notre attention à un usage abusif de la logique qui se fie uniquement à l'entendement pur à juger, à postuler et à décider synthétiquement des objets en général. Ce dernier point naturellement vise une utilisation sans fondement des principes métaphysiques et forme l'un des éléments principaux de la critique kantienne.

### 3.3 - Dialectique transcendantale

#### 3.3.1 - Les idées versus les concepts empiriques

Dans la première partie de notre thèse nous avons discuté *Platon* car nous avons la conviction que la théorie des idées platonicienne est instrumentale pour évaluer *Kant*.<sup>116</sup> Précisément *Kant lui-même* entame son analyse des idées avec une référence à Platon et déclare la parenté de son approche.

« *Platon se servait du mot idée de telle sorte qu'on voit bien qu'il a entendu par la quelque chose qui nos seulement ne se dérive jamais des sens, mais dépasse même de loin les concepts de l'entendement dont s'occupe Aristote, puis qu'on ne saurait rien trouver dans l'expérience qui y corresponde, les idées sont chez lui les originaux des choses en elles-mêmes, et non des simples clefs pour des expériences possibles comme les catégories. Dans son option, elles dérivent de la raison suprême, d'où elles ont passé dans la raison humaine, mais celle-ci ne se trouve plus dans son état originare et c'est avec peine qu'elle doit se rappeler ses anciennes idées obscurcies aujourd'hui.* »<sup>117</sup>

Nous devons bien faire attention à ce que *Kant* nous dit : il nous en parle des catégories comme des clefs pour des expériences possibles pour décrire la

---

<sup>116</sup> Notre étude de *Platon* sera également utile pour décider à propos de la rupture entre le statu ontologique versus épistémologique des idées, constaté chez *Platon* par *Heidegger* et l'effet de ce problème dans la philosophie de *Kant*.

<sup>117</sup> Emmanuel Kant, 'Critique de la raison pure', in *Des Premiers Ecrits à la Critique de la raison pure* Paris : Gallimard, 1997, A313 B370.

position d'*Aristote*. La position de *Kant* n'est pas très différente. Dans son cas les catégories sont des concepts purs de l'entendement et jouent un rôle à peu près équivalent. Par cette fonction, les catégories, rendent l'expérience avant tout possible. Ce sont les conditions nécessaires de toute expérience. Ils fournissent les formes a priori, avec lesquelles toutes *data* sont synthétisés. Sans leur emploi il existerait aucune détermination dans nos intuitions. Par ce dernier fait, ils servent aussi comme des conditions des connaissances des objets de notre expérience, étant donné le fait que ces objets ne sont rien d'autre que nos intuitions déterminées avec la concordance des catégories. *Kant* pense que les catégories d'*Aristote* étaient incomplètes et qu'il a pu fournir une approche plus adéquate.

Alors pourquoi *Kant*, a toujours besoin des idées dans son système si avec les catégories nous pouvons constituer les concepts et les objets ? Nous avons également lu que *Kant*, considère les idées comme dépassant les concepts de l'entendement et qu'il déclare qu'on ne trouve rien dans l'expérience qui y corresponde.

La réponse à notre question réside dans la difficulté d'assigner la vérité à nos jugements d'expérience empiriques.<sup>118</sup> Entendement, avec son fonctionnement seulement, ne peut pas déterminer la vérité empirique. Parler des conditions et des formes ne suffit pas pour établir la correspondance de nos jugements avec les faits réels. Le trio, la sensibilité, l'intuition et le concept nous offrent la possibilité de former des jugements empiriques, mais ne garantissent pas leur bien-fondé. Nous allons discuter cet aspect de la philosophie kantienne dans les chapitres suivants. La vérité des jugements empiriques, se mesure par la cohérence. Les jugements empiriques doivent

---

<sup>118</sup> Quand nous utilisons les termes « jugements d'expérience empiriques » nous désignons surtout les jugements synthétiques a posteriori dont un critère général de la vérité ne peut pas être donné. Rappelons ce que dit *Kant* dit à ce propos : « *Mais il est clair, — puisqu'on fait abstraction en lui de tout le contenu de la connaissance (du rapport à son objet) et que la vérité vise précisément ce contenu, — qu'il est tout à fait impossible et absurde de demander un caractère de la vérité de ce contenu des connaissances, et que, par conséquent, une marque suffisante et en même temps universelle de la vérité ne peut être donnée.* »

Ibid., A20 B34.

s'accorder aux autres jugements empiriques et évaluer cette situation revient à la raison qui opère avec l'aide des idées.<sup>119</sup> Ce point important sera discuté en plus grand détail dans la section suivante.

### 3.3.2 - La vérité selon *Kant*

Pour avancer notre discussion nous devons d'abord entendre *Kant* :

*« Donc le critère simplement logique de la vérité, c'est-à-dire l'accord d'une connaissance avec les lois générales et formelles de l'entendement et de la raison est, il est vrai, la condition sine qua non et, par suite, la condition négative de toute vérité ; mais la logique ne peut pas aller plus loin ; aucune pierre de touche ne lui permet de découvrir l'erreur qui atteint non la forme, mais le contenu. »*<sup>120</sup>

La définition rationnelle de la vérité nous dit que la vérité est la conformité de l'intelligence avec la réalité. Nous pouvons expliquer cette approche en disant que la vérité n'appartient ni au domaine de l'intelligence seule, ni elle est détectable dans le domaine de la réalité prise en isolation. Naturellement la vérité se définit donc en fonction de la relation ou l'interaction de ces deux domaines. On peut même avancer l'idée que la vérité devient un méta concept sous cette vision. Car elle définit en tant que telle, les relations des concepts avec la réalité

### 3.3.3 - L'approche traditionnelle

Pourtant cette définition classique se heurte rapidement à une difficulté de taille. Pour que la mise en relation soit possible, la réalité et l'intellect doivent se retrouver dans le même terrain. Comment faire entrer la réalité dans le tribunal de l'intelligence ? Nous n'avons que les représentations qui y sont

---

<sup>119</sup> Nous ne pensons pas que les idées peuvent résoudre ce problème de cohérence du monde vu comme la somme de tous les jugements empiriques qui s'accordent en eux et ainsi forment un système. Nous ne sommes pas d'accord avec *Kant* sur ce point et dans les chapitres suivant nous présentons nos raisons. Pour l'instant nous sommes obligés de demander leur patience à nos lecteurs.

<sup>120</sup> Emmanuel Kant, **Critique de la raison pure**, A59 B84.

présentes. Pourtant comme *Charles Sentroul* nous signale, la représentation n'est pas une chose en soi. Il cesse d'être externe et devient le revers de l'objet en soi qui n'est qu'une autre forme de la connaissance.<sup>121</sup> À partir de ce moment-là, la vérité devient une conformité entre les deux connaissances. Finalement cette mise en rapport est produite dans le jugement en forme de comparaison entre le prédicat et le sujet. Ce qui nous amène à une sorte d'incompatibilité entre deux formulations classiques de l'épistémologie, concernant la vérité :

- 1- La vérité est la conformité de l'intelligence avec la réalité.
- 2- La vérité réside dans le jugement.

Il paraît très difficile de réunir ces deux formulations. Si on adopte la deuxième thèse, on perd la possibilité de défendre la première et si on refuse la deuxième on ne peut plus déterminer la conformité demandée dans la première. Nous devons évaluer la solution de *Kant* sur la vérité en tenant compte de cette situation paradoxale. Ensuite nous espérons de montrer pour quoi *Kant* ne peut pas résoudre le problème en se restant uniquement dans le domaine de la philosophie pratique.

### **3.3.4 - Les jugements empiriques kantien**

Pour avancer dans notre but nous devons établir certaines distinctions concernant la philosophie de *Kant*. Les jugements qui nous intéressent sont des jugements empiriques ayant des valeurs objectives. *Kant* distingue aussi d'autres formes de jugements :

*« Quand les jugements empiriques ont une valeur objective, ils sont des jugements d'expérience ; tant qu'ils n'ont qu'une valeur subjective, je les appelle de simples jugements de perception. Ces derniers n'ont pas besoin d'un concept de l'entendement pur, mais seulement de la liaison logique des perceptions dans un sujet pensant ; mais les premiers, outre les représentations de l'intuition sensible, demandent toujours des concepts*

---

<sup>121</sup> C. Sentroul, 'La vérité selon Kant', *Revue néo-scholastique*, 11 (1904), 299- 320 (p. 302).



*originellement créés dans l'entendement, et qui donnent précisément aux jugements d'expérience une valeur objective. »<sup>122</sup>*

Bien évidemment notre intérêt se porte sur des jugements de l'expérience. Les jugements d'expérience se forment avec l'aide de concepts de l'entendement, et par ce fait ils gagnent une valeur objective. Ce dernier point est très important. La valeur objective n'est pas synonyme de la valeur de vérité.

### **3.3.5 - Différences entre la valeur objective et la valeur de vérité**

Nous avons discuté un passage analogue pendant nos analyses concernant la *Théétète* de *Platon*. *Platon* distinguait entre la possibilité de faire un jugement et entre la vérité d'un jugement. Un jugement impossible, n'était pas faux de ce fait même et un jugement possible n'était pas automatiquement vrai. Pour *Platon*, dans certains cas nous avons le droit de prononcer des jugements, dans d'autres cas non. Par exemple quand on dit que la personne qui vient de loin est Paul et quand on n'a pas la moindre idée sur ce qui est Paul, ce jugement est impossible. On n'a pas le droit du tout de faire ce jugement. C'est équivalent de ne pas savoir parler.

On peut établir une distinction analogue pour *Kant*. On peut faire des jugements d'expérience même si c'est jugements n'ont pas des valeurs objectives. Ça serait de parler sur des choses non expérimentées que nous n'avons nullement le droit d'en parler. Ceci est évidemment un critère seulement négatif et ne suffit pas indépendamment, établir la véracité d'un jugement sur l'expérience, quand nous avons le droit d'en formuler un. La valeur objective quant à lui se détecte à partir de l'universalité et la nécessité :

*« Si en effet un jugement s'accorde avec un objet, tous les jugements sur le même objet s'accorderont nécessairement entre eux. Ainsi la valeur*

---

<sup>122</sup> Emmanuel Kant, **Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science**. Hachette (Paris), 1891, p. 91.

*objective du jugement d'expérience n'est autre chose que la nécessité et l'universalité. »*

### 3.3.6 - Une théorie de la vérité de cohérence ?

*Kant* avait également déclaré dans *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, que nous avons un moyen de différencier entre la vérité et le rêve uniquement en partant de ce point :

*« Quand un phénomène nous est donné, nous sommes encore tout à fait libres de prononcer tel ou tel jugement sur ce fait pris comme point de départ. Ce phénomène dépendait des sens, mais le jugement dépend de l'entendement, et il s'agit uniquement de savoir si dans la détermination de l'objet il y a vérité ou non. La différence entre **la vérité et le rêve**<sup>123</sup> n'est pas créée par la nature des représentations qui sont rapportées à des objets, car elles sont les mêmes de part et d'autre, elle l'est par la liaison de ces représentations suivant les règles qui déterminent la connexion des représentations dans le concept d'un objet, et en tant qu'elles peuvent coexister ou non dans une expérience. »<sup>124</sup>*

Si on analyse ce passage nous voyons qu'un objet de rêve doit être déjà codifié par des règles de connexion entre les représentations le concernant. Par exemple si certaines associations des représentations nous sont données, nous savons par la nature de ces associations que cet objet doit faire partie d'un rêve. Ce tableau fait penser à la théorie de l'amas (*bundle*) de *Berkeley*. Pour *Berkeley* les objets sont des recollections des idées. Si on remplace le phénomène de *Kant* avec l'idée de *Berkeley*, l'approche se montre assez similaire.<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup> C'est nous, qui ont marqué en gras.

<sup>124</sup> Emmanuel Kant, ***Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science***, p. 71.

<sup>125</sup> « Car si j'ai moi-même donné à ma théorie le nom d'idéalisme transcendantal, cela ne peut autoriser personne à le confondre avec l'idéalisme empirique de Descartes (bien que, suivant ce philosophe, ce ne fût qu'une question insoluble qui, par suite, laissait chacun libre de nier l'existence des corps, parce qu'elle ne comportait pas de réponse satisfaisante) ou avec l'idéalisme mystique et extravagant de Berkeley (pour lequel ainsi que pour d'autres

Pourtant dans le critère de véracité d'un jugement ainsi présenté, il y a un problème d'origine. Pour que le jugement sur un objet puisse être évalué avec l'aide de la concordance des phénomènes sur le même objet, ou la connexion des représentations multiples de cet objet, il faudrait fixer initialement dans un temps antérieur les règles de ces connexions. Mais comment fixer des règles de connexions sans les connexions ? C'est une situation dans laquelle on doit connaître les connexions antérieures du même objet, avant de connaître cet objet avec l'aide de ces mêmes connexions. En autres mots, c'est de connaître avant de connaître.

Un autre aspect remarquable qui sort de la citation ci-dessus est le suivant : Le jugement fait la liaison entre l'entendement et les sens. Ainsi dire, le jugement, constitue la clef de voûte<sup>126</sup> du système philosophique kantien. Le jugement rejoint les deux arcs qui sont les sens et l'entendement. C'est une tâche délicate pour *Kant* car il est extrêmement difficile de joindre deux éléments que vous avez soigneusement séparés auparavant.

Pour l'instant nous accordons à *Kant* le bénéfice du doute et nous poursuivons. Si on adopte une lecture favorable concernant l'usage accordé par *Kant* aux règles de connexions, on peut constater que la solution de *Kant* décrit bien la façon commune de faire des jugements. Par exemple quand on rencontre un objet absolument nouveau pour nous, et ceci pour la première fois, nous avons une plus grande possibilité de formuler des jugements faux. Cette situation paraît normale et *Kant* a ainsi l'avantage de nous montrer dans la vie, la dimension d'un apprentissage nécessaire, pour pouvoir formuler des jugements véridiques. Nous pouvons également déduire un précepte de

---

*chimères de la même espèce, notre critique renferme précisément l'antidote spécial).* » Ibid., p. 80. Dans ce passage nous voyons que *Kant* se démarque de *Berkeley*, mais sa critique dirige sur le philosophe anglais, seulement parce que ce dernier refuse de postuler les choses en soi. Notre rapprochement des deux philosophes, nous croyons est indépendante de cette critique de *Kant*. Aux lignes suivantes *Kant* précisera pour se séparer de l'idéalisme qu'il attaque qu'on devrait désormais qualifier sa position comme un idéalisme critique.

<sup>126</sup> Une clef de voûte est une pierre centrale dans l'architecture des bâtiments en pierre qui ont des voutes ou des arcs. La clef de voûte permet de maintenir la cohésion des multiples éléments maçonniques qui l'entourent par sa seule existence.

prudence de cette situation : Quand on possède peu des connaissances sur les connexions de représentations antérieures d'un objet, on devrait s'abstenir dans la mesure de possible, d'énoncer, des jugements détaillés sur ce même objet. Pourtant nous devons bien vérifier si ce recours aux connexions est consistant avec le reste de la philosophie de *Kant*.

### 3.3.7 - Le problème d'origine

D'autres aspects de la théorie de la vérité kantienne doivent être discutés également. Vu l'importance, dans les procédures d'obtention de la vérité des connexions des représentations, nous avons besoin de déterminer les limites de cette approche. Par exemple, quand on ne possède pas la connaissance de la totalité de connexions, peut-on juger avec une efficacité universelle ? Notre réponse est non. Il est évident que dans le tableau que *Kant* nous décrive, autant on connaît des connexions supplémentaires des représentations, autant notre jugement serait fin concernant l'objet. Pourtant le jugement aura toujours une probabilité d'être erroné, même minime, puis qu'il n'est pas possible de connaître toutes les connexions.

### 3.3.8 - le problème de *Gettier*

Également l'approche de *Kant* n'est pas immune aux problèmes de type *Gettier*<sup>127</sup>. *Gettier* en 1963 avait publié un article de trois pages intitulé « *Une croyance vraie et justifiée est-elle une connaissance ?* » qui lui a donné une renommée internationale. Si on résume brièvement cet article, *Gettier* disait qu'une croyance qui peut être justifiée et être vraie en même temps, pouvait ne pas être, pour autant une connaissance. Sa thèse a deux parties. Premièrement il est possible qu'une croyance, puisse être justifiée et fautive. Deuxièmement si on est justifié de croire la proposition A, et si A, implique B, on est justifié de croire en B.

---

<sup>127</sup> Edmund L. Gettier, 'Is Justified True Belief Knowledge?' *Analysis*, 1963, 121- 123.

L'exemple donné par *Gettier* est le suivant.<sup>128</sup> Supposons que deux candidats *Smith* et *Jones*, sont entrés en compétition pour obtenir une même poste académique. *Smith* a des raisons très fortes pour croire que c'est *Jones* qui obtiendra la poste. Imaginons qu'il sait que lui-même ne qualifie pas pour la poste (a). Il sait également (disons qu'après avoir vu avec ses propres yeux) que *Smith* a dix pièces de monnaie dans ses poches (b). Suivant ces informations que nous assumons parfaitement justifiées, (a) et (b), *Smith* énonce son jugement, et dit que « la poste sera obtenue par la personne qui a dix pièces de monnaie dans sa poche ». Pourtant à son grand étonnement, c'est lui-même qui obtiendra la poste. Par le plus grand hasard et sans le savoir, il porte lui aussi dix pièces de monnaie dans sa poche (b). Dans ce cas, le jugement « la poste sera obtenue par la personne qui a dix pièces de monnaie dans sa poche » reste vrai car il a obtenu en fin de compte la poste (a). Mais si on demande son avis à *Smith*, il va dire qu'il a fait un faux jugement car il ignore qu'il a le même nombre des pièces de monnaie dans sa propre poche. Donc si on résume c'est exemple, le jugement était justifié puis s'est révélé vrai. Mais pour *Smith* ce que signifie l'énoncé de ce jugement reste une fausseté. Il le déclare faux et donc par conséquence ne possède pas la connaissance, car le jugement n'est pas faux. (Il ignore le bien-fondé réel de son propre jugement au point de le déclarer faux.)

C'est un exemple dans lequel on voit que même les connexions justement analysées et véridiques et qui produisent un jugement correct, ne suffisent pas pour établir la connaissance. Dans l'exemple utilisé, le jugement était bon mais la connaissance n'était pas obtenue. Il y a d'autres variantes possibles du cas *Gettier* qui produisent un jugement faux avec des justifications bonnes. Par exemple quand *Smith* a huit pièces de monnaie dans sa poche le jugement devient faux même si les prémisses restent vraies et justifiées. Appelons ce cas la variante (v2).<sup>129</sup> L'article de *Gettier* poursuit un but beaucoup plus radical

---

<sup>128</sup> Nous avons rendu l'exemple de *Gettier* d'une façon plus imagée en ajoutant le thème de poste académique.

<sup>129</sup> L'article de *Gettier* ne propose pas la variante (v2). C'est nous qui la proposons. (v2) ne serait pas suffisant pour *Gettier*, mais peut nous servir pour produire un cas mineur, plus

qui consiste à montrer que même les bons jugements ne suffisent pour obtenir la connaissance. (Ces jugements peuvent obtenir la vérité mais ne produisent pas la connaissance) Nous allons maintenant examiner, si *Kant* peut au moins soutenir sa position, contre la variante (v2).

*Kant* pourrait se défendre en réfutant (a). Il pourrait dire qu'une personne en connaissance des procédures et des aléas politiques des admissions académiques ne devrait pas accorder (a). En d'autres termes, s'il a une véritable connaissance des connexions des représentations associées avec ce genre des procédures, il devrait savoir que les surprises sont toujours possibles et il devrait s'abstenir de croire en (a). Ici il faut aussi noter que la stratégie de défense nécessite un recours au mémoire.

Évidemment on pourrait toujours pousser l'élément de la surprise plus loin et rendre l'exemple confondant pour un connaisseur des procédures académiques. Dans ce cas un kantien, même très prudent peut tomber dans le piège et donner un jugement faux. Seule une connaissance totale de toutes les connexions possibles de l'univers pourrait changer ce résultat, chose qui reste impossible à obtenir. Personne n'a l'expérience de la totalité des phénomènes de l'univers. Même si nous admettons qu'on peut connaître la totalité des connexions, cette fois-ci nous perdons le sens du concept de jugement, car cette dernière thèse nous dispense de faire des jugements. Nous connaissons forcément tous ce qui passe et les jugements deviennent des simples témoignages. Le problème de *Gettier* a donné naissance à une vaste littérature que nous n'avons pas le loisir de discuter ici.<sup>130 131 132 133</sup> Pourtant

---

isolé. Car nous sommes prêts à assumer que les jugements vrais peuvent produire des connaissances afin de rester dans le cadre de la philosophie kantienne.

<sup>130</sup> Pour plus d'information et pour des perspectives intéressantes sur le problème de *Gettier* on peut consulter les titres suivants :

<sup>131</sup> James K. Beilby, **Epistemology as Theology: An Evaluation of Alvin Plantinga's Religious Epistemology** Ashgate Publishing, Ltd., 2005.

<sup>132</sup> Stephen Cade Hetherington, **Good Knowledge, Bad Knowledge: On Two Dogmas of Epistemology** Oxford University Press, Incorporated, 2001.

<sup>133</sup> Julien Dutant, **Qu'est-ce que la connaissance?** Paris: J. Vrin, 2010.

indépendamment de la force ou faiblesse des analyses de *Gettier*, nous croyons d'avoir pu illustrer notre point grâce à son exemple.

Nous avons essayé de montrer que certifier la validité des jugements en partant des règles de connexions paraît problématique.

### 3.3.9 - Erreur des jugements chez *Kant*

Est-ce que *Kant* doit nous garantir la véracité de tous les jugements dans son système ? Est-ce que ceci n'est pas une requête trop dure à formuler ? Avant de répondre à cette question nous devons momentanément retourner à *Kant* et voir comment il explique les erreurs de jugements. Car chacun sait que les jugements erronés existent bel et bien. Nous allons proposer de nouveau un extrait de *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* :

*« Mais comme un jugement faux peut facilement se produire quand l'entendement n'évite pas avec soin de prendre pour objectif ce mode de représentation subjectif, on dit pour cette raison que les planètes paraissent rétrograder ; seulement l'illusion n'est pas imputable aux sens mais à l'entendement qui seul en partant des phénomènes à charge de prononcer un jugement objectif.*

*De cette manière, si nous ne réfléchissions pas sur l'origine de nos représentations, et si nous allions enchaîner dans l'espace et le temps les intuitions de nos sens quel qu'en soit le contenu, selon **les règles de connexion de toute connaissance dans une expérience**,<sup>134</sup> alors suivant que nous serions téméraires ou prudents, nous arriverions à une illusion trompeuse ou à une vérité ; ce résultat, en tout cas, ne se rapporterait qu'à : l'usage que fait l'entendement des représentations sensibles et non à leur origine. »<sup>135</sup>*

---

<sup>134</sup> C'est nous qui ont souligné ce passage.

<sup>135</sup> Emmanuel Kant, **Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science.**, p. 75-76.

Pour *Kant* les erreurs de jugement surviennent que si on ignore les règles et quand entendement procède de cette façon à formuler un jugement hâtif.

Si on relit ce passage attentivement on voit que le premier point essentiel consiste dans la possibilité de posséder des bons « *règles de connexion de toute connaissance dans une expérience* ». Également un deuxième point essentiel émerge : le jugement doit être prudent et faire un bon usage des représentations sensibles. Ceux deux points doivent être analysés séparément.

Dans toutes ces considérations nous devons également garder les thèses de *Hume* en tête car *Kant*, originellement part d'une analyse des critiques de *Hume* concernant la causalité et essaie de les annuler dans son propre système. De ce fait, la question importante devient : « est-ce que *Kant*, en admettant simplement la possibilité des erreurs du jugement, échoue dans sa révolution copernicienne » ? Ou transposons cette question à une nouvelle question : est-ce que *Gettier* dans son article ne répète pas simplement l'exploit de *Hume* avec des termes différents et menace la révolution copernicienne de *Kant* ?

### **3.3.10 - Les règles de connexion de toute connaissance dans une expérience**

Si ces règles doivent venir à leur tour de l'expérience, entièrement ou même en partie, on serait face à un terrible problème de circularité. Car ça serait de juger l'expérience avec l'aide de l'expérience, qui produirait une régression à l'infini. La chose à réguler serait la règle.

Nous venons de stipuler que pour *Kant*, dériver les règles des connexions d'une autre source que les données sensibles paraît vitale. Pour posséder les règles de connexions indépendantes *Kant* a besoin de nous montrer que les règles peuvent être déduites d'une façon pure, sans faire référence aux impressions des sens. Car en somme, les règles en question sont posées comme les conditions auxquelles toute expérience doit se conformer. Dans le système de *Kant* toutes les propositions qui sont a posteriori, seront contingentes. Les règles donc ne peuvent pas être des propositions synthétiques a posteriori, par le fait même de leurs statuts de règle.



Ensuite, en un deuxième temps, *Kant* doit nous montrer comment nous pouvons, avec l'aide de ces règles mais sans faire appel aux jugements, donner un sens, à ce réseau des connexions concernant les objets. Ce que nous cherchons sont principalement des règles de connexions pour valider les jugements. Valider les jugements par d'autres jugements seuls serait circulaire ! Visiblement les connexions qui aident à vérifier la véracité d'un jugement ne sont pas un simple amas mais possèdent déjà une structure. La solution que *Kant* nous réserve pour ce problème n'est pas évidente. Pourtant la possibilité de formuler des jugements véridiques en dépend. *Kant* dans sa philosophie théorique peut précisément définir l'objet, pourtant la nature des relations que cet objet peut exhiber avec les autres objets reste une question difficile.

Un problème analogue a été rencontré par *Platon* dans le dialogue de *Théétète*. *Platon* avait déclaré que l'idée de l'égalité ne peut pas être déduite du monde sensible. Soit, mais cette fois-ci il faut expliquer d'où vient cette idée. Deuxième problème est le suivant : avant même que l'idée d'égalité ou le concept inverse, la différence, viennent à notre aide pour que nous puissions juger sur les données sensibles, il faut que nous soyons capables d'isoler ou retenir (ressortir) du flux sensible, au moins deux sensations distinctes. Si nous ne pouvons pas les indexer d'une façon précise, comment les déclarer différentes ou égales dans un deuxième temps, avec l'aide de l'idée d'égalité ? Il faut *tenir* quelque chose avant de la pouvoir *penser*. Mais comment tenir une chose, si on ne possède pas à ce stade sensible, l'idée de l'égalité ou l'idée de la différence ?

La dérivation de l'idée, d'un monde non sensible n'est pas aisée non plus. Dire que la source de l'idée de l'égalité est dans le divin intellect n'est qu'une paresse de la raison. On pourrait aussi bien dire que cette idée nous vient *d'une façon quelconque*. N'oublions pas que depuis le dialogue de *Parménide*, pour *Platon* les voies de déductions du monde divine vers le monde sensible et vice versa, semblent fermées. On peut toujours faire intervenir le miracle divin mais ceci serait une autre paresse de la raison. Une fois on gagne l'habitude d'opérer avec les miracles, pourquoi ne pas tenir les choses simples, et déclarer que l'idée de l'égalité, est un principe applicable au monde sensible par miracle ?

Pourquoi, à partir de ce moment-là ne pas répondre à chaque question philosophique, par un miracle ? Dans ce cas pour quoi se gêner avec la philosophie tout court ? Nous avons encore un autre problème associé avec les miracles. Il n'y a aucune raison pour qu'un miracle ne soit pas un autre. Toute occurrence de miracle se base sur l'arbitre libre du faiseur de miracle. Si on déclare que le faiseur de miracle ne pouvait pas faire autrement, on annule le miracle, car de nouveau on le classe sous la nécessité.

En d'autres mots, dans la philosophie de *Platon* la présence du concept de l'idée d'égalité paraît être un postulat sans dérivation possible, mais nécessaire. Nous devrions ajouter qu'annoncer un postulat nécessaire ne peut pas invalider par lui-même d'autres postulats alternatifs mêmes contradictoires. Ici la nécessité n'est pas sur le contenu d'un postulat mais sur le fait d'être forcé d'en adopter une, en absence d'autre solution.

Si nous revenons à notre question concernant les règles de connexions de toute expérience, nous devons affirmer que, même si la dérivation de ces règles paraît problématique, postuler leur existence n'est pas !

Nous voulons discerner deux choses. Premièrement notre expérience au sens général, doit obéir à certaines règles et ça va de soi. (A) Car dire le contraire serait d'assumer que le monde expérimental est totalement chaotique. Dans ce cas l'intuition ne peut rien tirer de la sensibilité. Par une *reductio ad absurdum* nous pouvons donc affirmer sans trop d'audace que nos expériences obéissent à certaines règles de connexion. Pourtant cette affirmation n'est qu'un principe général et n'implique pas le fait que nous connaissons ces règles.

Deuxièmement, quand on analyse qu'une ou deux expériences, c'est-à-dire quand on étudie dans une instance expérimentale un cas isolé (B) il est impossible de déterminer si le cas présent satisfait une règle de connexion telle ou si ce n'est pas une exception. Si c'est une exception, il tomberait par (A) de nouveau dans une règle de connexion que nous n'avons pas pu vérifier. En d'autres mots, postuler des règles de connexion générales ne suffit pas à savoir si un cas particulier s'y conforme. Finalement nous pouvons agréer avec *Kant*

que tout jugement doit nécessairement faire référence à ces règles de connexion. Mais cette référence à elle seule ne garantit pas la véracité du jugement mais forme une condition de tous les jugements. Notre problème est le suivant : Même les jugements faux en font référence à ces règles et la présence des règles de connexion ne suffit pas à trancher entre la vérité et la fausseté.

Remarquons aussi le fait que la totalité des règles de connexions ne sont jamais connues par l'homme. L'homme opère toujours avec une connaissance très partielle sur les possibles règles de connexion. Le fait de postuler que l'univers est ordonné (les règles de connexion de toutes expériences sont régulières), n'implique pas que l'homme connaît cet ordre dans son entièreté.

Nous croyons que notre interprétation n'est pas en désaccord avec la vision de *Kant*. Pourtant il a la tendance à sous-estimer le problème de la vérité empirique au profit des conditions formelles de toute vérité qui nous garantit en rien concernant le contenu des jugements empiriques. *Kant* agréé lui-même qu'aucun critère de la vérité spécifiquement empirique ne peut être donné. Nous sommes d'accord sur ce dernier point qu'il n'y aura jamais une baguette magique pour découvrir à coup sûr la vérité en chaque jugement. Notre différence consiste dans l'interprétation de ce constat. Nous pensons que par ce fait même, la présence de la possibilité d'erreur atteint toutes sortes de jugements et les concepts purs de l'entendement non seulement fournissent le fondement de la vérité mais ils peuvent être aussi bien la base de toute erreur. Cette dernière situation aurait sapé toute la crédibilité de l'entreprise kantienne contre *Hume*. Si la pénétration de l'erreur empirique n'est pas évitée pour le reste du système le scepticisme ne sera pas vaincu.

Nous devons maintenant regarder de plus près le texte de *Kant* pour mieux évaluer sa position. Premièrement nous allons citer un passage concernant l'apparition de l'ordre dans l'expérience.

*« Toutes les tentatives faites pour dériver de l'expérience ces concepts purs de l'entendement et leur attribuer une origine simplement empirique sont donc absolument vaines et inutiles. Je ne veux prendre pour exemple que le*

*concept de cause, lequel implique un caractère de nécessité qu'aucune expérience ne peut donner ; l'expérience nous enseigne bien qu'à un phénomène succède ordinairement un autre phénomène, mais non que celui-ci doive nécessairement succéder à celui-là, ni qu'on puisse conclure, a priori et d'une manière tout à fait générale, du premier au second, comme on conclut d'une condition à la conséquence.*

*Mais cette règle empirique de l'association, qu'il faut pourtant admettre universellement, quand on dit que tout, dans **la série des événements, est soumis à des règles**<sup>136</sup>, au point que rien n'arrive jamais sans avoir été précédé de quelque autre chose qu'il suit toujours, cette règle, considérée comme une loi de la nature, sur quoi repose-t-elle ? Et comment cette association elle-même est-elle possible ? Le principe de la possibilité de l'association du divers, en tant que ce divers est dans l'objet (Objekt), se nomme l'affinité du divers. Je demande donc comment vous vous rendez compréhensible l'universelle affinité des phénomènes (au moyen de laquelle ils sont soumis à des lois constantes et doivent (müssen) y être soumis). »<sup>137</sup>*

Dans ce passage remarquons bien, *Kant* toujours nous parle des conditions générales et formelles de toute régularité et les règles des séries des événements. Comme on a discuté dans les pages en haut, les règles de connexions de toutes les événements serviront en fin de compte pour former des jugements corrects. Suivons le texte :

*« D'après mes principes, cette affinité est très compréhensible. Tous les phénomènes possibles, en tant que représentations, appartiennent à toute la conscience de soi possible. Mais de cette conscience, considérée comme une représentation transcendantale, l'identité numérique est inséparable, et elle est certaine a priori, puisque rien ne peut arriver dans la connaissance qu'au moyen de cette aperception originnaire. Or, comme cette identité doit intervenir nécessairement dans la synthèse du divers des phénomènes, en tant qu'elle doit être une connaissance empirique, les phénomènes sont soumis à des conditions*

---

<sup>136</sup> C'est nous qui soulignons le passage.

<sup>137</sup> Immanuel Kant, **Critique de la raison pure**, A112.

*auxquelles leur synthèse (la synthèse de l'appréhension) doit être universellement conforme. Or, la représentation d'une condition générale d'après laquelle peut être posé un certain divers (par suite, d'une manière identique), s'appelle une règle, et elle s'appelle une loi quand ce divers doit être ainsi posé.*

*Tous les phénomènes sont donc universellement liés suivant des lois nécessaires, et par suite ils sont dans une affinité transcendantale dont l'affinité empirique n'est qu'une simple conséquence : **Que la nature doive se régler sur notre principe subjectif d'aperception et même qu'elle doive en dépendre par rapport à sa conformité aux lois, c'est ce qui paraît aussi absurde qu'étrange.**<sup>138</sup> »*

### **3.3.11 - La non-conformité de la nature aux principes**

On voit assez clairement que la nature, même si ça paraît étrange, doit se régler sur les conditions formelles de notre connaissance. Nous sommes d'accord avec l'explication de *Kant* du passage ci-dessus, à propos des lois posées par nous-même concernant la nature, et à propos des phénomènes qui sont soumis à des conditions auxquelles leur synthèse doit universellement se conformer. Pourtant comme nous avons remarqué en haut, ces conditions sont formelles et ne nous enseignent rien concernant le statut sémantique de nos jugements d'expérience empiriques. Ces conditions posent seulement l'unité de la nature comme connaissance nécessaire et a priori.

Si on ignore un moment la terminologie de *Kant*, le passage que nous avons cité n'est qu'une autre façon de dire que l'univers n'est pas chaotique d'un point de vue de notre expérience (A) et que nous assumons ce fait, comme le point de départ de tous nos jugements. Ceci veut dire que la nature a une unité intelligible. Par ailleurs, la même idée (A) a été utilisée dans l'histoire de la philosophie pour réfuter la position du scepticisme absolue. Car dans un système chaotique, non intelligible on ne peut même pas définir l'erreur et le scepticisme absolu est détruit par définition.

---

<sup>138</sup> Ibid., A113. (Nous mettons la dernière phrase en gras nous-mêmes)

Par contre un scepticisme relatif<sup>139</sup> ne refuse pas l'ordre universel ou la possibilité du jugement véridique, mais propose d'adapter une position critique contre les démonstrations qui ignorent précisément la nature contingente de l'expérience.

Autrement dit, les catégories de l'entendement jouent un rôle constitutif et rendent les connaissances possibles, sans les faire actuelles. Les idées par contre jouent un rôle régulateur qu'on ne peut pas qualifier de constitutif. Il nous reste de poser une autre question. Quel mécanisme peut rendre la connaissance actuelle ?

Nous pensons que dans le système de *Kant* ou dans aucun autre système que ce soit, une formule magique ne peut pas être donnée pour garantir la véracité et l'actualité de toutes nos connaissances en tous les domaines, concernant tous les objets.

### 3.3.12 - Les limites d'une approche formelle

Ce résultat est valable même pour les mathématiques. Il n'y a aucun moyen de prouver uniquement par des procédures formelles, la vérité de tous les théorèmes mathématiques. Cet espoir formulé par *Hilbert* en tant que la formalisation complète de la mathématique et la démonstration de sa cohérence a échoué. *Gödel* a prouvé dans son article « *Sur les propositions formellement indécidables des Principia Mathematica et des systèmes apparentés* »<sup>140</sup> qu'en restant dans les limites d'une théorie on ne peut pas formellement démontrer tous les théorèmes de cette théorie. Également un théorème, qui affirme la cohérence d'une théorie ne peut pas, non plus, être démontré à l'intérieur même de cette théorie.

---

<sup>139</sup> Par un scepticisme relatif nous entendons une position qui ne refuse pas la possibilité d'une connaissance du monde mais qui met en question seulement les méthodes de ceux qui prétendent de connaître la vérité dogmatiquement.

<sup>140</sup> Kurt Gödel, 'Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I', *Monatshefte für Mathematik und Physik*, 38 (1931), 173- 198.

Ces développements concernent à notre avis non seulement les mathématiques mais tout système qui a une prétention formelle y compris la philosophie, qui à notre avis, a un certain retard pour évaluer les conséquences.

Bien entendu ces développements de la science pure des mathématiques, sont totalement inconnus de *Kant*. *Gödel* a publié sa première esquisse en 1936 !

Nous pensons que le système de *Kant*, au moins à son niveau de traitement des conditions de la vérité, ne peut pas être invalidé par les travaux de *Gödel* sous certaines conditions. Nous devons expliciter ce point plus.

Si *Kant* avance que la vérité dépend des règles de connexion de toute expérience et que quelqu'un qui forme un jugement en conformité totale avec toutes ces règles, sera toujours véridique, dans ce cas, un problème existe. Car ceci vient à dire que nous possédons une méthode pour prouver tous les théorèmes à l'intérieur même d'un système, chose qui est impossible après les travaux de *Gödel*.

Mais si *Kant* utilise la même phrase concernant « les règles de connexion de toute expérience » pour donner seulement une définition négative, dans ce cas son système reste solide. Dans ce dernier cas nous devons comprendre la phrase de *Kant* concernant « les règles de connexion de toute connaissance dans une expérience » comme une autre expression de « *veritas adequatio est intellectus et rei* ».

Premièrement une bonne adéquation s'obtient seulement grâce au respect d'un jugement aux règles de connexion de toute connaissance dans une expérience. Dans la section 3.2 de notre exposition à propos de la logique transcendantale, nous avons déjà cité *Kant* qui déclarait le critère d'adéquation insuffisante en tant que seulement un critère sine qua non négative.

Deuxièmement pour *Kant* l'entendement est lui-même la source des lois de la nature, et par conséquence l'entendement est la source de l'unité formelle de la nature. Tous les objets et l'expérience même ne sont possibles naturellement que dans ce cadre. Pourtant les lois empiriques ne tirent pas leur

origine de l'entendement pur. Également la diversité sans fin des phénomènes ne peut pas être comprise d'une façon suffisante à partir de la forme pure de l'intuition sensible.<sup>141</sup>

Troisièmement « les règles de connexion de toute connaissance dans une expérience » ne peuvent pas être un bon critère de la connaissance car la définition répète le concept à définir, nommément « la connaissance ». En effet c'est un autre exemple du paradoxe de troisième homme, que nous avons en quelque détail, discuté dans la première partie de notre thèse.

Donc nous pensons que la phrase « les règles de connexion de toute connaissance dans une expérience » est utilisée toujours par *Kant* comme une définition formelle de la vérité, sans rapport possible aux connaissances empiriques.

Nous sommes en outre d'accord concernant l'impossibilité d'une telle définition. Dire le contraire serait d'affirmer que nos connaissances sont déductibles entièrement et sans aucune exception possible, à partir des principes transcendants de notre entendement. Ces lois limitent les conditions mais ne posent pas le contenu.

---

<sup>141</sup> Dans notre deuxième observation nous nous contentons de paraphraser simplement : Emmanuel Kant, 'Critique de la raison pure', A127 A128.



## 4 - L'IDEE DE LA CIVILISATION

### 4.1 - Le terme de la civilisation

#### 4.1.1 - Les origines antiques

Le terme civilisation est une invention relativement récente de dix-huitième siècle. Le mot, a comme l'origine le terme latin *civitas* ». Pour certains auteurs<sup>142</sup> le mot vient de l'Indo-Européen *kei* qui veut dire coucher, dans le sens de vivre dans une maison. Nous rencontrons le même mot en grec, avec un sens similaire sous la forme de *κεῖμαι*.

Selon Nicolet<sup>143</sup> qui cite Tite-Live<sup>144</sup> et son *Histoire de Rome*, l'origine du mot *civitas* devait être basée sur le synœcisme entre les Sabines et les Latins. Ce qui est remarquable dans cette histoire pour nous, c'est de rencontrer un élément de contrat social, *concilium* (en latin), un agrément dans la fondation même du concept *civitas*. Ce détail, nous éclaire sur les possibles sources de l'idée du contrat social dans la philosophie occidentale.

Nous devrions souligner que ce lien étymologique n'est pas un simple transfert linguistique. L'usage en latin de *civitas* que nous rencontrons, par exemple en Cicero, a des fortes connotations sémantiques que nous trouvons particulièrement intéressantes. Cicero est un auteur classique très intensément étudié dans l'occident. Il ne serait pas erroné de déclarer le philosophe latin comme un point de passage obligé de tout intellectuel digne de ce nom. Il va de soi que Kant et aussi bien Rousseau connaissent leur Cicero par cœur. Le livre de l'auteur « *De Re Publica* » nous offre la définition de *civitas* dans un

---

<sup>142</sup> Eric Partridge, **A Short Etymological Dictionary of Modern English** New York: Greenwich House, 1983.

<sup>143</sup> Claude Nicolet, **The world of the citizen in republican Rome**, Trad. P.S. Falla, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976, pp. 21–23.

<sup>144</sup> Livy, **The History of Rome**, Trad. D Spillan, London: John Childs and son, Bungay, 1853, p. I.13.4.

sens assez proche de celle de *Kant*. Il ne s'agit pas d'être simplement des citoyens, *cives*, (ou *civis* au singulier), mais d'être liés par les devoirs et des droits sous la loi de la République. N'oublions pas que la République Romaine, avait dans ses villes, innombrables non-citoyens et ces citoyens se divisaient en plusieurs sous-classes ayant des obligations et des devoirs assez différentes. De ce fait, la citoyenneté se méritait et se faisait attribuer souvent par un contrat spécifique. (Par exemple les non-citoyens ayant servi dans l'armée.) Quand un citoyen avait les droits optimaux, c'est-à-dire, quand il pouvait participer à l'exercice de la souveraineté, il était *optimo jure cives* et faisait partie de *civitas* par excellence.<sup>145</sup> Le texte même de *Cicero* est éloquent aussi :

« *si ingenia omnium paria esse non possunt, iura certe paria debent esse eorum inter se qui sunt cives in eadem re publica. quid est enim civitas nisi iuris societas civium ?* »<sup>146</sup>

*Cicero* dit que - si tous les gens ne peuvent pas être égaux entre eux, ils doivent être au moins égaux en droits par le fait même qu'ils sont citoyens de l'état. Qu'est-ce qu'il est un état de droit, à moins qu'il ne soit pas cette association des citoyens ?<sup>147</sup>

Pour résumer cette discussion, nous devons souligner que le sens du concept de la civilisation, même dans une lecture historique de ses origines étymologiques romaines, reste assez semblable à l'usage kantien du mot. Également, il est fort possible que les notions annexes, utilisées par *Kant* dans sa discussion concernant l'idée de la civilisation, i.e. *le contrat social* ou *le règne de la loi*, y sont tributaires et font partie d'un patrimoine intellectuel commun déjà fort ancien.

---

<sup>145</sup> William Smith, **A Dictionary of Greek and Roman Antiquities** London: John Murray, 1875, pp. 288–293.

<sup>146</sup> Marcus Tullius Cicero, **M. Tullii Ciceronis De republica : librorum fragmenta** Libraria Dieterich, 1847, p. 101.

<sup>147</sup> Traduction nous appartient.

#### 4.1.2 - Les origines modernes

Selon *Kroeber*<sup>148</sup>, le verbe civilise se rencontre en Anglais et en français chez *Montaigne* et *Descartes*, également chez *Bodin* dans les années 1631-1641. Le mot civilisation survient la première fois dans le livre de *Boulanger, Antiquité Dévoilée*<sup>149</sup> en 1766. Plus tard, *Holbach* et *Diderot* utilisent le mot en 1773 et 1774. En 1798 on le rencontre dans le dictionnaire de l'Académie. En Angleterre l'apparition du mot est un peu plus tardive. Pour la première fois en 1772 *Boswell*, propose le mot « civilisation » à son ami *Samuel Johnson*<sup>150</sup> pour son dictionnaire. *Johnson* pourtant n'a pas accepté le mot et préféra la version « *civility* ». C'est *Ash* qui l'utilise, puis *Volney* en 1814 dans un sens proche de l'usage moderne. *Ballanche* en 1819, utilise le mot au pluriel, qui signifie un développement du concept de la civilisation. Son usage ajoute un sens comparatif au terme :<sup>151</sup>

« *La religion recueillait ainsi l'héritage de toutes les civilisations précédentes, elle réparait les maux inévitables qui résultent de l'inégale répartition des fortunes, de l'inégale répartition des facultés de l'intelligence.* »<sup>152</sup>

---

<sup>148</sup> A.L. Kroeber, **An Anthropologist Looks at the History** Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1963, pp. 87–89.

<sup>149</sup> Nicolas-Antoine Boulanger et Paul Henri Dietrich Holbach, **L'Antiquité dévoilée par ses usages, ou Examen critique des principales opinions, cérémonies et institutions religieuses et politiques des différens peuplent de la terre par feu M. Boulanger** M. M. Rey (Amsterdam), 1766.

<sup>150</sup> Samuel Johnson, **A Dictionary of the English Language : In Which the Words Are Deduced from Their Originals, and Illustrated in Their Different Significations by Examples from the Best Writers : To Which Are Prefixed, a History of the Language, and an English Grammar** London : J. F. And C. Rivington [etc.], 1785. (Nous avons pu consulter qu'une édition de date postérieure)

<sup>151</sup> M. Ballanche, **Œuvres de M. Ballanche: Essai sur les institutions sociales. Le vieillard ... - Pierre Simon Ballanche de l'Academie de Lyon**, 1830. ed Paris: Librairie de J. Barzebat, p. 446.

<sup>152</sup> Nous avons mis en gras le mot 'civilisations'. Le livre que nous avons fait référence est une édition postérieure de la première.

### 4.1.3 - L'arrière-plan sociopolitique en Europe

Il y a une autre dimension sociopolitique de la civilisation qui est instrumentale pour mieux élucider la portée de son concept en Europe. Sans le développement d'une nouvelle classe émergente bourgeoise, le mot civilisation serait dénué de sa force. Pour que le citoyen, devienne en Europe le synonyme de raffinement, on a dû attendre une transformation des modes de production et de formes gouvernementales. Le concept de la « civilisation », se forge dans le sillon des mouvements révolutionnaires et bourgeois de l'époque et cristallise leur réussite culturelle et matérielle. Dans ce sens il symbolise déjà un fait accompli et se montre comme l'expression d'une revendication. D'ailleurs *Hume* accusait<sup>153 154</sup> justement les théories de *contrat social* d'être un subterfuge des demandes révolutionnaires. La civilisation, est intimement liée au contrat social dans la pensée de *Kant* et se définit comme la culmination du contrat initiale sous la loi. De ce fait, notre interprétation basée sur l'histoire de la pensée politique n'est pas forcément contradictoire avec la vision du *Kant*. *Kant* lui-même, en faisant jouer aux antagonismes sociaux, un rôle important dans la progression de l'humanité et réclamant une

---

<sup>153</sup> David Hume, 'Essays, Moral, Political, and Literary', in *Of The Original contract* Indianapolis: Liberty Fund, Inc., 1987, p. II.XII.1.

<sup>154</sup> « *As no party, in the present age, can well support itself, without a philosophical or speculative system of principles, annexed to its political or practical one; we accordingly find, that each of the factions, into which this nation is divided, has reared up a fabric of the former kind, in order to protect and cover that scheme of actions, which it pursues. The people being commonly very rude builders, especially in this speculative way, and more especially still, when actuated by party-zeal; it is natural to imagine, that their workmanship must be a little unshapely, and discover evident marks of that violence and hurry, in which it was raised. The one party, by tracing up government to the Deity, endeavour to render it so sacred and inviolate, that it must be little less than sacrilege, however tyrannical it may become, to touch or invade it, in the smallest article. The other party, by founding government altogether on the consent of the People, suppose that there is a kind of original contract, by which the subjects have tacitly reserved the power of resisting their sovereign, whenever they find themselves aggrieved by that authority, with which they have, for certain purposes, voluntarily entrusted him. These are the speculative principles of the two parties; and these too are the practical consequences deduced from them.* »

réorganisation politique au niveau national et international, se prête implicitement à notre interprétation.

D'autre part le terme de la « civilisation » que nous discutons sur le plan d'un développement historique, est issu de la contingence des luttes de pouvoir et n'a rien d'a priori comme le voudrait Kant. En somme sous cet usage *la civilisation* ne ressemble en rien, à une *idée de la raison*.

#### 4.1.4 - L'usage en Empire ottoman

L'adaptation du mot en Empire ottoman est légèrement plus tard aux environs de 1840. La forme ottomane de racine arabe mais de l'usage exclusivement turc est « *medeniyet* ». En langue arabe c'est la forme « *temeddün* » qui est de l'usage. Pourtant il faut noter que déjà en onzième siècle *El-Birunî* l'utilise (décès 1040).

*Prof. Dr. Tuncer Baykara*, nous signale qu'en İzmir se trouvait un café nommé « à la civilisation », dans un quartier cosmopolite en 1830. Pourtant la première utilisation véritable du mot dans la version française, mais en tant qu'emprunt, se rencontre dans les rapports de l'ambassadeur ottoman de Paris, *Mustafa Reşid* aux années de 1834. (*Mustafa Reşid* sera *sadrazam* à partir de 1846, jusqu'à six fois et il est l'un des figures importantes du mouvement de réforme ottoman). La version française reste en circulation dans les milieux turcs encore longtemps même après l'introduction du mot « *medeniyet* » jusqu'aux années 1855.

La première occurrence du mot *medeniyet* en langue turc se trouve dans la deuxième édition du dictionnaire de *Bianchi* sous une forme primitive : « *modeniit* »<sup>155</sup> en 1843. Plus tard *Nasif Mallouf* dans la deuxième édition de

---

<sup>155</sup> Thomas Xavier Bianchi, **Vocabulaire français-turc: à l'usage des interprètes, des commerçants, des navigateurs, et autres voyageurs dans le Levant : contenant les mots le plus usités de la langue française rendus en turc avec les caractères arabes et leurs prononciations en lettres latines ...**, 2<sup>e</sup> éd Paris: Éverat, 1843.

son dictionnaire français turc à Paris, fixe l'usage courant du mot et utilise la forme actuelle de « *medeniyet* » en 1856.<sup>156</sup>

L'image du dictionnaire de *Mallouf* pour la civilisation :

CIVILISATION, s. f., سيويلزاسيون *sivilizacion*, مدنييت *me-*  
*deniyet*.

Il est remarquable que *Mallouf* écrit le mot en lettres arabes pour la version emprunt du mot, aussi bien que la version « *medeniyet* ». Ce fait nous montre l'utilisation prolongée de la version française en tant qu'emprunt.

#### 4.1.5 - L'arrière-plan en Empire ottoman

Nous devons signaler une particularité importante de cette époque, qui était la motivation de l'ambassadeur ottoman pour contrer la propagande de *Kavalalı Mehmet Ali Paşa* en Europe qui avait des bonnes relations avec la France et ses envoyés à Paris justifiaient la guerre civile contre les Ottomans par la résistance d'Istanbul à des réformes de civilisation. En fait, l'un des premiers revers historiques de l'empire, était la défaite ottomane de Nizip (1839) contre le renégat *Kavalalı Mehmet Ali Paşa*. L'empire se trouvait en danger et était incapable de défendre ses territoires. *Kavalalı Mehmet Ali Paşa* avait réalisé des importantes réformes et modernisé son administration et son armée. Sous sa direction, en peu de temps, l'Égypte était devenu, l'un des importantes puissances industrielles de son époque. Ceci est particulièrement important, car il servait d'exemple : Un territoire ottoman, avec des réformes énergiques, pouvait aisément mettre à genoux le reste de l'empire et ainsi servait de test comparatif, entre les Turques non réformés et réformés. On pouvait observer quelle différence l'application des règles de la civilisation, pouvait faire.

Dans ce contexte il ne serait pas erroné de dire que l'intérêt ottoman pour l'idée de la civilisation avait un double aspect. Il s'agissait de montrer aux

---

<sup>156</sup> Nassif Mallouf, **Dictionnaire français-turc: avec la prononciation figurée**, 2. ed Paris: Maisonneuve, 1856, p. 104.

Européens que l'empire n'était pas une force réactionnaire et aussi il fallait également se moderniser et devenir capable de se défendre premièrement contre le pacha renégat, et en un deuxième temps, contre les états occidentaux. La plupart des réformes de *Mahmut II* (1784 - 1839), doivent être comprises sous ce regard. L'expérience de l'insurrection des provinces égyptiennes de l'empire avait profondément marqué le sultan.

Il est assez intéressant de lire les paroles d'*İbrahim Paşa* fils de *Kavalalı Mehmet Ali Paşa* sous cet égard <sup>157</sup> <sup>158</sup> :

*« La Porte sublime comprend la civilisation à l'envers. La meilleure façon de reformer une nation ne consiste pas à lui imposer de mettre les épaulettes et des pantalons serrés. Un changement de costume ne guérit pas un homme boiteux et le rend droit. Avant de commencer par les costumes, ils devraient éclairer l'esprit du peuple. Regardez-nous : Nous avons créé toutes sortes d'écoles. Nous envoyons notre jeunesse en Europe. Nous aussi, nous sommes des Turcs, mais nous écoutons les conseils des spécialistes qui sont capables de nous éclairer. »*<sup>159</sup>

Nous avons prolongé notre discussion sur cet épisode historique des Ottomans, car il nous était utile d'observer l'influence d'une idée de la civilisation dans un contexte réel. Pour les Ottomans l'idée de la civilisation fait référence à une civilisation existante, personnifiée essentiellement par la France.

---

<sup>157</sup> « *Babiali, sivilizasyonu tersi taraftan alıyor. Bir milleti kalkındırmanın yolu ona apolet ve dar pantolon giydirmek değildir. Kıyafet, topal bir insanı dimdik yapmaz. Kıyafetten başlayacakları yerde önce halkın kafasını aydınlatmak gerekirdi. Bize bakın: biz her çeşit okul açtık. Gençlerimizi Avrupa'ya gönderiyoruz. Biz de Türk'üz; fakat biz, bize yön verecek, güçte olan uzmanların tavsiyelerini dinleriz. »*

<sup>158</sup> Ali Bilgenoğlu, **Osmanlı Devleti'nde Arap Milliyetçi Cemiyetleri** Konyaaltı, Antalya: Yeniden Anadolu Ve Rumeli Müdafaa-ı Hukuk Yayınları, 2007, p. 30.

<sup>159</sup> Ici *Ibrahim Pacha*, fait référence aux réformes de *Mahmut II*, qui interdisait le port des couvre-chefs traditionnels et imposait le port du fez et imposait les nouvelles uniformes européens sans se préoccuper d'une modernisation essentielle de l'empire. La traduction en français est de nous-même.

#### 4.1.6 - L'usage en Allemagne et chez *Kant*

Il serait opportun de discuter également l'utilisation du terme *Civilisirung* chez *Kant* et en langue Allemande. Nous donnons quelque exemple en bas de page pour des auteurs autres que *Kant*, mais de la même époque.<sup>160 161</sup> On rencontre également l'usage de ce mot dans des ouvrages modernes. L'exemple que nous donnons en bas de page traite les années 1800.<sup>162</sup> *Kant* lui-même utilise ce mot relativement peu. En sept endroits il l'écrit avec minuscules.<sup>163 164</sup> En quinze endroits il l'écrit avec majuscules.<sup>165 166 167 168 169</sup> <sup>170 171</sup> Ailleurs, il utilise le mot *civilisirtest* et encore plus souvent le mot *Kultur* en 264 occurrences. Selon *Kroeber* c'est surtout en Allemagne qu'on différencie le sens de la culture et la civilisation. La civilisation dans ce contexte fait référence à l'aspect plus spirituel ou parfois en opposition, dénote

---

<sup>160</sup> Emil Holub, **Die Franzosen in Tunis. Vom standpunkte der Erforschung und Civilisirung Afrikas.** Wien: A. Hölder, 1881.

<sup>161</sup> H. E. T Uckert, **Beantwortung der Preisfrage « Warum die Civilisirung des Menschengeschlechtes nur im Oriente gefunden werde? »** Berlin: Unger, 1807.

<sup>162</sup> Astrid Blome et Volker Depkat, **Von der « Civilisirung » Russlands und dem « Aufblühen » Nordamerikas im 18. Jahrhundert Leit motive der Aufklärung am Beispiel deutscher Russland- und Amerikabilder,** 2002.

<sup>163</sup> Immanuel Kant, 'Entwürfe zu dem Colleg- über Anthropologie aus den 70er und 80er Jahren', in *Gesammelten Werke Immanuel Kants*, Akademie, 2008, xv. p. 660, p. 865, p. 888, p. 889,

<sup>164</sup> Immanuel Kant, 'Reflexionen zur Anthropologie', in *Gesammelten Werke Immanuel Kants*, Akademie, 2008, xv. p. 396, p. 636, p. 641.

<sup>165</sup> Immanuel Kant, 'Kritik der Urteilskraft', in *Gesammelten Werke Immanuel Kants*, Akademie, 2008, v. p. 297.

<sup>166</sup> Immanuel Kant, 'Anthropologie in pragmatischer Hinsicht', in *Gesammelten Werke Immanuel Kants*, Akademie, 2008, vii. p. 304, p. 323, p. 326.

<sup>167</sup> Immanuel Kant, 'Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft', in *Gesammelten Werke Immanuel Kants*, Akademie, 2008, vi. p. 20, p. 33.

<sup>168</sup> Immanuel Kant, 'Entwürfe zu dem Colleg- über Anthropologie aus den 70er und 80er Jahren'. p. 780, p. 878, p 801, p. 897, p. 898.

<sup>169</sup> Immanuel Kant, 'Immanuel Kant über Pädagogik', in *Gesammelten Werke Immanuel Kants*, Akademie, 2008, ix. p. 450, p.4 51.

<sup>170</sup> Immanuel Kant, 'Anthropologie in pragmatischer Hinsicht'. p. 326.

<sup>171</sup> Immanuel Kant, 'Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht', in *Gesammelten Werke Immanuel Kants*, Akademie, 2008, vii. p. 26.



les composants matériel et technique d'une culture.<sup>172</sup> Nous pensons que *Kant* dans ces écrits l'utilise au sens premier du terme et clairement fait référence aux aspects spirituels et moraux de la civilisation.

## **4.2 - Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique**

### **4.2.1 - Présentation de l'œuvre**

*Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*<sup>173</sup> est un ouvrage non seulement qui est important pour notre étude parce qu'il contient le terme « idée » mais c'est aussi l'un des étapes majeures de la pensée de *Kant* en vue d'unifier les parties théoriques et pratiques de sa philosophie. Ce travail annonce et prépare en grande partie *Critique de la faculté de juger*.<sup>174</sup> *Kant* annonce dès l'entrée de son ouvrage que quoi qu'on pense de la liberté de vouloir et ces manifestations phénoménales, toutes les actions humaines sont déterminées exactement comme d'autres événements naturels selon les lois universelles de la nature. Le problème est l'incompatibilité de la liberté avec les actions humaines qui devraient être ainsi déterminées. Nos agissements obéissent aux lois naturelles et suivent une causalité stricte et pourtant nous avons une notion de liberté qui contredit ce fait. Face à ce dilemme, la discipline de l'histoire présente un espoir de relier ces deux bouts apparemment incompatibles. Donc *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* contient avant tout une approche pour résoudre le conflit entre la nécessité et la liberté que le cours de l'histoire humaine dans les grandes lignes exhibe. Le but de *Kant* se limite essentiellement à cette problématique et le texte ne spécifie pas un contexte donné ou ne fournit pas une analyse d'une société humaine réelle placée dans une géographie particulière.

---

<sup>172</sup> A.L. Kroeber, **An Anthropologist Looks at the History**, p. 88.

<sup>173</sup> Emmanuel Kant, 'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique', in *Opuscules sur l'histoire*, Trad. par. Stéphane Piobetta, Paris : Flammarion, 1990.

<sup>174</sup> Emmanuel Kant, **Critique de la faculté de juger**, Trad. par. Alain Renaut, Paris : Aubier, 1995.

L'ouverture d'*Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* contient quelques thèmes d'importance qui n'ont pas été assez discutés selon notre point de vue. Nous proposons de les analyser brièvement avant de revenir au corpus principal :

« *L'histoire qui se propose de rapporter ces manifestations, malgré l'obscurité où peuvent être plongées leurs causes, fait cependant espérer qu'en considérant (dans les grandes lignes) le jeu de la liberté du vouloir humain, elle pourra y découvrir un cours régulier, et qu'ainsi, ce qui dans les sujets individuels nous frappe par sa forme embrouillée et irrégulière, pourra néanmoins être connu dans l'ensemble de l'espèce sous l'aspect d'un développement continu, bien que lent de ses dispositions originelles.* »<sup>175</sup>

On ne peut pas souligner assez, l'importance de cette phrase d'introduction dans laquelle le thème véritable de l'ouvrage est annoncé. Pour *Kant* il s'agit de voir le thème latent de l'histoire, caché sous un développement lent des hommes. Ce développement lent, comme on va discuter plutôt est de nature téléologique. Bien sûr il s'agit d'un processus déterminé. Nous devons préciser que *l'idée d'une histoire*, ici est une idée de la raison pour la philosophie de *Kant*. Les idées de la raison ne correspondent pas à une expérience donnée. Ce sont des concepts d'un statut particulier qui n'ont pas des objets. Nul être humain ne peut cerner la quasi-éternité de l'histoire ou en avoir une expérience phénoménale. Dans le paragraphe suivant *Kant*, déclare que les hommes ne suivent pas leurs instincts comme des animaux mais ne se comportent pas tous comme des êtres raisonnables. En somme, si nous nous permettons d'interpréter le philosophe, l'homme n'est pas assez homme, mais il a peut-être l'espoir de l'être un jour.

*Kant* compare la tâche en question aux découvertes de *Kepler*. Bien que les mouvements orbitaux de planètes paraissent excentriques, *Kepler* avait formulé des lois déterminées. Il s'agit maintenant de répéter le même exploit pour l'histoire.

---

<sup>175</sup> Emmanuel Kant, 'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique', p. 69.

#### 4.2.2 - Première proposition, *telos* de l'homme.<sup>176</sup>

« Toutes les dispositions naturelles d'une créature sont déterminées de façon à se développer un jour complètement et conformément à un but. »<sup>177</sup>

Cette phrase d'ouverture de la première proposition est l'un de points clés de l'édifice kantien. Sans cette formule le reste serait impossible à formuler. *Kant* pense que « si on écarte de ce principe, nous n'avons plus une nature conforme aux lois mais, nature marchant à l'aveuglette et l'indétermination désolante remplace le fil conducteur de la raison. »<sup>178</sup> Donc puisque la nature n'est pas chaotique, l'ordre y doit exister. Si on analyse cette phrase on voit que *Kant* met en équivalence « l'ordre de la nature » et « le fait d'avoir un but ». Pourtant l'aspect téléologique de la nature et le déterminisme naturel ne sont pas forcément un et même concept. Nous pouvons bien évidemment comparer cette approche téléologique avec la théorie moderne de l'évolution. Est-ce que la théorie d'évolution est compatible avec une lecture téléologique de la nature que nous pouvons tracer jusqu'à *Aristote* ? L'approche darwinienne, est-elle et doit être considérée comme une extension de la vieille théorie de la téléologie ? Ce sont des questions qui restent ouvertes mais bien pertinentes.

Nous avons une autre observation à faire concernant l'*Aristote*. Les dispositions naturelles comme on verra plus tard, emmènent à l'émergence de la raison, qui se développe historiquement dans l'espèce. Les détails de ce processus seront discutés dans la deuxième proposition. Comme on vient de souligner dans l'introduction de cette section que la raison a des idées qui sont à leur tour des concepts d'un statut particulier qui n'ont pas des objets dans la nature. Cette particularité nous fait penser à un argument d'*Aristote* concernant

---

<sup>176</sup> Le texte original de *Kant* ne contient que des propositions numérotées. Les explications que nous ajoutons au sous-titre pour expliciter le contenu sont de nous-même. Par exemple "*telos* de l'homme". Cette situation concerne le reste des propositions.

<sup>177</sup> Emmanuel *Kant*, 'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique', p. 71.

<sup>178</sup> *Ibid.*

l'actif intellect que *Victor Caston* nous attire l'attention.<sup>179</sup> « *Mais en certains points Aristote hésite pour décider si l'intellect est une partie de la nature et doit être étudié par la physique, ou si elle dépasse la nature tout à fait. Dans De partibus animalium 1.1, par exemple, il s'inquiète que de telles considérations menacent de rendre la physique une science universelle (641a32-b4).*

*L'argument est le suivant : Corrélatifs doivent être des sujets de la même étude, mais l'intelligence est corrélatrice à ce qui est intelligible (noeton) ; par conséquent, si l'intelligence appartient à l'étude de la nature, il faut donc que tout ce qui peut être pensé doit y être inclus. Mais l'intellect est capable de penser toutes choses (cf. De anima 3.4, 429a18), y compris les entités mathématiques et Dieu lui-même ; encore ces choses n'appartiennent pas à l'étude de la nature, mais respectivement appartiennent à l'étude des mathématiques et de la théologie. (cf. Métaphysique. 6.1, 11.7). Aussi bien que l'intellect, par conséquent, doit être compris en dehors des limites de la physique. »<sup>180</sup> En résumé ce passage concerne l'active intellect aristotélicienne qui ne peut pas être réduit à la nature seule et qui par cet aspect, nous fait penser à la raison kantienne.*

---

<sup>179</sup> Nous proposons notre propre traduction du texte original de *Victor Caston* : « *But at points Aristotle hesitates as to whether the intellect is a part of nature and so studied by physics, or whether it falls outside of nature altogether. In De partibus animalium 1.1, for example, he worries that such considerations threaten to make physics a universal science (641a32-b4).*

*The argument runs as follows. Correlatives must be subjects of the same study; but the intellect is correlative to what is intelligible; therefore, if the intellect belongs to the study of nature, so too must everything that can be thought. But the intellect is capable of thinking all things (cf. De anima 3.4, 429a18), including mathematical entities and even God himself; yet such things do not belong to the study of nature, but mathematics and theology, respectively (cf. Metaph. 6.1, 11.7). The intellect, therefore, must fall outside the boundaries of physics as well. »*

<sup>180</sup> *Victor Caston*, 'Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal', *Phronesis* Leiden, 1999, p. 207.

Il faut pour l'instant tenir à l'équivalence de facto « d'avoir un but » et « obéir aux lois » pour notre question concernant l'histoire.

#### 4.2.3 - Deuxième proposition, la raison vue dans l'espèce

« Chez l'homme (en tant que seule créature raisonnable sur terre), les dispositions naturelles qui visent à l'usage de sa raison n'ont pas dû recevoir leur développement complet dans l'individu mais seulement dans l'espèce. »<sup>181</sup>

Ici nous trouvons une notion importante : la raison a besoin de certaines dispositions qui ne sont pas individuelles mais couvrent l'humanité en tant qu'espèce vivante dans l'histoire. Ces dispositions à l'échelle humanitaire serviront comme un pivot important pour relier les destins des individus à l'histoire pris dans sa totalité et seront importantes pour *Kant* en vue de connecter la nature opérant sous le déterminisme et le libre arbitre. Nous trouvons aussi dans la deuxième proposition une définition de la raison vue sous l'angle historique : « La raison, dans une créature, est le pouvoir d'étendre les règles et desseins qui président à l'usage de toutes ses forces bien au-delà de l'instinct naturel, et ses projets ne connaissent pas des limites. »<sup>182</sup> Les dispositions de la raison de *Kant* ressemblent de loin au rôle d'actif intellect chez *Aristote*. *Victor Caston* dans son *Aristotle's Two Intellects : A Modest Proposal*, conclut avec une analyse qui attribue à l'active intellect une fonction similaire. L'un des points intéressants de cet article est la question de savoir pourquoi deux intellects sont nécessaires chez *Aristote*. Dans ces dernières lignes l'auteur présente sa réponse : « Mais nous aurions manqué quelque chose d'une grande importance chez *Aristote* : à savoir, comment esprit s'insère dans le monde et où il tend, et surtout, comment nous, comme les sphères célestes, sommes mus dans tous nous faisons à travers notre imparfaite imitation de Dieu. »<sup>183</sup> Les dispositions de la raison de *Kant* jouent

<sup>181</sup> Emmanuel Kant, 'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique', p. 71.

<sup>182</sup> Ibid.

<sup>183</sup> La traduction du texte original est la notre : « But we would have missed something of great importance to Aristotle : namely, how mind fits into the world and where it tends, and above all, how we, like the heavenly spheres, are moved in all we do through our imperfect imitation of God. » Victor Caston, 'Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal', p. 224.

une fonction similaire. Le locus de ces dispositions de la raison paraît être l'histoire, la culture ou même mieux, la civilisation. Car la vie d'un individu est courte et le savoir de notre espèce est retenu dans les institutions, livres et transmis par une activité d'éducation à travers les générations. *Kant* dans ces lignes semble penser dans la même direction que nous. « *Aussi chaque homme devrait-il jouir d'une vie illimitée pour apprendre comment il doit faire un complet usage de toutes ses dispositions naturelles. Ou alors, si la nature ne lui a assigné une courte durée de vie (et c'est précisément le cas), c'est qu'elle a besoin d'une lignée peut-être interminable de générations où chacune transmet à la suivante ses lumières, pour amener enfin dans notre espèce les germes naturels jusqu'au degré de développement pleinement conforme à ses desseins.* »<sup>184</sup>

#### 4.2.4 - Troisième proposition, choix délibéré de la nature

« *La nature a voulu que l'homme tire entièrement de lui-même tout ce qui dépasse de l'agencement mécanique de son existence animale, et qu'il ne participe à aucune autre félicité ou perfection que celle qu'il s'est créée lui-même, indépendamment de l'instinct par sa propre raison.* »<sup>185</sup>

*Kant* souligne en effet que la raison de l'homme est une dotation de la nature et ceci n'est pas en vain (*überflüssig*). Puisque la nature ne fait rien en vain et régit par un principe de l'économie en général, la façon dont elle a formé l'homme déjà indique un but : « *Il ne devait pas être gouverné par l'instinct, ni secondé et informé par une connaissance innée ; il devait bien plutôt tirer tout de lui-même. Le soin d'inventer ses moyens d'existence, son habillement, sa sécurité et sa défense extérieure (pour lesquelles elle ne lui avait donné ni les cornes du taureau, ni les griffes du lion, ni les crocs du chien, mais seulement des mains), tous les divertissements qui peuvent rendre la vie agréable, son intelligence, sa sagesse même, et jusqu'à la bonté de son vouloir, devaient être entièrement son œuvre propre.* »<sup>186</sup> Bien évidemment ici nous retrouvons de nouveau le principe de la téléologie. Ceci n'est pas en vain.

---

<sup>184</sup> Ibid., p. 72

<sup>185</sup> Ibid.

<sup>186</sup> Ibid., p. 72-73.

La nature ainsi avait voulu que l'homme sort de sa grossièreté naturelle et devient un être ayant une perfection intérieure de la pensée et par la même voie capable d'accéder à la félicité. Dans ces lignes de *l'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* Kant paraît suggérer que cette ruse de la nature amène l'homme à se constituer en être morale.

Ce passage est autrement remarquable car il relie en passant, les aspects théoriques et pratiques de la philosophie de *Kant*. L'histoire qui se joue sous l'emprise d'une nécessité, voire déterminisme strict, mais aussi par ce fait précis, l'histoire conduit l'homme, invisiblement à la moralité, qui à son tour ne se définit que sous le terme de liberté. En somme la nécessité qui est une ruse de la nature, nous amène comme une inévitable conséquence à la liberté, qui est une ruse de la raison. Nous soulignerons encore qu'ici l'histoire est un terme générique, qui contient la culture, l'éducation, les institutions, les religions, en somme la civilisation.

*«... comme si elle voulait que l'homme, en s'efforçant un jour de sortir de la plus primitive grossièreté pour s'élever à la technique la plus poussée, à la perfection intérieure de ses pensées, et (dans la mesure où c'est chose possible sur terre) par là jusqu'à la félicité, en doive porter absolument seul tout le mérite, et n'en être redevable qu'à lui-même ; c'est comme si elle avait attaché plus d'importance chez l'homme à l'estime raisonnable de soi qu'au bien-être. »*<sup>187</sup>

Enfin *Kant* observe un fait étrange. Chaque génération semble consacrer tout leur peine sans profiter eux-mêmes pleinement des fruits de leurs travaux, pour des générations futures. Ce fait est justifié par l'observation suivante : l'homme en tant qu'espèce est immortel mais chaque membre de l'espèce est mortel. Il s'agit d'un sacrifice fait par des individus pour l'espèce et les générations ultérieures. Cette pensée de *Kant* à notre avis veut dire que l'espèce prime l'individu. Ce dernier point est intéressant car il apporte une nouvelle façon de voir la philosophie morale de *Kant*. La primauté de l'espèce justifie bien la loi morale qui ordonne l'universellement. La loi morale est

---

<sup>187</sup> Ibid., p. 73.

caractérisée par son universalité et par sa nature inconditionnée. L'universalité dans ce contexte peut être interprétée comme étant valable pour toute l'humanité, comme étant applicable à l'espèce entière. Donc l'espèce dans l'usage présent, forme un horizon pour définir la nature universelle de la loi morale.

#### 4.2.5 - Quatrième proposition, insociable sociabilité des hommes

*« Le moyen dont se sert la nature, pour mener à terme le développement de toutes les dispositions humaines est leur antagonisme au sein de la société, pour autant que celui-ci est cependant en fin de compte la cause d'une ordonnance régulière de cette société. - J'entends ici par antagonisme l'insociable sociabilité des hommes... »<sup>188</sup>*

Quatrième proposition est l'un des plus importants de l'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique de *Kant*. Ceci est le cas à plusieurs niveaux.

Premièrement on commence à entrevoir la ruse de la nature, c'est-à-dire comment elle influence et gouverne l'homme vers sa destination finale. La nature opère à travers les antagonismes. Les hommes ont une inclination à former des sociétés pourtant ils ont également une répulsion les uns envers les autres. L'homme a un penchant pour s'associer car en société il se sent plus humain. Il veut aussi se détacher de la communauté des hommes car il a une inclination pour le profit égoïste et la domination. Cette volonté de domination rencontre la résistance auprès de ces pairs. Il se reconnaît également résistant. Il résiste de toutes ses forces au contrôle des autres, il les soupçonne. Finalement cet état de vigilance permanent le tient éveillé et le pousse à se munir des nouvelles capacités.

Deuxièmement ici nous trouvons l'introduction d'un grand concept : « l'antagonisme » qui est important d'un point de vue de l'histoire des idées politiques. Ce thème comme le lecteur avisé déjà reconnaît, joue un rôle primordial chez des philosophes comme *Hegel*, *Marx*, *Darwin*, *Kant* ou s'il

---

<sup>188</sup> Ibid., p. 74.



faut donner un nom plus récent, *Schmitt*. Quand on se limite dans notre comparaison seulement à *Marx*, nous pouvons dire qu'il n'a pas ajouté grande chose au concept kantienne de l'antagonisme. Pour les deux philosophes l'antagonisme joue un rôle de moteur de l'histoire. *Marx* bien évidemment définit l'antagonisme au niveau des classes sociales, mais son analyse n'exclut pas une projection au niveau des individus. Le court texte de *Marx*, *Thèses sur Feuerbach* mérite notre attention à ce titre:

«*La doctrine matérialiste qui veut que les hommes soient des produits des circonstances et de l'éducation, que, par conséquent, des hommes transformés soient des produits d'autres circonstances et d'une éducation modifiée, oublie que ce sont précisément les hommes qui transforment les circonstances et que l'éducateur a lui-même besoin d'être éduqué.* »<sup>189</sup>

La vision de *Marx* concernant le développement et la transformation des hommes reste à peu près similaire à *Kant*. Puis vient la thèse de *Marx* sur les changements sociaux :

«*La coïncidence du changement des circonstances et de l'activité humaine ou auto changement ne peut être considérée et comprise rationnellement qu'en tant que pratique révolutionnaire.* »<sup>190</sup>

Ce que *Marx* nomme comme activité révolutionnaire peut être pensé comme un processus de nature antagoniste. *Kant* et *Marx* partagent une vision historique de l'homme avec une vision d'émancipation. *Kant*, aussi bien que *Marx* associe les forces de l'histoire avec une idée de progression :

«*... c'est alors que se développent peu à peu tous les talents, que se forme le gout, et que même, cette évolution vers la clarté se poursuivant, commence à se fonder une forme de pensée qui peut avec le temps transformer la*

---

<sup>189</sup> Karl Marx et Friedrich Engels, 'Thèses sur Feuerbach', [www.marxists.org](http://www.marxists.org/francais/marx/works/1845/00/kmfe18450001.htm) <<http://www.marxists.org/francais/marx/works/1845/00/kmfe18450001.htm>> [consulté 16 Août 2013].

<sup>190</sup> Ibid.

*grossière disposition naturelle au discernement moral en principes pratiques déterminés.* »<sup>191</sup>

*Kant* voit dans cet agencement de la nature la main d'un créateur sage, car le progrès moral ne serait pas possible autrement. Si l'homme n'était qu'un animal doux, pareil à un mouton, son existence serait dénuée de toute morale et la société serait réduite au niveau d'un troupeau domestique.

Dans ce contexte il serait opportun de se rappeler le mal radical kantien. Sous cette interprétation, le mal radical que tout homme est capable, devient un facteur de bien puis que l'homme est capable d'y résister et choisir le bien. Nous reviendrons au thème du mal radical plus tard dans le cours de notre exposé. Nous devons noter que la grossière disposition et les instincts animaux seront dépassés au profit de la raison et finalement au profit d'un développement moral qui requiert à son tour plus de liberté. *Kant* semble ici être en accord avec *Aristote* qui disait que « *la raison et l'intelligence sont pour nous la fin de notre développement naturel, (logos et nous sont telos de la nature) et qu'en vue de ces buts que notre développement et l'éducation de nos habits doivent être régulés.* »<sup>192</sup> <sup>193</sup> Ces derniers concepts, moraux et liberté sont possibles qu'avec l'application d'une loi universelle. Ce qui nous amène à la proposition suivant qui les discute:

---

<sup>191</sup> Emmanuel Kant, 'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique', p. 75.

<sup>192</sup> Aristote, 'Politics', in *Aristotle in 23 Volumes*, Trad. H Rackham, London: Harvard University Press, 1944, XXI, p. 7.15 1334b15.

<sup>193</sup> Nous proposons notre traduction du texte Grec. Version originale: « *ὁ δὲ λόγος ἡμῶν καὶ ὁ νοῦς τῆς φύσεως τέλος, ὥστε πρὸς τούτους τὴν γένεσιν καὶ τὴν τῶν ἐθῶν δεῖ παρασκευάζειν μελέτην:* » Version Anglais : « ... *that reason and intelligence are for us the end of our natural development, so that it is with a view to these ends that our engendering and the training of our habits must be regulated.* »

#### 4.2.6 - Cinquième proposition, le droit universel

« *Le problème essentiel pour l'espèce humaine, celui que la nature contraint l'homme à résoudre, c'est la réalisation d'une société civile administrant le droit de façon universelle.* »<sup>194</sup>

*Kant*, d'emblée précise que les hommes ne peuvent pas subsister les uns à côté des autres dans un état de liberté sans frein. Nous devons expliquer cette situation : La domination est par nature unitaire. Une société imaginaire qui n'aurait que deux individus ne peut pas satisfaire en même temps l'instinct de la domination de ces deux individus. Dans notre cas imaginaire si l'un domine l'autre, l'autre serait forcément restreint dans sa liberté et vice versa. Donc pour assurer le maximum de liberté pour chaque membre de la société, nous devons instaurer des lois. C'est-à-dire les limites et les règles d'application pour la liberté, concernant tous les membres de cette société, sont nécessaires. *Kant* ne dit pas autrement :

« *Par conséquent une société dans laquelle la liberté est soumise à des lois extérieures se trouvera liée au plus haut degré possible à une puissance irrésistible. C'est-à-dire une organisation civile d'une équité parfaite, doit être pour l'espèce humaine la tâche suprême de la nature.* »<sup>195</sup>

Selon *Kant* c'est la détresse qui force les hommes en association civile, plus tard dans l'enclos d'une société formée, les mêmes inclinations produisent les meilleurs effets. Une société qui ne garantirait pas le maximum de liberté pour ses membres ne saurait pas satisfaire à ce besoin humain de fuir la détresse. Dans cette proposition (cinquième) nous trouvons aussi le fameux exemple de *Kant* :

« *Ainsi dans un forêt, les arbres du fait même que chacun essaye de ravir à l'autre l'air et le soleil. S'efforcent à l'envi de se dépasser les uns les autres, et par suite, ils poussent beaux et droits. Mais au contraire, ceux qui lancent*

---

<sup>194</sup> Emmanuel Kant, 'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique', p. 76.

<sup>195</sup> Ibid.

*en liberté leurs branches à leur gré, à l'écart d'autres arbres, poussent rabougris, tordus et courbes. »*<sup>196</sup>

Ici, nous devons souligner que *Kant*, d'une façon analogue à *Rousseau*, imagine la création d'une société comme une fiction philosophique. On peut dire qu'il s'agit d'une hypothèse heuristique. Il ne s'agit pas d'imaginer que réellement les hommes ont existé à un moment donné sans la présence d'une société quelconque, dans un état de totale sauvagerie. Ce point est loin d'être superflue car *David Hume* a critiqué le mythe du contrat social, en le qualifiant de « *pure fiction* »<sup>197</sup>, précisant que ce contrat n'a jamais été réalisé dans l'histoire humaine. *Hume* précise également que de l'individu à la société on ne peut pas passer pas dans le temps et on ne peut jamais imaginer ces deux termes indépendamment. Quoique l'observation de *Hume* est totalement juste ni *Rousseau* ni *Kant* ne sont pas concernés par cette critique. Car la thèse que nous voyons ici avancer *Kant*, plutôt s'appuie à une argumentation de type *reductio ad absurdum*. Il s'agit de démontrer l'impossibilité du cas inverse pour éclairer la nature des liaisons sociales. Il ne faut pas oublier que pour *Kant* être humain, c'est d'être dans une société. L'homme se sent plus humain dans une communauté. *Kant* utilise également la formule *insociable sociabilité* qui présuppose la double dépendance (de l'individu et la société) que *Hume* utilise dans ses contre arguments contre *Rousseau*, et par cette raison, ne mérite pas d'être accusé d'imaginer une pure fiction.<sup>198</sup> Même si *Kant* utilise parfois des phrases comme « (concernant les hommes) *leur inclination à entrer en société* »<sup>199</sup> qui paraissent risquées vis-à-vis de l'attaque de *Hume*, on a la possibilité de remplacer ces expressions par d'autres qui sont immunes aux critiques de *Hume*. Par exemple si on réécrit les mêmes lignes en utilisant la phrase : « les hommes vivent toujours en société mais sont enclins de se comporter d'une façon asociale à l'intérieur de la même société, »<sup>200</sup> nous

---

<sup>196</sup> Ibid., p. 77.

<sup>197</sup> Hume David, **Traité de la Nature Humaine**, Trad par. André Leroy, Paris : Aubier - Montaigne, 1968, p. 611-612.

<sup>198</sup> Voir quatrième proposition.

<sup>199</sup> Emmanuel Kant, 'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique', p. 74.

<sup>200</sup> C'est nous qui imaginons cette phrase.

gardons exactement la teneur de la pensée de *Kant* mais nous sommes totalement indemnes aux critiques de Hume.

Nous pouvons aussi dire que chez *Kant* il n'y a pas un moment du contrat social mais la raison aussi bien que les lois qui se dérivent de la raison, sont les fruits d'une longue et difficile évolution. Nous rencontrons cette évolution seulement dans des sociétés humaines. Car les sociétés humaines dès leurs origines contiennent des éléments conflictuels, c'est-à-dire les individus qui dans leurs compétitions utilisent et développent leur capacité et leurs forces pour mieux réussir. La raison et les lois sont le fruit de cette situation.

En somme nous considérons que les critiques de *Hume* ne concernent pas *Kant*. On peut également avancer que dans *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, *Kant* n'utilise jamais le mot *contrat*. Vue l'admiration de *Kant* pour *Rousseau* cette situation nous paraît pour le moins étrange. Car *l'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, par la nature de son sujet se prête idéalement à l'utilisation du terme *contrat social*. Nous pensons que cette omission qui est possiblement délibérée est signe d'un aspect de la pensée de *Kant*. Nous attribuons ce fait à la nature dynamique de sa théorie concernant l'évolution des sociétés humaines. *Kant* à ce propos serait plus darwinien que rousseauiste. Bien entendu dans d'autres ouvrages comme *Projet de Paix Perpétuelle : Esquisse Philosophique 1795* *Kant* utilise le terme *contrat*, (*Vertrag*)<sup>201</sup> mais ce que nous affirmons en haut reste valable dans les grandes lignes.<sup>202</sup>

En effet nous pouvons facilement imaginer une interprétation moderne de *Kant* qui lui aurait associé également *Kropotkine*<sup>203</sup> en marge de *Darwin*.

---

<sup>201</sup> Emmanuel Kant, **Projet de Paix Perpétuelle : Esquisse Philosophique 1795** Paris : J. Vrin, 1999, p. 14.

<sup>202</sup> J'insère la version française de ce fragment pour la lecture : « Or, l'incorporer à un autre Etat, comme une greffe, lui qui comme souche à sa racine propre, c'est lui ôter son existence comme personne morale et faire de cette personne une chose, c'est contredire par conséquent l'idée du contrat (*Vertrag*) primitif, hors laquelle on ne saurait concevoir aucun droit sur un peuple. » Ibid., p. 15.

<sup>203</sup> Pierre Alexeïévitch Kropotkine, **L'Entraide, un Facteur de l'Évolution**, Trad. par. Louise Guieysse-Bréal, Paris : Alfred Costes, 1938.

*Kropotkine*, dans *L'Entraide, un facteur de l'évolution* avait présenté des thèses diamétralement opposées à *Darwin* et avait proposé d'imaginer « l'évolution » à partir de la collaboration entre les espèces pour la survie. Cette association est possible car l'histoire de l'évolution humaine que nous décrit *Kant*, contient à la fois collaboration et à la fois la discordance (la mutuelle compétition). Car, ne l'oublions pas pour *Kant*, l'homme est à la fois sociale et à la fois insociable. La force de la théorie de *Kant* est telle que, quoi qu'on retienne de ces termes, son approche générale reste valable et les sociétés humaines doivent progresser moralement et évoluent toujours vers plus de la raison et vers plus de l'égalité.

#### **4.2.7 - Sixième proposition, le maître introuvable**

*« Ce problème est le plus difficile ; c'est aussi celui qui sera résolu en dernier par l'espèce humaine. - La difficulté qui saute aux yeux dès que l'on conçoit la simple idée de cette tâche, la voici : l'homme est un animal qui, du moment où il vit parmi d'autres individus de son espèce, a besoin d'un maître. »*<sup>204</sup>

Selon *Kant*, et nous pouvons associer cette idée au thème du mal radical, l'homme en tant qu'un être raisonnable souhaite une loi universelle valable pour tous, mais il a un méchant penchant animal qui l'incite à l'égoïsme. L'égoïsme veut dire dans ce contexte, le désir de l'homme à se réserver un régime d'exception pour lui-même. En autres mots, l'homme égoïste veut avoir des lois personnelles taillées à son avantage, pendant que pour le reste des hommes, il veut imposer des lois universelles. L'homme veut toujours bénéficier de l'exception en accord avec ses intérêts personnels.

Cette fâcheuse situation nécessite un maître qui devrait imposer de l'extérieur une volonté universelle en vue de limiter l'égoïsme de l'individu. *Kant* remarque que trouver ce maître est une quête particulièrement difficile. Car le maître est aussi est un individu et partage son lot d'égoïsme avec les autres. Cette situation crée un cercle perpétuel car cet homme, a de nouveau

---

<sup>204</sup> Emmanuel Kant, 'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique', p. 77.

besoin d'un maître pour lui limiter son égoïsme et *ad infinitum* ! Même si on imagine un groupe d'hommes en tant que maîtres ou si on parle en des termes modernes et on imagine une partie élue démocratiquement, l'équation ne change pas. Pendant que le maître ou les maîtres se trouveront libres de contraintes d'un niveau plus haut, la partie animale en eux-mêmes risque toujours de se réveiller.

Cette difficulté que *Kant* discute est véritablement une question aussi moderne qu'antique. Rappelons que précisément *Karl Schmidt* a défini le pouvoir conformément aux termes kantien. Pour *Schmidt* le pouvoir est caractérisé par cette aptitude de décider l'exception aux lois.<sup>205</sup> <sup>206</sup> Évidemment *Schmitt* reste très kantien dans son opposition à l'utilitarisme politique et il est assez loin de considérer que le pouvoir ainsi défini serait exempt des grands problèmes.

Notre mise en parallèle de *Schmitt* avec *Kant* ouvre une intéressante perspective de lecture concernant *l'Idée d'une histoire Universelle d'un Point de Vue Cosmopolitique*. Nous pensons que la difficulté mentionnée dans la sixième proposition est également une difficulté interne de la pensée de *Kant* : Même si on imagine un maître fictif qui serait le peuple entier pensé comme un individu, le problème de limiter l'égoïsme de celui-ci ne se disparaît pas et se trouve même amplifié. Car même la volonté universelle d'un peuple vue comme un individu peut faire preuve d'un égoïsme temporaire et agir contre ses propres intérêts de telle sorte que cette société pourrait se détruire malgré la volonté générale contraire.

Nous pouvons également consulter *Schmitt* pour les dangers d'un égoïsme d'un segment de la société devenus les maîtres absolus :

«Une constitution qui n'oserait pas se décider ici [i.e. devant la menace d'une mise à l'écart du système légal lui-même], mais voudrait donner aux classes combattantes, au lieu d'un ordre substantiel, l'illusion d'avoir une direction et de poursuivre comme but, de trouver légalement son compte, à

---

<sup>205</sup> Carl Schmitt, **La Notion de politique : Théorie du partisan** Paris: Flammarion, 1992.

<sup>206</sup> Carl Schmitt, **Théologie politique: 1922, 1969** Paris: Gallimard, 1988.

*atteindre légalement tous les objectifs de son parti et de pouvoir légalement anéantir tous ses opposants, n'est tout simplement plus possible aujourd'hui en tant que compromis formel dilatoire et n'aurait pour résultat pratique que de détruire sa propre légitimité et sa propre légalité. Elle devrait, à cet instant critique où une constitution doit prendre garde à elle-même, nécessairement s'abandonner elle-même. »<sup>207</sup>*

Outre les difficultés mentionnées jusqu'à ce point, nous trouvons que *Kant* a vu très juste à propos du maître nécessaire. Même s'il ne l'a pas explicité en longueur, il s'agit d'observer que les sociétés humaines sont toujours hiérarchisées. Puis que le maître est nécessaire en toute situation, nous pouvons avancer sans contredire *Kant*, que la volonté universelle sera toujours personnifiée par un seul individu et toutes les formations humaines tomberont dans cette classification. Même si un groupe règne collectivement, il y aura toujours un membre du groupe pour personnifier la volonté de l'ensemble. En d'autres mots, nous sommes revenus à notre idée antérieure. Le pouvoir ou la domination est toujours d'un caractère unitaire. Ceci ne veut pas dire que le maître ne communique pas avec les autres membres de la société ou n'établit pas un consensus démocratique et ainsi ne cache pas sa domination sous une forme légale.

Une autre conséquence qui paraîtrait gênante à l'égard des modernes théories de pluralisme social est le suivant : Non seulement il devrait y exister un maître, mais par là même raison une société devrait être unitaire, comme une conséquence inévitable. C'est-à-dire, sans une communauté réelle des intérêts d'un seul peuple, des lois universelles qui par définition devraient être indépendants des intérêts des individus isolés, ne peuvent pas être définies. Le tableau que *Kant* nous décrit, nécessite dans le temps, une harmonisation morale de la société, pour approcher à l'idée d'une société juste, régit sous une loi universelle. Nous pensons que les analyses de *Schmitt* vont dans le même sens.

---

<sup>207</sup> Carl Schmitt et Alain de Benoist, **Du Politique : « légalité et légitimité » et autres essais** Pardès : Puiseaux, 1990.



Il y apparaît aussi un danger considérable, la conséquence étant une disparition graduelle de la diversité sociale qui par ailleurs est nécessaire pour le développement de la société pour *Kant*. Rappelons que le progrès social est strictement lié à l'antagonisme humain. En partant de ces considérations, nous constatons que, le problème de la sixième proposition reste ardu. D'ailleurs *Kant* nous déclare qu'une solution est impossible. Il s'agit de trouver un équilibre très difficile et se rapprocher à l'idéale dans la mesure du possible :

« ... à vrai dire sa solution parfaite est impossible ; le bois dont l'homme est fait est si noueux qu'on ne peut y tailler des poutres bien droites. La nature nous oblige à ne pas chercher une autre chose qu'à se rapprocher de cette idée. »<sup>208</sup>

Évidemment si on suit parfaitement la logique de *Kant*, se rapprocher trop à cette idée, serait une chose négative en elle-même. Car si le bois noueux, par un miracle quelconque, commence à donner que des poutres bien droites, le même fait réduirait l'antagonisme social et comme une conséquence ultime, le développement de l'humanité serait mis à une halte.

Une pensée philosophique qui raisonne par la téléologie a intrinsèquement ce problème. Le terme finale à la mesure qu'on se rapproche limiterait la vitesse de progression. Dans un autre niveau aussi, le terme final réduirait la contingence ou la diversité proportionnellement à son accomplissement (les lois seront plus en plus universelles). Quand on est très proche du but les distances à franchir sont de plus en plus petites et la vitesse de la progression converge à zéro. Si on maximise notre proposition, nous devons dire qu'il n'y a point de progrès auprès du Dieu. En autres termes, une approche téléologique est encline de prévoir la fin de l'histoire car l'histoire se ralentit au point de paraître à l'arrêt, en se rapprochant du but.

Nos remarques ici présentes ne constituent pas une critique de la pensée kantienne. D'ailleurs *Kant* se limite prudemment en utilisant le terme *l'espoir*. La seule rapproche que nous pouvons faire à *Kant*, est de souligner qu'il a omis de qualifier cet *espoir* comme un *espoir infiniment minime*. Très probable ou

---

<sup>208</sup> Emmanuel Kant, 'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique', p. 78.

infiniment minime, le même espoir reste nécessaire et sur ce point nous agréons totalement avec *Kant*.

D'un point de vue de nos êtres finis, il est difficile, voire impossible d'obtenir une liberté inconditionnée ou obéir parfaitement à l'impérative catégorique. Autrement dit, il est difficile de se dénuder de notre égoïsme inhérent ou de se débarrasser du mal radical qui réside en chacun de nous. Car précisément l'homme est l'animal à cause de ces facteurs. Mais l'homme est aussi l'homme parce qu'il peut imaginer ce qu'il pouvait devenir s'il n'était qu'un animal. La réalisation de ce fait est un moment d'épiphanie. L'homme ainsi peut s'apercevoir le dieu qui réside en lui sans pouvoir le devenir totalement dans sa condition finie. Nous pouvons lier finalement cette vision à *l'actif intellect aristotélicienne*.

« Mais le premier de tous les moteurs n'en est pas moins l'objet que poursuit l'appétit ; car sans être mû lui-même, il meut, parce qu'il est conçu par l'intelligence ou qu'il est imaginé. »<sup>209 210</sup>

Les limites de notre travail ne nous permettent pas de discuter en profondeur tous les problèmes liés à la nature de l'actif intellect présent dans l'œuvre d'*Aristote*, qui restent en soi des questions très controversées académiquement. Pourtant nous pouvons observer que le processus qu'*Aristote* décrit est très similaire au fonctionnement de l'idée kantienne.

Ici avec *Kant*, notre problème est de trouver comment l'idée de l'histoire fonctionne tout en comprenant les limites de ce fonctionnement. Pour illustrer le problème que nous discutons nous allons citer une note de bas de page que *Kant* a inséré à la fin de la sixième proposition. (*Kant* parle du maître idéal qui est impossible de trouver parmi les humaines et comparant cette situation aux

---

<sup>209</sup> Aristote, *Aristote, Traité de l'Ame (bilingue)*, Trad. Barthelemy-Saint-Hilaire,, Librairie Philosophique de Ladrange, Paris, 1846, pp. 433b1–12.

<sup>210</sup> Nous proposons les versions Anglais et Grec pour plus de clarté de lecture : « *While desires and other mental states are moved movers, the object of desire comes first of all, for it moves without being moved, by being thought or represented.* » et « *πρῶτον δὲ πάντων τὸ ὁρεκτόν· τοῦτο γὰρ κινεῖ οὐ κινούμενον, τῷ νοηθῆναι ἢ φαντασθῆναι* »

racas des autres planètes) : « *Peut-être chez ces autres, chaque individu peut-il remplir pleinement sa destinée au cours de sa vie : pour nous, l'affaire se présente tout autrement : il n'y a que l'espèce qui puisse nourrir cette espérance.* »<sup>211</sup>

En autres termes *Kant* semble nous dire que notre espèce étant une entité infinie par la vertu de son extensibilité infinie dans le temps, espérance n'est réalisable qu'au-delà d'un temps fini. Ceci revient à la même chose de dire qu'elle n'est pas réalisable dans des conditions finies.

#### **4.2.8 - Septième proposition, l'insociable socialité des états**

« *Le problème de l'établissement d'une constitution civile parfaite est lié au problème de l'établissement de relations régulières entre les états, et ne peut pas être résolu indépendamment de ce dernier. - À quoi bon de travailler à une constitution civile régulière, c'est-à-dire à l'établissement d'une communauté entre les individus isolés ?* »<sup>212</sup>

Cette proposition annonce tout un autre travail de *Kant*, notamment *Projet de Paix Perpétuelle*.<sup>213</sup> Évidemment une constitution civile parfaite d'une nation se trouverait anéantie si cette nation devient l'esclave d'une autre et ainsi perd la liberté qu'elle jouissait jusqu'à ce moment-là. Si la liberté disparaît, la constitution perd toute sa signification qui se limite à assurer précisément cette liberté. Ce problème est lié de près au statut de la finalité de l'histoire humaine. De ce fait, pour notre travail, la septième proposition offre des possibilités de discussion importantes. Par la même raison, nous avons été forcés d'ajouter plusieurs sous-sections à notre discussion différemment de notre traitement des autres propositions de *l'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*.

---

<sup>211</sup> Emmanuel Kant, 'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique', p. 78.

<sup>212</sup> Ibid., p. 79.

<sup>213</sup> Emmanuel Kant, **Projet de paix perpétuelle: esquisse philosophique 1795**.

#### 4.2.8.1 - Les différences de caractère entre les sociétés de nations et sociétés des hommes

Nous trouvons un aspect intéressant dans la septième proposition qui est le suivant : Il nous permet de reconsidérer la discussion concernant le contrat social. Car même si l'individu existe toujours en société et nous pouvons qualifier le « contrat social » de *Rousseau* simplement comme un instrument heuristique, *Kant* semble réellement assumer un moment réel avant le « contrat » entre les nations qui paraissent bel et bien exister dans un état de sauvagerie. Est-il vraiment ainsi ? Nous allons décider par la suite.

Pour entrer à notre sujet il serait opportun de citer de nouveau *Aristote* car il nous fait un avertissement approprié à propos de changement d'échelle d'analyse concernant la taille d'une entité politique. Selon *Aristote* une famille, un clan, une ville ou un état ne se divisent pas et ne se classent pas seulement par le nombre des sujets impliqués. Ainsi nous ne pouvons pas penser une ville comme une famille élargie des hommes:

*« Des auteurs n'ont donc pas raison d'avancer que les caractères de roi, de magistrat, de père de famille, et de maître, se confondent. C'est supposer qu'entre chacun d'eux toute la différence est du plus au moins, sans être spécifique ; qu'ainsi un petit nombre d'administrés constitueraient le maître ; un nombre plus grand, le père de famille ; un plus grand encore, le magistrat ou le roi ; c'est supposer qu'une grande famille est absolument un petit État. Ces auteurs ajoutent, en ce qui concerne le magistrat et le roi, que le pouvoir de l'un est personnel et indépendant ; et que l'autre, pour me servir des définitions mêmes de leur prétendue science, est en partie chef et en partie sujet. »*<sup>214</sup>

*Kant* contrairement à ce qu'*Aristote* nous avertit, semble penser les sociétés des nations comme une société des hommes ayant sujette aux mêmes lois de la nature. Les remèdes pour les problèmes de la société des nations proposée par *Kant*, également paraissent comme une version simplement

---

<sup>214</sup> *Aristote, Politique*, Trad. Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris: Librairie Philosophique Ladrangé, 1874, p. 1252a.

élargie vis-à-vis de son approche à une société individuelle. Donc, à premier abord, *Kant* opère seulement un changement d'échelle et répète le même schème dans son analyse pour la société des nations qu'il utilisait pour la société des hommes.

Nous devons brièvement analyser les différences entre la société des nations et entre la société des hommes. Une société des hommes, différemment d'une société des nations a comme le plus petit dénominateur commun l'homme individuel. L'homme individuel ne peut pas être éliminé physiquement dans une société. Cette situation à notre avis crée une dynamique différente des forces de conflit. L'homme seul, tôt ou tard doit accepter un compromis ou choisir de disparaître. Mais le sens de la disparition de l'homme est la mort biologique. Pendant que dans une situation de guerre barbare entre les nations, le sens de la disparition d'une nation est la dissolution, le mort biologique de tous les membres n'est souvent pas une éventualité. Donc le coût du compromis est moindre et se joue à un niveau différent. Par cette raison les nations ont souvent la possibilité de continuer des guerres sans aucun espoir aucun, pendant qu'un homme réel n'a pas ce luxe. Donc la résolution des conflits entre les nations est parfois atteinte qu'au prix d'une défaite, pendant qu'une société, pour se former, ne peut pas exiger la défaite de chaque homme individuellement. Par exemple l'Union Européenne ne serait pas possible sans la défaite totale de l'Allemagne au cours de la deuxième guerre mondiale. Également les Etats Unis ne seraient pas formés sans la guerre civile américaine. Les Nations unies ne sont pas un corps politique au sens kantien du terme, car les membres permanents du conseil de sécurité de Nations unies ont chacun le droit au veto. Ce qui veut dire qu'en cas d'absence du consensus la voie à la guerre reste ouverte.

Pourtant cette analyse n'invalide pas totalement la position du *Kant*, mais seulement limite la portée. Même si l'avertissement d'*Aristote* reste pertinent, une société des nations à l'échelle planétaire reste une possibilité réelle. Pourtant différemment de ce que *Kant* souligne, la voie de la formation d'une telle société planétaire, passe exclusivement par la guerre. Ce qui nous montre une implication dangereuse d'une telle vision et souligne un paradoxe. Pour

obtenir une paix mondiale et éviter des conflits sanglants on doit encore faire des guerres, qui ne seraient pas forcément moins sanglantes.

*Kant* ne semble pas ignorer ce problème : « *Toutes les guerres sont de ce fait autant de tentatives (non pas bien entendu dans l'intention des hommes, mais dans celle de la nature) pour réaliser de nouvelles relations entre les Etats, et, par leur destruction, ou bien par leur démembrement général, pour former des nouveaux corps...* »<sup>215216</sup> L'Espérance de *Kant*, bien entendu est qu'un jour ce processus déclenchera la formation d'une convention et législation commune entre les nations. Il omet d'ajouter que cette situation nécessitera aussi un maître commun pour toutes les nations du monde. Même si ça doit être une autre nation comme maître, puisque cette nation à son tour aura un individu réel en tant que chef, *de facto* le monde doit avoir un maître en la personne d'un homme individuel.

*Kant* voit aussi la deuxième partie de ce problème. Sa question est la suivante : « *Ou bien prétendra-t-on au contraire que toutes ces actions et réactions des hommes, dans leur ensemble, n'aboutissent nulle part à rien, à rien de sage du moins, que tout continuera comme par le passé et qu'on ne peut prévoir si la discorde naturelle à notre espèce ne nous préparera pas finalement, malgré l'état de civilisation, un enfer des maux, en anéantissant peut-être une fois de plus par une destruction barbare cette civilisation et tous les progrès que nous fîmes jusqu'ici dans la culture (menace d'un destin dont rien ne saurait nous garantir sous le règne du hasard aveugle qui pratiquement s'identifie à la liberté sans loi, à moins qu'on ne soumette cette liberté à un principe naturelle d'une secrète sagesse) ?* »<sup>217</sup>

---

<sup>215</sup> Emmanuel Kant, 'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique', p. 80.

<sup>216</sup> Nous devons préciser que nous ne voyons pas pourquoi *Kant* exclue l'intention des hommes de l'équation. Car précisément les guerres, se font par des hommes avec les intentions attribuées par *Kant* lui-même à la nature seulement.

<sup>217</sup> Emmanuel Kant, 'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique', p. 81.

Il s'agit d'évoquer la perspective guerrière, non en tant qu'unificatrice mais dissolvante. Dans ce passage nous voyons également une définition du *mal radical* sous le nom de *la liberté sans loi*.

#### 4.2.8.2 - Finalité totalisante versus finalité du particulier

Jusqu'à présent nous avons discuté les hypothèses de *Kant*. Pour lui toutes ces discussions se culminent à peu près dans la question suivante : « est-il raisonnable d'admettre la finalité de l'organisation de la nature dans le détail et cependant l'absence de la finalité dans l'ensemble ? »<sup>218</sup>

Visiblement *Kant* pense que non. Si la nature a une finalité dans le détail, il l'aura dans l'ensemble aussi. Nous pensons que *Kant* a raison concernant ce passage du détail vers l'ensemble. Sa question n'est qu'une autre façon d'affirmer le déterminisme dans la nature, pour les particuliers et les systèmes qui les incorporent. Pourtant une erreur d'appréciation semble y glisser.

Les hypothèses concernant la question de l'apparition ou la destruction d'une civilisation mondiale ne peuvent pas être réduites à une question de l'existence ou non-existence d'une finalité pour l'ensemble. Même si toutes les parties admettent l'existence d'une telle finalité, la nature ou le caractère de cette finalité reste inconnue. On ne peut pas argumenter de l'existence d'une simple finalité vers une finalité positive. La fin réservée par la nature, pour nous, peut être aussi bien une catastrophe. Pour associer à l'idée de la finalité, l'idée du progrès, *Kant* a besoin d'autres arguments. Tout ce qu'il propose ne reste qu'au niveau d'espoir ou de souhait et les preuves formelles manquent dans *l'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*. Ce dernier point est évident. L'idée de finalité n'est pas un concept déterminant de l'entendement et ne peut être qu'une idée de la raison.

Ce passage nous illustre ainsi l'un de problèmes essentiels de la philosophie de *Kant*. La nécessité est clairement apparente pour trouver des arguments additionnels en vue de relier les parties théoriques et pratiques de son système. En d'autres termes, le besoin de créer un pont avec la liberté

---

<sup>218</sup> Ibid.

morale et le déterminisme de la nature existe. Seulement à ce prix, on peut associer à l'idée de la finalité, à l'idée de déterminisme et à un sens de progrès moral. C'est exactement le but de *Kant*. C'est une tâche difficile qui sera reléguée en grande partie à la troisième critique.

#### 4.2.8.3 - La finalité réelle et la définition de la civilisation

Dans la section 4.2.8.2 nous avons mentionné la nécessité d'un pont entre les différentes parties du système de *Kant*. Nous savons que *Kant* reste optimiste pour la possibilité d'une telle réalisation. Maintenant nous allons suggérer une sortie du secours, dans le cas où ce projet ne peut pas être réalisé.<sup>219</sup>

D'abord nous devons étudier qu'est-ce que *Kant* entend de la civilisation. Pour ce but nous trouvons un passage de valeur dans la septième proposition :

*« Nous sommes civilisés, au point d'en être accablés, pour ce qui est de l'urbanité et des bienséances sociales de tout ordre. Mais quant à nous considérer déjà moralisés, il s'en faut encore de beaucoup. Car l'idée de la moralité appartient encore à la culture ; par contre, l'application de cette idée, qui aboutit seulement à une apparence de moralité dans l'honneur et la bienséance extérieure, constitue simplement la **civilisation**. »*<sup>220221</sup> Nous insérons aussi le texte allemand pour localiser mieux le terme *Civilisirung* :

*« Wir sind civilisirt bis zum Überlästigen zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber uns für schon moralisirt zu halten, daran fehlt noch sehr viel. Denn die Idee der Moralität gehört noch zur Cultur ; der Gebrauch dieser Idee aber, welcher nur auf das Sittenähnliche in der Ehrliche*

---

<sup>219</sup> Notre travail conclut dans ses dernières sections que la réalisation d'un tel pont n'est pas possible. Dans ce sens le sous-chapitre 3.2.7.3 prépare en partie l'argumentation de notre conclusion. Egalement important, dans cette sous-chapitre nous discutons la définition de la civilisation de *Kant*.

<sup>220</sup> Emmanuel Kant, 'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique', p. 82.

<sup>221</sup> C'est nous qui avons mis en gras la définition de la 'Civilisation'.



*und der äußeren Anständigkeit hinausläuft, macht blos die **Civilisirung** aus. »<sup>222</sup>*

Ici, nous trouvons exactement un passage dans laquelle *Kant* donne la définition de la civilisation. : La mise en œuvre de l'idée de la moralité est la civilisation. Une société existante, n'est morale et civilisée qu'en apparence, résultant simplement de l'application de l'idée de la moralité d'une façon incomplète. Par extrapolation, nous pouvons dire que *la véritable idée d'une civilisation*, serait définie comme ayant une moralité pas seulement en apparence mais aussi en essence.

Pourtant *Kant* nous en parle d'une civilisation particulière de son époque comme une application de l'idée de la civilisation. Dans ce cas *cette civilisation particulière* ne peut pas être qualifiée comme une idée de la raison. Car elle correspond à une réalité donnée. Elle n'est pas donc une idée mais mise en œuvre incomplète d'une idée de la civilisation. C'est un concept empirique qu'on peut donner un exemple. (*Kant* nous montre comme exemple les sociétés de son époque.) Elle réunit en tant que concept, la représentation du divers perçu en succession et qui est devenu une reproduction.

Notons à ce niveau une certaine ambiguïté de l'utilisation du mot de la *civilisation*'dans le contexte de la septième proposition. Pourtant dans la neuvième proposition nous rencontrons de nouveau la même racine sous la forme de *l'union civile parfaite* et encore dans le début de la septième proposition sous la forme de « *Le problème de l'établissement d'une société civile parfaite est dépendant de celui de l'établissement de relations extérieures entre les États...* » En raison de ces passages nous maintenons que *Kant* utilise *la civilisation*'ou *la société civile*'tour à tour comme contrepartie d'une idée de la raison et aussi comme une mise en œuvre de cette idée d'une façon incomplète dans une société réelle.

---

<sup>222</sup> Immanuel Kant, 'Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht', p. 26.

Cette ambigüité est à notre avis riche de nouvelles possibilités et nous permet de suggérer une approche complémentaire en marge de la pensée de *Kant*.

Dans notre approche, le concept empirique - la civilisation imparfaite que *Kant* nous parle - serait une ville<sup>223</sup>, non seulement avec son aspect visuel, mais comme étant un tout avec des multiples régulations, fonctionnalités et bienséances offertes par ses institutions. Si nous voulons faire jouer à ce concept empirique un rôle de modèle, nous devons penser à une civilisation déjà existante qui nous servira de base. Ainsi pendant toute la longueur de la renaissance, *Athènes* et *Rome* tour à tour, ont servi de modèle pour la civilisation européenne. De même *Médina* du temps du Prophète *Muhammad* a servi de modèle pour la civilisation islamique. Bien entendu cet usage que nous évoquons n'est pas celle de *Kant*. Car il s'agit de villes réelles existant dans un point géographique du monde. Pourtant cet usage, historiquement a été, la base de l'élaboration de l'idée de la civilisation dans la culture occidentale. Dans le cas où le projet kantien s'avère être insuffisant, cette observation peut nous servir de base pour un nouveau départ.

Nous pensons que pour ce remaniement, il faut sortir du cadre de *l'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* et puiser une inspiration dans la troisième critique. Le jugement esthétique, qui est de type réfléchissant, s'il peut être associé à l'idée la civilisation, présente l'espoir de résoudre ce problème, dans le sens où les jugements esthétiques kantien se rattachent à des sensibles représentations. Nous nous limitons au mot de rattachement pour décrire cette relation car *l'idée du beau* de la troisième critique ne peut pas être réduite à l'objet de l'art. Pourtant l'objet de l'art sert de support pour éveiller l'idée du beau.

Nous avons formulé des conclusions qui soutiennent ce fait pendant notre discussion de l'étymologie du mot de la *civilisation* dans le chapitre précédent. On a étudié l'effet du rayonnement de la civilisation européen en terre ottoman

---

<sup>223</sup> Le fait que nous utilisons une ville comme l'équivalent d'une idée est sans doute une proposition surprenante. Dans le deuxième chapitre de notre thèse nous avons proposé une nouvelle approche aux idées qui présente une explication de cet interprétation.

aussi bien que son développement étymologique en occident avec des références à l'arrière-plan socio-économique. Pour les Turques, l'idée de la civilisation n'était pas une idée platonicienne qui est au-delà du monde sensible ou n'était pas une idée kantienne qui n'est qu'un fil conducteur et qui ne correspond en rien au niveau de la réalité. Pour les Occidentaux l'idée de la civilisation n'était pas une chimère idéale non plus, c'était un fait *in concreto*, une situation déjà réalisée qu'il en était question parfois simplement de l'exporter.

Ces considérations bien évidemment ne peuvent pas servir d'arguments simplement pour invalider la position kantienne concernant l'idée de la civilisation. *Kant* a des raisons inhérentes dans sa philosophie à propos de son idéalisation de l'idée de la civilisation. Pourtant nos observations nous aident à comprendre la signification de la position kantienne et à la différencier vis-à-vis des autres approches alternatives. Dans les dernières sections de notre travail nous avons discuté en plus de détails ces alternatives philosophiques.

Nous voulons aussi attirer l'attention, à un autre aspect du traitement de *Kant* de l'idée de la civilisation. Tout le long de *l'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, *Kant* nous parle de la finalité de l'histoire dans un sens moral. Le règne de la loi qu'il nous propose au niveau national et international, est une situation idéale, mais qui est aussi une position morale avec la prétention à une universalité. En dernière analyse ceci est une position théologique car dans l'absence d'un dieu il est impossible pour la raison de doter du sens une telle position morale.

#### **4.2.9 - Huitième proposition, le plan caché de la nature**

« *On peut envisager l'histoire de l'espèce humaine en gros comme la réalisation d'un plan caché de la nature pour produire une constitution politique parfaite sur le plan intérieur, et, en fonction de ce but à atteindre, également parfaite sur le plan extérieur ; c'est le seul état de choses dans*

*lequel la nature peut développer complètement toutes les dispositions qu'elle a mises dans l'humanité. »*<sup>224</sup>

Cette proposition, comme on voit dans l'extrait que nous avons utilisé, va discuter le sens de l'histoire, un sens qui va de pair avec la finalité de l'histoire. *Kant* d'abord nous avertit que le peu de l'histoire que nous connaissons est insuffisant pour déduire avec certitude une future très éloignée. Mais comme les observations sur les planètes nous ont permis de découvrir le fondement général de la constitution systématique de l'édifice du monde, même si la partie de l'univers que nous avons pu prendre connaissance soit infime, nous pouvons obtenir une idée assez juste de l'histoire après un examen minutieux des faits limités. *Kant* continue, en observant que dans notre siècle la liberté des citoyens, est devenue un facteur de puissance des états. On ne peut pas y attaquer sans qu'un préjudice se fasse sentir dans tous les métiers et plus particulièrement dans celle du commerce. Du coup, on constate l'affaiblissement des relations extérieures de ce même état et si on empêche le citoyen de chercher librement son bien-être, on entrave le déploiement de l'activité générale. Selon *Kant* c'est pourquoi dans son siècle, on voit de moins en moins des restrictions pour les personnes. Même si les chefs d'états sont imbus de la soif égoïste de grandeur et de pouvoir, leurs intérêts bien compris, les poussent à reconnaître plus de liberté pour leurs sujets. Par le fait même de l'intégration économique et industrielle entre les états, le chef d'états sont devenus sensibles au bon équilibre des relations et même indépendamment de toute considération morale ou légale, ils s'érigent en arbitres dès qu'un conflit menace l'équilibre. Cette responsabilité que les états montrent les uns aux autres même si au fond leurs intérêts ne sont motivés que par pur égoïsme, prépare la voie pour une législation universelle interétatique. *Kant* conclut, en partant de ces constats que, les mêmes tendances donnent, « *l'espoir qu'un*

---

<sup>224</sup> Emmanuel Kant, 'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique', p. 83.

*état cosmopolitique universel arrivera un jour à s'établir* »<sup>225 226</sup>, dans lequel se développeront toutes les dispositions primitives de l'espèce humaine.

Nous devons bien comprendre que *Kant* utilise simplement le mot *espoir* pour nous dessiner le sens du cours de l'histoire. Déjà il faut noter que l'espoir n'est pas un jugement déterminant. Mais l'emploi du mot *espoir* est consciencieux pour *Kant*. Nous avons ce terme fréquemment utilisé dans les deuxième et troisième critiques. Partout *Kant*, emploie la phrase : « nature veut », mais il ajoute que l'homme espère seulement.

Ceci paraît très modeste mais pour *Kant* c'est inévitable. Chez *Kant*, il y a une importante distinction entre la structure du monde physique et organisation des êtres vivants. Pendant que dans le monde matériel notre entendement discursif reste une moyenne efficace de détecter des lois et des mécanismes, chez l'être vivant nous ne pouvons pas utiliser les mêmes schèmes explicatifs. Car l'être vivant fonctionne selon un principe d'organisation interne différente (i.e. non-mécanique). Puis que la totalité de cette organisation nous échappe, nous ne pouvons pas découvrir le détail de cette organisation car cette compréhension nécessiterait à son tour la connaissance de la totalité de cet être biologique. Selon *Kant*, nous n'avons pas l'espoir de combler, tous les vides de l'histoire de la nature vivante. *Kant* en tire un principe de prudence critique de cette situation. Les principes téléologiques ont seulement une fonction heuristique et régulatrice en vue de comprendre la nature vivante. Cette approche n'interdit pas la recherche des lois mécaniques pour le monde vivant, mais les supplémente. Dans ce cas, les principes téléologiques sont une guide utile, à condition de reconnaître les insuffisances et limites. Nous devons comprendre le sens et la modestie du mot *espoir* de *Kant* sous cette lumière.

---

<sup>225</sup> Fragment souligné par *Kant* lui-même de ce fait nous l'avons mis en caractères gras.

<sup>226</sup> Emmanuel Kant, 'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique', p. 86.

#### 4.2.10 - Neuvième proposition, la philosophie comme action morale

« Une tentative philosophique pour traiter l'histoire universelle en fonction du plan de la nature, qui vise à une unification politique dans l'espèce humaine, doit être envisagée comme possible et même comme avantageuse pour ce dessin de la nature. »<sup>227</sup>

*Kant* d'emblée veut répondre aux critiques possibles : Il peut être en apparence étrange de vouloir composer une histoire, après l'idée d'un chemin dont le monde devrait suivre. Selon *Kant* ceci paraît aboutir qu'à un roman. Pourtant il y a une utilité à raisonner ainsi, car sans visualiser un tel chemin, la totalité des actions humaines paraît être un agrégat. Pour y voir un système, l'idée d'une direction que les affaires du monde prennent, nous aide.

Si on observe l'histoire passée des peuples qui ont su transmettre par écrit leurs récits, on voit une tendance de progression naturelle, une perfection graduellement visible dans la formation des constitutions. *Kant* attire notre attention au fait que ce développement dépend de l'existence d'un peuple instruit qui a pu durer sans interruption depuis le commencement de l'histoire ancienne jusqu'à nos jours. Pour notre philosophe cette continuité est présente en *Europe* et vraisemblablement c'est *Europe* qui donnera un jour ces lois à tous les autres.

Pour *Kant*, non seulement cette idée de l'histoire nous offre un fil conducteur très utile pour faire un sens de l'histoire, mais aussi, la chose non moins importante, elle présente une perspective consolante :

« ... mais ce fil conducteur ouvrira encore (ce qu'on ne peut raisonnablement espérer sans présupposer un plan de la nature) une perspective consolante sur l'avenir ou l'espèce humaine nous sera représentée dans une ère très lointaine sous l'aspect qu'elle cherche à se revêtir... »<sup>228</sup>

---

<sup>227</sup> Ibid., p. 86.

<sup>228</sup> Ibid., p. 88.

Et finalement *Kant* nous avertit que ni son idée de fil conducteur concernant l'histoire du monde, ni cette perspective consolante qu'il nous propose, ne doit pas nous divertir d'une vraie recherche historique sur des faits empiriques.

Les dernières lignes de *l'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, nous rappellent qu'il s'agit aussi de penser aux futures générations, qui nous jugeront pour nos contributions concernant ce plan ultime de l'humanité. En suivant ce fil conducteur et seulement à ce prix, nous pouvons espérer de transmettre un souvenir glorieux à la postérité. Ceci constitue pour *Kant*, un troisième et dernier motif supplémentaire, pour tenter de réaliser une telle histoire philosophique. C'est avec ces vœux nobles que l'ouvrage se termine.

Résumons de nouveau ces trois motifs, en vue de les évaluer : 1- La possibilité d'adopter une analyse téléologique et voir un sens dans le chaos des faits humains. 2- Gagner une perspective consolante et ainsi se donner de l'espoir. 3- Assumer nos responsabilités pour des générations à venir. Œuvrer pour une meilleure future qui sera la leur.

Pour mieux comprendre ces trois motifs nous devons constater que *Kant* nous propose avant tout, une véritable philosophie d'action dans la neuvième proposition. Il ne s'agit pas seulement de découvrir un fil conducteur de l'histoire du monde, il s'agit aussi de prendre conscience d'un devoir et œuvrer pour sa réalisation. Dans ce sens *Kant*, avec un langage très bien dosé et suffisamment claire pour ceux qui veulent l'entendre, est en train d'offrir, une visée politique qui est aussi un devoir moral et rational.

La morale et la raison kantienne ont cet aspect universalisant en commun : Tous les préceptes moraux obéissent à l'impératif catégorique qui nous montre ce que doit être fait inconditionnellement et universellement et qui par ce fait est raisonnable par définition. Car chez *Kant* la raison, c'est avant tout une capacité d'unification, qui sera dans ce contexte, la source d'une loi universelle morale. Sans raison la moralité n'a aucun sens. La moralité à son tour, se décline en actions pratiques.

Pourtant ce beau tableau n'est pas exempt de certains problèmes. L'impératif catégorique nous impose une morale universelle qui sera applicable à toute l'humanité. Pourtant le contenu de cette morale n'est pas précis. C'est-à-dire, même si l'impératif catégorique nous impose une législation universelle, il ne nous enseigne pas quelle législation ça sera. De ce fait même, la république des démons que *Kant* nous parle et la république des anges que *Kant* désire, peuvent être, à part leurs caractères universels en commun, parfaitement morales, mais leurs législations peuvent être différentes.

Pour illustrer notre idée nous pouvons évoquer *Marquis de Sade*. *Sade*, aussi bien que *Kant*, veut une législation universelle. *Kant* et *Sade* sont des républicains convaincus par la force de cette volonté universalisant. Pourtant ce que fait ou désire *Sade*, n'est certainement pas moral pour *Kant*. Certains auteurs autres que nous-même, comme *Horkheimer*, *Adorno*<sup>229</sup> ou *Lacan*<sup>230</sup> ont remarqué ce parallélisme. Récemment *Zizek* est revenu sur ce thème. Discuter les détails est en dehors de nos limites de travail. Nous nous contenterons de citer *Zizek* seulement en bas de page.<sup>231</sup>

Même si dans la philosophie pratique de *Kant* nous trouvons certaines limites et inconsistances, même si ou moins comme on voit dans l'exemple de *Sade* qu'il y a au moins une possibilité d'en dériver des absurdités, il existe

---

<sup>229</sup> Max Horkheimer, Theodor Wiesengrund, Adorno ve Éliane Kaufholz-Messmer, **La dialectique de la raison: fragments philosophiques** [Paris]: Gallimard, 1989.

<sup>230</sup> Jacques Lacan, **Écrits**, Paris: Éditions du Seuil, 1966.

<sup>231</sup> « ... ce n'est pas une sexualité bestiale, passionnée, brute et crue, en somme satisfaisante, que nous obtenons, mais au contraire une activité intellectualisée, complètement enrégimentée, comparable à une compétition sportive bien planifiée. Le héros sadien n'est pas une brute épaisse, mais un pauvre intellectuel falot, bien plus étranger au véritable plaisir de la chair que ne l'est l'amant inhibé et prude : un homme de raison enchaîné à l'amor intellectualis diaboli – ce qui lui donne du plaisir, ce n'est pas la sexualité en tant que telle, mais l'activité consistant à déborder la civilisation rationnelle par ses propres moyens, c'est-à-dire en pensant (et en pratiquant) jusqu'au bout les conséquences de sa logique. » Slavoj Zizek, 'Kant avec (ou contre) Sade?', *Savoirs et clinique*, no4 (2004), 89–101 (pp. 90–91).



une vérité indéniable. *Kant* en tant qu'un philosophe est sensible aux problèmes de l'humanité et il nous propose une morale véritable avec une vision du bien universel. Dans ce sens sa philosophie met en relief les grands problèmes de l'humanité et nous exhorte de trouver des solutions. De ce fait, la philosophie de *Kant*, bien comprise, invite à l'action.

Même si nous avons observé des lacunes dans le traitement de l'idée de la civilisation kantienne et souligné certains aspects problématiques, nous acceptons avec *Kant* que poursuivre une idée de la civilisation ou tout simplement avoir des idées universelles, est vital pour notre espèce humaine.

*Kant* ne précise pas explicitement que les idées sont de facture humaine, pourtant les idées étant des concepts, elles sont des produits de la raison et en mettant l'accent sur ce fait, nous ne pensons pas être en contradiction avec son système.

A partir de notre observation de cette possibilité chez *Kant* nous pouvons avancer que l'homme peut produire plusieurs idées de la civilisation. L'idée de la civilisation spécifique à *Kant*, n'est que l'une d'elles.

Rappelons-nous deux de trois motifs concernant l'utilité d'une idée de l'histoire du monde de *Kant* : 1- La possibilité d'adopter une analyse téléologique et voir un sens dans le chaos des faits humains. 2- Gagner une perspective consolante et ainsi se donner de l'espoir. Il est parfaitement possible de satisfaire à ces fins par des idées différentes à propos de la civilisation ou à propos de l'idée d'une histoire du monde.

Ni les fils conducteurs ni la vision et ni les fins que l'homme se donne à soi-même ne sont uniques. Refuser cette multiplicité, serait une autre façon de nier à l'homme la liberté morale.

#### **4.2.11 - La civilisation, en tant qu'une idée de la raison, chose inconnaissable**

Pour terminer notre discussion de *L'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* nous faisons les constats suivants :

Premièrement, l'idée de la *civilisation* que nous rencontrons dans ce texte est une idée de la raison selon *Kant*. La *civilisation* en tant qu'un concept, correspond bien à la définition spéciale des idées de la raison que *Kant* donne dans son système. La *civilisation* n'est qu'un concept transcendant (i.e. ni transcendantale et ni immanent) qui joue un rôle de fil conducteur sans avoir une représentation sensible. C'est une fin de l'humanité à laquelle on se rapproche sans pouvoir jamais atteindre ce but.

Deuxièmement, la *civilisation* en tant qu'une idée de la raison est un inconnaissable. Lisons de la main de *Kant* pour quoi une idée de la raison n'est pas connaissable :

« Les idées dans leur signification la plus générale, sont des représentations rapportées à un objet selon un certain principe (subjectif ou objectif), dans la mesure où **elles ne peuvent cependant jamais devenir une connaissance de celui-ci.**<sup>232</sup> Elles sont rapportées soit à une intuition, selon un principe simplement subjectif de l'accord des pouvoirs de connaissance entre eux (de l'imagination et de l'entendement) - elles s'appellent alors esthétiques -, soit à un concept selon un principe objectif, mais sans pouvoir donner lieu à une connaissance de l'objet - et elles s'appellent alors idées de la raison, ... »<sup>233</sup>

Cette qualité de la civilisation - de ne pas pouvoir être une connaissance - sera l'un des principaux motifs de notre critique. Car de ce fait la civilisation perd son statut de modèle universel. Il nous paraît très difficile de comprendre à partir de ce constat, comment ce concept, peut jouer un rôle conducteur, sans être lui-même connaissable. Les difficultés d'expliquer cette relation, ne sont pas moindres que des difficultés dont le jeune *Socrate* rencontre dans le dialogue de *Parménide*, pour expliquer les caractéristiques de la participation (*μέθεξις*).<sup>234</sup>

---

<sup>232</sup> Nous soulignons ce passage.

<sup>233</sup> Emmanuel Kant, **Critique de la faculté de juger**, p. 330.

<sup>234</sup> Les modalités de cette relation nous sont obscures. Notre point est seulement limité au fait que le fil conducteur (l'idée de la raison de la civilisation) puisse agir sans être connaissable.

Troisièmement, la *civilisation* a été utilisée par *Kant* dans *l'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* comme une simple idée de la raison et non comme une idée esthétique. Car visiblement la civilisation de *Kant* ne se rapporte pas à une intuition et de ce fait ne peut pas être qualifiée de l'idée esthétique.

Ce point a également d'importance car nous allons suggérer qu'en effet la civilisation peut être aussi considérée comme une idée esthétique. Ceci est possible dans le sens où on peut associer l'intuition d'une ville et ses bâtiments monumentaux à l'idée de la civilisation. Notre proposition à partir de ce moment-là, sort du cadre de la pensée kantienne, sans être nécessairement en contradiction avec elle.<sup>235</sup>

Et quatrièmement la finalité de l'idée de la civilisation comprise comme un principe téléologique, ne garantit pas de lui-même la connaissance de la direction spécifique de ce principe. S'il faut donner un exemple on peut évoquer la théologie chrétienne qui est par son essence millénariste. Par le millénarisme nous entendons la vision chrétienne de l'histoire qui se concrétise dans une attente de l'apocalypse pessimiste. À cet égard l'optimisme avéré de *Kant* paraît peu chrétien et son espoir pour la réalisation d'une civilisation parfaite paraît seulement fondé sur des espoirs. À notre avis, les observations partielles et conditionnées en eux-mêmes, ne peuvent pas permettre une telle déduction concernant la direction finale inconditionnée de toute l'histoire.

Bien entendu l'interprétation positive de ce principe téléologique, selon *Kant*, à l'avantage de permettre une perspective consolante et de surcroît nous pousse à assumer nos responsabilités pour des générations futures. Cette dernière considération, n'est pourtant pas un argument philosophique. Il n'est pas nécessaire d'être philosophe pour être d'accord que les espoirs consolent.

---

<sup>235</sup> Dans les sections suivant nous allons discuter l'aspect esthétique des idées. Pourtant comme nous venons déjà préciser, ces considérations ne dépendent plus de la pensée de *Kant* et ne doivent pas être lues comme une reprise d'une partie de son système.

### 4.3 - De l'idéalité théologique

#### 4.3.1 - De la morale vers la théologie

La fin morale que Kant nous assigne n'étant pas réalisable dans ce monde par le fait même de son idéalité, elle doit s'élever, à une position théologique. Conclusion d'ailleurs qui n'est pas en contradiction avec la philosophie de *Kant* puis que notre philosophe ne dissocie pas *le Dieu* de la morale :

« *Cela étant, par une analogie avec un entendement, je peux, et même je dois, sans doute en me plaçant d'un autre point de vue, penser même à un être suprasensible, sans cependant vouloir par là le connaître au plan théorique ; car si cette détermination de sa causalité concerne dans le monde un effet qui contient une intention moralement nécessaire, mais impossible à réaliser dans les êtres sensibles, alors une connaissance de Dieu et de son existence (théologie) est possible à travers des propriétés et des déterminations de sa causalité qui ne sont pensées en lui que par analogie - ce qui, du point de vue de (en tant que moral), possède toute la réalité requise. Ainsi une théologie éthique est-elle sans doute possible ; car la morale peut certes subsister, avec la règle qui est la sienne, sans théologie, mais non pas avec l'intention finale que précisément cette règle lui impose, sauf à laisser à cet égard la raison démunie.* »<sup>236</sup>

Dans la lumière de notre lecture de ces lignes terminales de la *Critique de la faculté de juger*, nous pouvons avancer l'idée que la civilisation de *Kant* est une culmination de la finalité de la morale humaine, et par ce fait, elle est une notion théologique par excellence. Cette notion n'est théologique que dans les limites que *Kant* impose à la théologie. Ces limites signifient une stricte séparation de la raison pratique, du monde causale et de la raison théorique. Cette situation, même si ce n'est pas l'intention de *Kant*, confrère un statut de séparation absolu à l'idée de la civilisation, vis-à-vis du monde réel. Dans ce sens attachement à une idée de la civilisation devient une matière de la foi et de l'espoir.

---

<sup>236</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, p. 486.

### 4.3.2 - Théologique politique

Quel effet cette position peut avoir sur le cours des affaires humaines ? À propos de cette question, nous proposons de considérer les thèses de *Karl Schmitt* qui est avant tout un néokantien. Dans ses livres, *Théologie Politique* et *la Théorie de Partisan* nous trouvons une analyse pertinente concernant la question que nous nous posons.

Selon *Schmitt* quand les antagonismes politiques deviennent des antagonismes moraux, le mécanisme de cette relation rend l'ennemie inhumaine. Dans des pareilles circonstances, l'ennemi devient un adversaire moral et la guerre devient par suite, totale. La logique de conflit perd l'essentielle de ses particularités économiques et politiques et elle devient, une logique de cause juste (*causa justis*). En d'autres mots, la guerre devient tellurique. En l'absence d'un ennemi moralement légitime, (d'une disparition d'une ennemie noble (*justis hostis*)) la guerre se totalise et sort des limites de toute législation possible. Car l'ennemi vu sous cet angle est accusé d'opérer déjà en dehors d'une législation reconnue et juste. Nous voyons cette situation in situ, particulièrement dans notre siècle. Les ennemis absolus du système mondial sont définis comme les ennemies morales et même si cette réalité n'est pas ouvertement prononcée, ils sont par extension, aussi les ennemies de la religion.

Ceci est un triste état des affaires du monde mais bien réel. Nous devons ajouter que cette approche nous permet également de relire sous une nouvelle lumière les récents travaux comme *le Choc des Civilisations* de *Samuel Huntington*.

### 4.3.3 - Civilisation sur fond de la religion

*Huntington*, fais coïncider les aires des civilisations qu'il dessine, à peu près avec les aires des religions. Sa thèse est le suivant : dans notre siècle les conflits seront plus probables aux endroits où les failles de fractures des civilisations se croisent. Il théorise aussi que les alliances des divers camps du conflit vont se dessiner selon les appartenances aux civilisations. L'un des arguments qui soutiennent cette conclusion de *Huntington* est la facilité de

communication à l'intérieur même d'une civilisation. Les membres d'une civilisation ont plus de convenance et agrément à faire le commerce ou des alliances entre eux. Cette logique de communication versus manque de communication aide à *Huntington* de formuler ses diagnostics concernant les possibles futures guerres. Il déclare que l'absence de valeurs communes, rend la négociation quasi impossible et prépare le terrain pour la guerre. Nous devons souligner que *Huntington* n'est pas pour la guerre, au contraire il s'érige comme un ardent défenseur de la paix. De ce fait, en assumant une stance, pour la paix ou pour le dialogue des civilisations, on ne peut pas vraiment invalider ses thèses. Le fait même de créer des organismes, en charge de développer le dialogue entre les civilisations, implicitement donne raison à l'analyse de *Huntington*. Car s'il n'y avait pas un problème initial important, pourquoi nous voudrions travailler avec tant d'énergie pour plus de dialogue entre les civilisations ? *Huntington* lui-même soutient ce genre d'initiatives.

Pour terminer notre analyse de Huntington nous devons préciser que les idées de cet auteur, présentent un autre exemple de passage du domaine moral au domaine religieux et *vice versa*. Une fois ce cadre est assumé, la nature du vécu religieux des civilisations devient un facteur important pour analyser leurs futurs conflits ou collaborations. Si une religion et son domaine de civilisation, ont une école d'interprétation philosophique, qui favorise une stricte séparation au niveau de l'être divine et le monde, il serait plus difficile pour cette civilisation d'opérer dans un cadre des valeurs communes avec une autre civilisation. Le *corpus* moral de cette civilisation serait au-delà, immuable et universel et uniquement accessible aux fidèles à l'intérieur de sa propre religion. Dans cette situation, nos analyses prévoient l'existence d'une barrière bloquant la communication avec d'autres cultures. Cette barrière est transparente et invisible pour les croyants, elle est difficile à contourner.

#### **4.3.4 - Sécularisation et la religion**

On peut imaginer une éventuelle objection, à notre lecture de la situation. En prenant compte de la forte sécularisation de la société occidentale, est-il possible de situer l'analyse toujours à un niveau théologique, et en déduire

aussi facilement des conséquences politiques ? En bref, la sécularisation ne serait-elle pas une solution en soi, pour l'issue que nous discutons ?

Nous croyons que non pour plusieurs raisons. Premièrement nous sommes entièrement d'accords avec l'analyse de *Schmitt* dans l'extrait suivant :

*« Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'Etat sont des concepts théologiques sécularisés. Et c'est vrai non seulement de leur développement historique, parce qu'ils ont été transférés de la théologie à la théorie de l'Etat - du fait, par exemple, que le Dieu tout-puissant est devenu le législateur omnipotent -, mais aussi de leur structure systématique, dont la connaissance est nécessaire pour une analyse sociologique de ces concepts. La situation exceptionnelle a pour la jurisprudence la même signification que le miracle pour la théologie. C'est seulement en prenant conscience de cette position analogue qu'on peut percevoir l'évolution qu'ont connue les idées concernant la philosophie de l'Etat au cours des derniers siècles. Car l'idée de l'Etat de droit moderne s'impose avec le déisme, avec une théologie et une métaphysique qui rejettent le miracle hors du monde et récusent la rupture des lois de la nature, rupture contenue dans la notion de miracle et impliquant une exception due à une intervention directe du souverain dans l'ordre juridique existant. Le rationalisme d'Aufklärung condamna l'exception sous toutes ses formes. La conviction théiste des auteurs conservateurs de la contre-révolution put dès lors tenter d'appuyer idéologiquement la souveraineté personnelle du monarque avec des analogies tirées d'une théologie théiste. »*

237

Schmitt est un auteur incontournable pour une discussion sur la sécularisation car c'est lui qui a pour la première fois utilisé le mot *sécularisation* en 1922 dans le même livre. Bien entendu d'autres auteurs prestigieux, comme *Max Weber* et *Marcel Gauchet* ont aussi traité le sujet. Pour *Weber* le *Calvinisme* chassait la magie de ce monde et augmentait la tension entre un dieu lointain et l'homme de ce monde. Le salut n'était plus

---

<sup>237</sup> Carl Schmitt, **Théologie politique: 1922, 1969**, p. 46.

négociable. Il s'agit du credo luthérien, *seulement la foi, (sola fide)*. Le protestant ou le calviniste n'avait aucune garantie de salvation, il ignorait totalement s'il serait élu ou pas et pouvait simplement espérer en adoptant une vie conforme à la loi et obéissant à un code moral érigé en un système, indépendant de tout intérêt personnel. Tout cela ressemble de près à ce que *Kant* nous enseigne et contribue aux parallélismes que nous mettons en avant entre la théorie des idées kantienne et une théologie de séparation.

De son côté *Marcel Gauchet*, dans son *Désenchantement du Monde*, propose une idée analogue. Selon *Gauchet* la sécularisation en *Europe* est en effet, un long détachement du politique de la religion. La plupart des institutions séculaires telle la santé publique, les écoles ou la juridiction sont des fonctions retenues auparavant par la religion mais qui se trouvent actuellement en dehors de la religion grâce à la spécialisation grandissante de la société capitaliste. Nous pensons que le tableau dessiné par *Gauchet* n'exclue pas notre interprétation et même peut être un élément en notre faveur. Car toutes ces institutions aujourd'hui hors du contrôle de l'église, peuvent toujours garder les maladies originaires sans contredire leur nature séculaire. Par exemple le positivisme dans la philosophie du droit séculaire, pense la jurisprudence comme un système formel indépendamment des normes éthiques en vigueur. De nouveau dans cet exemple nous assistons à un fait de séparation entre l'idéalité et la factualité. Paradoxalement, les développements des sociétés séculaires, pousse la religion à des positions plus intransigeantes. Nous pouvons proposer une thèse complémentaire à *Marcel Gauchet* mais qui va à l'encontre de ses attentes. Quand la religion perd ses fonctions, c'est aussi la société qui perd les moyens d'intervention dans la pratique religieuse. C'est exactement le même phénomène vu d'un angle opposé. La dépolitisation de la religion que *Gauchet* aurait regardée d'un œil sympathique, place la pratique de la religion en dehors du contrôle politique. Vu de cet angle l'effet réel peut être aussi bien l'inverse de l'effet souhaité. Dans ce dernier cas, un fond religieux cette fois inexprimé, diffus et *de facto* invisible pour les hommes, continuera de déterminer le comportement des acteurs politiques. Cette thèse, nous semble particulièrement intéressante pour analyser la résistance rencontrée dans l'occident, pour l'entrée de la Turquie en Union



Européenne. Par cette approche même, nous serons peut-être à mieux de comprendre les résistances souterraines concernant la candidature de notre pays. L'aspect apparent de ce problème n'est pas essentiel et l'essentiel de ce problème n'est pas apparent.

#### 4.3.5 – Réenchantement du monde

Nous pensons que le *principe* transcendantal d'un système n'appartient pas au propre du système, mais reste comme une entité étrangère. Toute la stratégie de révision que nous proposons consiste à l'enlever le caractère transcendantal au *principe* et de l'intégrer de nouveau à l'intérieur du système. En d'autres mots, nous soumettons à la réflexion, l'idée de réinterpréter le *principe* fondateur, comme un principe immanent au système. Il s'agit de nouveau de regagner un accès au principe, et si on peut se permettre une métaphore, de réenchanter le monde.

Si on revient à notre idée initiale concernant les sources de ce problème, nous pouvons proposer la thèse suivante : La raison de cette radicalisation qu'on peut observer dans des camps ennemis contemporains, se trouve elle-même dans une partie prise philosophique que nous allons appeler une théologie de séparation. Nous trouvons cette tendance dans plusieurs religions mais la théologie de séparation caractérise essentiellement la religion chrétienne. Pourtant cette séparation n'a rien de religieux en soi et s'avère être le fruit d'une tradition philosophique.

C'est un antique problème qui a été légué à l'humanité par le vieux *Parménide* et l'impasse parménidéen reste toujours d'une actualité éclatante. On peut même lire l'histoire de la philosophie comme une histoire de tentatives ou des recherches en vue de dépasser cette dichotomie. On peut aussi appeler cette question comme une question d'immanence versus transcendance. Notre analyse et les solutions que nous proposons nous rangent plutôt dans le camp de l'immanence. Nous proposons de voir les idées d'une autre façon en les transformant sous une approche que nous avons discutée dans nos analyses concernant la cage d'oiseau de *Platon*. La révision que nous avons proposée est indemne aux paradoxes de *Parménide*.

#### 4.4 - Proposition d'une théorie des idées

Dans la première partie de notre thèse nous avons élaboré sur certains aspects de la théorie des idées platonicienne. Ceci était nécessaire en vue d'analyser les textes proprement kantien car nous pensons que *Kant* dans son approche, a des importantes affinités avec la position de *Platon*. Pour les deux philosophes les idées n'appartiennent pas au monde des choses sensibles, mais ils ont une influence *comme un fil conducteur* ou comme « paradigme » sur les choses du monde sensible. Ces deux approches à notre avis, malgré un vocabulaire technique différent, ne sont que différentes façons d'affirmer la même vérité. Il nous est apparu également que l'explication des mécanismes de l'influence des idées concernant les choses sensibles restait pour les deux philosophes très problématiques. En d'autres termes, cette influence peut être décrite comme *le rapport de l'infini avec le fini* et concerne également les partis pris théologiques. Par ailleurs il était important de commencer notre recherche en prenant en compte des origines de ce terme philosophique de *l'idée*, car nous croyons qu'une erreur d'appréciation s'est propagée dans la pensée philosophique occidentale et certaine de nos crises politiques et philosophiques contemporaines sont liées à cette situation.

L'étude du fonctionnement de l'idée, comme un instrument philosophique, était aussi intéressante car notre travail se nomme en abrégé *une nouvelle proposition d'une idée de la civilisation*. Pour une meilleure compréhension des grands thèmes de la politique, des sciences sociales en général et finalement de notre concept de la « civilisation », les façons dont notre pensée opère comptent. Car les modalités d'application d'une pensée et ces principes régulateurs font partie de ces grandes questions et les changent par intérieure. Pour résoudre certains dilemmes et impasses que notre culture fait face y compris sa crise identitaire, il pourrait être utile de proposer des améliorations précisément sur ces principes.

L'un des grands problèmes que *Kant* rencontre concernant les idées est le suivant : Les idées pour ainsi dire étant des horizons ou de fils conducteurs, se comportent comme des principes heuristiques inconditionnés. Évidemment le reste est conditionné, réside dans le domaine du sensible et dans cela que

nous rencontrons le changement ou le progrès. Les idées comme des phares lointains éclairent et attirent vers eux l'homme agissant dans le domaine du sensible. Dans cette configuration le grand problème est qu'une idée n'est pas sujette au changement ou à l'amélioration. L'une des raisons principales de cette difficulté est le statut non connaissable des idées. Les idées ne sont pas connaissables dans le système kantien car elles ne sont pas basées sur les intuitions et chez *Kant* on peut bâtir la connaissance qu'à partir des intuitions. Il est notoirement difficile de manipuler une idée si cette idée est posée par définition comme un concept non connaissable et inconditionné.

Pourtant en politique ou dans le domaine de la civilisation nous pouvons profiter d'une autre théorie des idées qui permet précisément cette manipulation ou cette amélioration des idées elles-mêmes. Car avec les idées ainsi conçues et figées dans l'infinité, nous avons souvent des grandes difficultés face aux scléroses culturelles ou des impasses intellectuelles, qui à leur tour, nous invalident jusqu'à même dans nos vies quotidiennes.

#### **4.4.1 - Une possible réponse à l'impasse parménidéen**

Comme nous avons déjà suggéré dans la première partie de notre thèse, lors de nos passages concernant *Théétète* et *Parménide* et dans nos évaluations de l'impasse de type de troisième homme, il y apparaît une solution possible.

Pour éviter les paradoxes de type de troisième homme qui sont à notre avis au cœur de la difficulté que la théorie des idées rencontre<sup>238</sup>, nous proposons d'abandonner la théorie mimétique ou paradigmatique des idées. En d'autres termes nous éviterons de penser que les idées ressemblent aux choses sensibles, sans être eux-mêmes sensibles. *Kant* déjà fait un pas dans ce sens en dissociant les intuitions et les idées. Mais le caractère des idées définis comme des principes téléologiques, non sensibles recrée le même mimétisme en amont.

---

<sup>238</sup> Rappelons-nous encore une fois que dans le dialogue de *Parménide* de *Platon* le plus part des critiques du vieux *Parménide* font extensive usage du troisième homme dans la structure de l'argumentation.

Notre approche nous interdit d'interpréter les idées comme des instruments téléologiques. Car ce qui dit une fin dit aussi que cette fin caractérise et dote ses objets de ses propres particularités. À notre avis une philosophie de *τέλος* à cet égard n'est pas très loin d'une théorie de ressemblance et partage les mêmes impasses structurales, notamment la difficulté d'expliquer la coprésence de ces particularités dans le but téléologique et dans les choses sensibles qui sont censées d'approcher à ce but. Ce qui veut dire que les propriétés des termes de cette relation sont à la fois en eux-mêmes et en même temps elles sont ailleurs en d'autres choses. On peut aisément voir que c'est une résurrection du problème de participation. (Le blanc peut-il résider dans l'idée de blancheur et dans les choses blanches en même temps ?) C'est une impossibilité logique que nous nommons par ailleurs, une contradiction. Bien sûr adopter des logiques non contradictoires serait une solution de surface à ce problème mais nous croyons, qu'elle serait infructueuse en fin de compte. Car les logiques non contradictoires par leur nature même, relâchent la rigueur épistémique. Des objets peuvent être à la fois eux-mêmes et en même temps ne pas l'être. En termes techniques on peut assigner plusieurs valeurs de vérités même opposées à une seule variable sous une même interprétation. Cette conséquence ressemble à une victoire de *Pyrrhus*,<sup>239</sup> le résultat étant encore exactement la résurgence de notre problème, que nous voulions résoudre au départ.

#### 4.4.2 - *Paraclet*<sup>240</sup>, la colombe, comme métaphore d'une solution

Où trouver la solution ? Nous avons aperçu une première possibilité pendant notre discussion de la métaphore de cage d'oiseaux qu'on rencontre

---

<sup>239</sup> On dit une victoire à la *Pyrrhus* quand la bataille gagnée a un cout insupportable pour le vainqueur. Il s'agit du roi *Pyrrhus Ier d'Épire*, qui lors de sa victoire sur l'armée romaine à la bataille d'*Héraclée* en 280 av. J.-C. et à celle d'*Ausculum* en 279 av. J.-C. a perdu presque la totalité de ses forces.

<sup>240</sup> *Paraclet*, (*παράκλητος*), étymologiquement veut dire celui qui console ou celui qui intercède ou encore l'avocat. Dans la tradition chrétienne *Παράκλητος* est souvent identifié à Saint-Esprit, la troisième personne de la trinité et elle est représentée en forme de colombe. Dans la tradition musulmane on interprète ce terme comme une détérioration du terme *περικλυτός* lors des transcriptions des évangiles. '*περικλυτός*' à son tour signifie le glorieux

dans le dialogue de *Théétète* de *Platon*. *Platon* avec cet exemple essayait d'expliquer comment surviennent les erreurs de jugement. Car pour notre philosophe grec si on ne définit pas correctement l'erreur on ne peut pas avoir une compréhension adéquate de la vérité.

Nous voulons brièvement rappeler le problème. Les oiseaux représentent des connaissances préalablement acquises. Elles sont enfermées dans une cage qui représente à son tour le mémoire de l'âme. Quand on rencontre de nouveau des choses sensibles à juger, nous attrapons un oiseau de la cage, c'est-à-dire le mémoire de la même chose sensible que nous avons enregistré dans un temps antérieur, et nous comparons le mémoire (oiseau) et la chose actuelle, pour décider notre jugement. Selon *Platon* l'erreur survient quand on attrape par inadvertance un mauvais oiseau qui ne convient pas à la comparaison. Évidemment le paradoxe du troisième homme survient aussi tôt car il nous faut une science pour attraper le bon oiseau. Selon les particularités de notre métaphore la science requise ne peut pas être autre chose qu'un autre oiseau. Comment le rattraper correctement dans ce cas ?

Nous devons aussi préciser que la relation de la connaissance et les objets qui tombent sous cette connaissance, exemplifient assez correctement les difficultés de la relation des idées et les choses qui tombent sous l'étendue de ces idées. De là vient l'utilité de cette métaphore pour notre discussion.

#### **4.4.3 - Changement de paradigme : la cage, en tant que connaissance même**

Nous proposons de changer la métaphore en une autre métaphore pour éviter l'impasse du troisième homme. Dans cette nouvelle version, la cage elle-même devient le registre des connaissances. Autrement dit, la cage elle-même représente cette fois la connaissance retenue. Comme les oiseaux sont des tailles différentes, chaque taille aura sa propre cage. Les oiseaux de taille similaires partageront la même cage. La cage servira d'étalon pour le jugement

---

ou le béni qui correspond exactement au sens des mots arabes *Mohammed* et *Ahmed*. Les Musulmans croient que l'arrivée de *Mohammed* était donc annoncée par les évangiles sous cette forme.

car quand une chose sensible est présentée actuellement, il suffirait de le faire entrer dans une cage appropriée. Si on trouve une cage convenable pour cet oiseau, on le déclare de la même espèce que les autres habitants de cette cage.

Entre les deux métaphores la différence est de taille. Déjà dans la version de Platon la *connaissance* est *un oiseau* toujours plus loin, donc la connaissance n'est pas captée effectivement par la métaphore. Dans le nôtre, nous possédons réellement les cages donc nous avons *une connaissance* performante au prix de certaines approximations. Par exemple notre mécanisme épistémologique ne nous permet pas de bien discerner entre les oiseaux de taille similaires. Ce cas est convenable pour expliquer la possibilité d'erreur. Nous comprenons aussi mieux, la nature de cette erreur. Si on a que très peu de cages de tailles différentes, la probabilité de l'erreur se trouverait augmentée, car il serait plus facile de mélanger les oiseaux dans ces cages. Nous avons également une vision pour améliorer la performance de notre machine épistémique. Si nous nous ajoutons plusieurs cages additionnelles qui conviendraient mieux à un éventail de tailles données, on pourrait mieux séparer les oiseaux. Ceci est équivalent d'augmenter la résolution de notre capture. En fin de compte notre machine produirait plus des résultats positifs avec un meilleur outillage. Ainsi notre version de la métaphore propose même une direction pédagogique. Elle offre une direction à prendre pour mieux discerner la vérité. Cependant Platon est désespéré et abandonne sa recherche.

#### **4.4.4 - L'application dès ces résultats à la théorie des idées**

Si on regarde de près la discussion d'en haut, que nous l'avouons un peu sèche, une autre conséquence importante se dégage. La cage est de même stature ontologique que l'oiseau. Tous les deux sont des objets sensibles et réels, malgré le fait que notre pensée utilise ce mécanisme. Notre cage ressemble aux *conceptus ratiocinati* kantienne<sup>s</sup>,<sup>241</sup> (concepts rigoureusement conclus), pendant que nous avons besoin que des cages rigoureusement construites. Similairement à *Kant* nous jugeons l'utilité de nos cages (nos idées) par l'expérience c'est-à-dire par leur performance et application.

---

<sup>241</sup> Emmanuel Kant, 'Critique de la raison pure', A311 B368.

Évidemment le fait que nos idées sont devenues en partie des entités sensibles est une grande modification de la philosophie kantienne que nous jugeons pourtant nécessaire. En une deuxième considération, cette modification peut être minimisée tout en gardant certains avantages venant de la nature sensible de nos idées (nos cages). Même si notre analogie retient la cage matérielle, ici l'homme joue l'arbitre. Une cage vide laissée à part ne pourrait pas être équivalente d'une idée. Elle n'est l'idée que dans une utilisation de sélection pour les oiseaux. Donc l'exact fonctionnement ne s'obtient que si on ajoute l'homme à l'équation et son usage avisé à notre concept de la cage.

Dans ce sens et seulement de cette façon qu'une cage donnée peut étiqueter une espèce d'oiseau. Nous avons consciemment évité de dire que la cage *représenterait* l'oiseau car notre machine épistémologique n'est pas mimétique. (La cage n'est en aucune façon l'archétype de l'oiseau. En notre système, nous n'avons pas des originaux mais plusieurs oiseaux capables d'être logés dans la même cage, la cage ici définissant simplement *l'espèce* avec les possibilités d'erreurs que nous avons déjà prise en compte). Dans ce sens seulement nous pourrions dire d'une façon similaire à *Kant* que la cage ne représente rien dans l'expérience (autre qu'elle-même) ou ne correspond pas à un objet d'expérience. Cette limitation n'empêche pas notre cage d'être un objet en métal et elle peut devenir en tant que telle séparément de son utilisation un objet d'expérience. La cage n'est pas un objet d'expérience par sa fonction car elle est utilisée comme un étalon pour classer l'expérience donc elle fonctionne comme une condition.

Par ailleurs, nous avons pu éviter les paradoxes de troisième homme dans notre mécanisme épistémologique. Nous avons placé la cage et les oiseaux dans le même niveau ontologique qui nous sert à éviter encore certains problèmes. Par exemple la difficulté concernant les relations des idées avec les choses sensibles n'est plus une issue. Pour nous il suffit de faire entrer les oiseaux dans les cages et l'opération se conclut dans une simplicité physique. Plusieurs oiseaux peuvent se trouver dans une cage sans que le vieux *Parménide* puisse nous accuser avec des paradoxes de *μέθεξις*.

En d'autres termes nous plaçons la référant (la cage) et le référé (l'oiseau) au même niveau ontologique et ainsi nous pouvons définir les relations de référence avec précision car les deux termes de la référence restent accessibles.

Peut-être il serait opportun de chercher une analogie avec le dialogue *Menon* de *Platon* puisque *Kant* le cite dans sa dialectique transcendantale à propos des concepts de la raison pure - i.e. des idées de la raison pure.<sup>242</sup> Dans notre emploi, la cage est aussi une arène, dans laquelle on juge la vertu et l'excellence (*ἀρετή*). C'est un *lieu* où la valeur des objets se décide. La cage est également un lieu dans laquelle notre expérience prend métaphoriquement place. Car l'arène, et similairement la cage de notre exemple, classe les objets qui tombent sous leur législation. Ce sont des mécanismes épistémologiques opérant comme des machines à trier.

#### **4.4.5 - L'idée en tant que *substance location* et l'idée de la civilisation**

Maintenant nous sommes en mesure d'avancer encore dans l'application de notre hypothèse concernant *la cage épistémique*. Désormais nous allons l'utiliser sous la forme plus succincte, comme *le lieu*. Notre méthode reste assez similaire à celui de *Kant*. La valeur de notre approche sera décidable surtout par la richesse explicative et la simplicité d'application. Si on identifie les idées aux lieux, la question pertinente devient tout simplement : « Quelle sorte de lieu aura la civilisation à son service et comment ce lieu fonctionnera pour donner à l'idée de la civilisation toute sa force et son éclat ? »<sup>243</sup>

Nous pouvons répondre à la première de ces questions assez rapidement. Le lieu requis pour l'idée de la civilisation sera la ville. Donc une ville ou une cité sera notre *locus*. La civilisation étant étymologiquement dérivée de la cité, nous obtenons la même relation avec plus de force dans le mot *medeniyet* en Ottoman. Car non seulement *Médine* est une ville, elle est la ville privilégiée de l'*Islam*. Dans ce dernier aspect nous trouvons le sens de la première

---

<sup>242</sup> Ibid., A313 B370.

<sup>243</sup> C'est nous qui posons cette question.



utilisation du mot de la civilisation par *Victor de Riqueti, Marquis de Mirabeau* en 1756 :

« À bon droit les Ministres de la Religion ont-ils le premier rang dans une société bien ordonnée. La religion est sans contredit le premier et le plus utile frein de l'humanité ; c'est le premier ressort de la civilisation ; elle nous prêche et nous rappelle sans cesse la confraternité, elle adoucit notre cœur, etc. »<sup>244</sup>

La ville donc se revêtit la forme visible de la civilisation, elle devient son lieu, elle devient son instrument et elle régule l'histoire d'un peuple à travers ces édifices, ses artères, ses monuments, ses institutions, et ses structures politiques. Ici quand nous disons que la civilisation devient la ville et un lieu, nous voulons dire qu'elle la devient en tant que la personnification d'une idée. Seulement dans ce sens il faut comprendre notre mise en équivalence de la forme d'une idée de la civilisation et la masse réelle d'une ville. Dans notre approche un concept ou une idée peut être une substance et une chose.

Maintenant pour mieux comprendre la nouvelle direction que nous proposons de donner à la vieille théorie des idées, nous proposons de considérer une autre expérience virtuelle. Imaginons que dans une autre planète lointaine vit une race intelligente, presque en tout point ressemblant à nous. Cette race a une seule différence notable : Elle ne peut pas produire des sons, ni entendre des bruits. Les habitants de cette planète ont néanmoins développé un langage uniquement visuel mais très riche. Si on leur demande de nous décrire par exemple un aigle, (nous imaginons aussi qu'un aigle n'est pas actuellement présent) ils nous montrent une cage appropriée pour des aigles. La cage, ainsi devient leur concept, plus précisément un mot dans leur langage, pour désigner l'aigle.

---

<sup>244</sup> Victor Riqueti, Marquis de Mirabeau, **L'ami des hommes ; ou, Traité de la population**, Nouvelle Édition Corrigée, Avignon: 1762., p.192.

#### 4.4.6 - Qu'est-ce que c'est de penser ?

L'originalité de cette situation est le suivant : L'objet qui nous serve de concept (différemment de notre antique tradition philosophique) réside sur une table, sous la forme d'un élément sensible. Ici, la cage ou le concept n'est qu'un indice pour désigner un groupe d'objets différents réunis selon un critère de sélection. On peut également poser à notre race d'extraterrestres des questions encore plus compliquées. Par exemple on peut leur demander : *qu'est-ce que c'est de penser ?* Dans ce cas ils nous attrapent une aigle et le placent dans une cage en guise de réponse. Cette action pour eux, est un autre indice pour désigner un jugement concernant un objet donné. Évidemment pour la faveur de notre expérimentation nous avons assumé que *penser c'est juger*. Peu importe si cette définition est exhaustive ou pas. Nous pouvons au moins assumer qu'émettre des jugements est l'un des importantes formes de la pensée, même si autre formes de pensée peuvent exister. Nos extraterrestres, peuvent toujours répondre avec leur code visuel de cette manière décrite à des questions abstraites.

Évidemment penser ou juger ne se réduit pas à l'entrée d'un aigle à une cage. Il y a un excès qui reste à discuter. Dans notre exemple nous avons besoin d'un extraterrestre pour établir la relation. Donc il y a une décision primordiale qui existe et cette décision joue un rôle essentiel dans notre relation qui par cette décision vient d'être établie. Il faut quelqu'un pour décider *qu'on exprimera l'identité des aigles chaque fois avec une cage*. L'individu pensant est ainsi capable de décider sur des configurations du monde. Si nous adoptons momentanément une terminologie kantienne de nouveau, cet individu est capable de faire des jugements a priori synthétiques. Car l'aigle et la cage, sans cette relation arbitrairement imposée de l'extérieur ne seraient pas connectés. Cette décision ou jugement est, par cette raison, synthétique.

D'un autre point de vue, l'aigle et la cage ne pourront pas entrer en relation, si leurs dispositions réelles ne le permettent pas. Dans ce sens la relation arbitrairement posée par l'homme ne peut devenir effective que dans les limites des possibilités du monde sensible.

Pour la partie a priori, nous pouvons aussi observer que l'activité intellectuelle implique un moment de décision non expérimentale. Cette décision est toujours a priori et de ce fait elle est absolue. (Tout en restant confinée dans les limites du possible, comme nous avons mentionné dans le paragraphe d'en haut). Nous la qualifions *absolue* et en même temps *a priori* car la décision est donnée sur les éléments de l'expérience d'un point de vue de la spontanéité du sujet avant même l'expérience. Cette décision même définit le comment et le pourquoi de l'expérience et décide les conditions de son occurrence. Donc elle est une régulation indépendante de l'expérience. *Kant* dit que le jugement a priori synthétique est donné par sa nature même, indépendamment de l'expérience et avant son occurrence. Nous disons que c'est ni avant, ni après, mais simplement, la décision vient d'un autre niveau. Elle appartient exclusivement à la personne. *Kant* mérite beaucoup de louanges, pour attirer notre attention sur ce fait particulier.

#### **4.4.7 - De l'objet et du sujet**

Par cette raison les personnes que nous sommes, ont une tendance à se situer leur identité en tant que personne, au-delà du monde expérimental. Avec cette pensée, nous avons peut-être un espoir d'expliquer pourquoi, la philosophie, imagine l'âme, comme une entité non matérielle. Car être une personne, c'est être capable de décider et de se décider. En décidant elle légifère sur les relations du monde et elle se situe par cette activité au-dessus du monde. Elle se place à un niveau qui est le plus haut de la hiérarchie. Il voit le monde des hauteurs et, elle se trompe sur la nature de la distance et elle se place en dehors du monde. En vérité, la personne ou le sujet n'est qu'un autre objet qui a cette capacité de légiférer sur le monde. Donc le sujet, n'est qu'un méta objet. Nous employons le terme *méta objet* pour désigner un objet qui est capable de se placer au-dessus des autres objets. Elle est, en vérité, un objet exceptionnel parmi les autres, ignorant cette qualité. En essayant d'apporter une nouvelle perspective sur l'ancien problème objet versus sujet, nous croyons de saisir plus intuitivement le sens l'étymologique de ces termes. Être sujet est avant tout être au-dessus, et être objet c'est d'être au-dessous. Tous les deux prennent place dans le même univers et existent au même niveau ontologique. En d'autres termes il n'y a qu'un seul univers qui les contient.

C'est seulement leur importance qui se diffère. Le sujet importe toujours sur l'objet au sens figuratif et réel. Comme nous l'avons dit, le sujet est aussi un objet avec seulement cette capacité de légiférer sur d'autres objets. Pourtant cette capacité de légiférer s'applique également sur lui-même. L'homme est capable de légiférer sur lui-même comme un objet. Par cet aspect de dominance il se voit divisé corps et âme, même si cette division n'est que d'apparence. En effet il s'agit d'une seule et unique personne qui est capable de se dominer entre autres, aussi bien qu'il peut dominer sur diverses choses. Cette domination de l'homme sur lui-même n'est intelligible que si on imagine deux termes différents. De là vient l'illusion de la séparation de l'esprit et le corps. En aucune façon nous voulons faire une réduction en suggérant que cette séparation est une illusion. Au fond, nous parlons de quelque chose irréductible, unitaire qui est *la vie* elle-même. L'homme vivant, même dans notre analyse, n'est jamais pensable comme seulement un objet corporel. Ça serait de méconnaître sa capacité de s'ériger en sujet et dominer le monde y compris lui-même.

Peut-être dans ce sens qu'il faut repenser la première émanation du *Plotin*. L'*un* est *un*, mais l'*un* pense, la pensée c'est altérité, c'est-à-dire un mouvement sur autre chose. Donc le fait même de penser ou si nous adaptons de nouveau notre terminologie, le fait de dominer, crée le *deux* i.e. notre illusion.<sup>245246</sup> On peut aussi appeler cette domination comme une capacité **morale** car c'est aussi le **contrôle de soi-même**. Ainsi l'homme est capable de faire un pacte avec lui-même et produire des valeurs et se légiférer. Dans cette optique les valeurs sont nécessaires et ils découlent de l'activité de la

---

<sup>245</sup> Pour plus de détails sur *Plotin* un excellent ouvrage peut être cité ici: *Jérôme Laurent, Les fondements de la nature dans la pensée de Plotin: procession et participation*, Vrin, 1992.

<sup>246</sup> Chose pas très surprenant, nous trouvons chez *Plotin* une forte idée concernant l'esthétique. Le beau n'est pas réductible au seul rapport des éléments ni à une symétrie ou ni à un ordre. Il y a toujours un éclat de plus qui vient de l'*un* qui nous donne le beau et ceci est un élément clé de la pensée de *Plotin* pour relier le fini et l'infini. Chez *Kant* également l'esthétique jouera un rôle similaire.

domination et de la décision. De ce fait elles sont au-delà de l'expérience car c'est avec leur aide que nous jugeons les choses.

Si on fait le résumé de ce que nous avons dit jusqu'ici, l'homme pense et il est capable de décider sur les normes des relations des objets qui l'entourent. Dans cette décision il s'apparaît comme un sujet aux pouvoirs infinis et qui régit d'un point de vue absolu. L'homme procède également à cette décision d'une manière *a priori*. Nous avons déjà expliqué le pourquoi. Puisque ces décisions cadrent l'expérience elles ne sont pas *a posteriori*. En autres mots, l'homme est libre infiniment dans cette activité et il est *l'homme* seulement au nom de cette liberté. Cette liberté de l'homme est un élément critique et nous n'en pensons pas différemment de *Kant* en ce point. Cette liberté est si critique que, si on la met entre parenthèses ou si on la limite de l'extérieure, une nausée infinie devrait s'approprier de l'homme. Car l'homme donne du sens et injecte des valeurs au monde seulement grâce à cette liberté. Ceci veut dire qu'il régule et formate l'expérience possible. Sans ce cadrage l'expérience paraîtra aléatoire et nous utilisons le mot nausée dans ce sens. Par cette liberté ou dominance absolue, il décide et ordonne l'expérience, la dote de signifiante. Ôtez-la-lui et il serait aliéné de sa propre nature et il serait un objet, une chose esclave de contingence. Il serait déjà mort, même s'il respire encore ! Pendant qu'il jouit de sa liberté, l'homme est immortel au sens figuratif. Pourtant il est aussi une chose et un simple objet et là il gît son drame.

#### **4.4.8 - De l'infinité**

Il faut toujours garder en esprit que dès qu'on parle de la théorie des idées, tôt ou tard, la discussion touchera les relations de l'infini avec le fini et avec les relations de l'inconditionné et conditionné. Nous avons déjà dit que cette importante question qui implique des partis pris différents et détermine les positions théologiques, épistémologiques et culturelles. Nous avons également discuté dans la section concernant l'*Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, que l'analyse de *Kant* touche à une impasse important concernant le rôle directeur que devrait jouer l'idée de la civilisation. Bien entendu *Kant* nous en parle plus tôt des idées *de la morale, de la liberté et*

*du bien* mais nous réunissons tous ces concepts dans le concept englobant de la *civilisation* et ainsi nous obtenons une économie des moyens.

Dans le système de *Kant*, le règne de la liberté, corollaire de la loi universel, ne s'obtient que dans l'ensemble de l'espèce humaine et au fin fond d'une histoire toujours plus loin. L'idée kantienne est comme une carotte qui est toujours un pas en avant de l'homme *animal*. Dans cette situation l'homme n'a pas une réelle possibilité d'atteindre la délivrance. Il n'a pas des moyens finis, qui sont de facto les seules moyennes praticables. En fin de compte malgré le fait que *Kant* nous montre, comment les dimensions pratiques et théoriques de sa philosophie pourraient se marier, avec une analyse remarquable, il nous prive, dans un deuxième mouvement, de la possibilité de les réunir dans un temps fini. L'affaire est léguée à l'infinité. La grande question de *l'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* est une question urgente mais qui restera toujours de la responsabilité des futures générations à venir à bout, d'une manière *ad infinitum*. *Kant*, est conscient du problème et il admet que le fil conducteur qu'il nous propose est trop long. Il se dépêche aussi tôt pour ajouter, que d'avoir un fil conducteur, c'est mieux que rien et qu'un peu d'espoir est offert en fin de compte. Nous pensons que cette prise de position kantienne est le fruit d'une longue tradition occidentale concernant la théorie des idées et avec la variante que nous proposons, nous envisageons de résoudre certaines de ces apories. Pour rendre l'intérêt de notre proposition plus apparent, nous devons encore étudier l'aspect théologique qui se dégage des considérations que nous venons de faire.

#### **4.4.9 - La séparation philosophique chrétienne entre fini et l'infini**

Nous pensons que la religion chrétienne fait une séparation nette entre le domaine divin et les choses de ce bas monde dues à une position philosophique issue de tradition. Le cœur de ce problème, peut être tracé jusqu'à un texte séminal de *Platon*, le dialogue de *Parménide*. Dans ce dialogue, le vieux *Parménide* argumente avec une précision logique sur les difficultés des relations entre les idées et les choses sensibles. Puisque nous avons discuté déjà les détails de ce texte, nous nous contentons de faire ici un rappel sommaire : Les idées ne sont pas de ce monde et comme une conséquence, les

humaines ne peuvent rien savoir des dieux. Parallèlement, les dieux sont condamnés à ignorer les hommes. *Platon* n'a pas de véritable réponse à cette impasse et la philosophie occidentale n'en a pas offert une solution depuis si ce n'est pas pour tomber de nouveau dans des problèmes dites de troisième homme. *Kant* reste dans le sillage de cette tradition qui a été aussi la position officielle de l'église. Le dénominateur commun de ces positions est la volonté de séparer les choses sensibles et intelligibles d'une manière stricte. Dans la philosophie de *Kant* les idées restent des archétypes qui ne se réalisent jamais complètement au niveau des intuitions et sa position reste conforme à la doctrine officielle.

Vu l'insurmontable caractère de la situation la seule voie de communication est *l'exception logique*, en d'autres termes *le miracle*. Par cette même raison *Platon* a besoin d'un démon pour lui souffler la sagesse. Il ne peut pas utiliser le monde sensoriel pour s'instruire. Plus tard *le Dieu* a besoin de s'humaniser pour nous atteindre dans la version chrétienne. Nous parlons toujours d'une exception logique, d'un miracle.

Effectivement la naissance du *Jésus* comme un homme dieu, offre une solution à l'impasse parméniéenne. Le monde divin s'humanise pour permettre la communication avec le monde sensible. À partir de ce moment-là les hommes et le dieu ne restent pas dans leur mutuelle ignorance.

Par ce fait, la religion chrétienne a été particulièrement influencée par la tendance millénariste<sup>247</sup> sur tout dans sa tradition protestante. C'est une interprétation qui n'offre le salut qu'au fond du temps, dans l'apocalypse.<sup>248</sup>

---

<sup>247</sup> Millénarisme n'est pas seulement une position religieuse mais avec ce terme on désigne plusieurs mouvements sociaux et des insurrections politiques importantes qui ont eu lieu au cours du moyen âge en Europe

<sup>248</sup> Nous insérons ici pour plus de clarté concernant nos affirmations, un fragment de l'*Apocalypse de Jean*, qui est en effet, la dernière section de la Bible. La version est *La Nouvelle Bible Segond*.

« 20:1 Puis je vis descendre du ciel un ange, qui avait la clef de l'abîme et une grande chaîne dans sa main.

20:2 Il saisit le dragon, le serpent ancien, qui est le diable et Satan, et il le lia pour mille ans.

Également, cette approche, propage une certaine angoisse et désespoir à la pratique religieuse. Le millénarisme à la particularité de prédire la fin du monde imminente qui est une autre façon de résoudre le problème de séparation. Quand le monde sensible sera détruit, les âmes pourront cohabiter avec le dieu.

Un autre aspect de cette séparation entre le sensible et l'intellect nous concerne particulièrement. Vue l'éloignement de *l'idée* ou de son isolation factuelle, on perd les moyens de travailler sur cette idée. L'idée nous affecte d'un point de vue téléologique sans que nous puissions avoir une influence sur elle. Puisque la seule façon dont nous pouvons avoir conscience de cette idée est, à travers son influence sur nous. Le problème consiste dans le fait que nous ne sommes pas maîtres d'elle. L'idée se fait sentir seulement comme un fil conducteur à travers ces effets. Puisque le fil conducteur n'est pas visible directement (*Kant* nous annonce qu'il est caché), il ne nous reste qu'un certain vécu associé aux idées qui nous déterminent. Du fait, ce vécu n'est pas partageable, car comme tous les vécus il est d'ordre personnel. Nous pouvons tout naturellement ajouter que l'idée kantienne n'a pas de corps et ne correspond pas aux intuitions. *Kant* en plusieurs endroits nous rappelle

---

20:3 Il le jeta dans l'abîme, ferma et scella l'entrée au-dessus de lui, afin qu'il ne séduisît plus les nations, jusqu'à ce que les mille ans fussent accomplis. Après cela, il faut qu'il soit délié pour un peu de temps.

20:4 Et je vis des trônes ; et à ceux qui s'y assirent fut donné le pouvoir de juger. Et je vis les âmes de ceux qui avaient été décapités à cause du témoignage de Jésus et à cause de la parole de Dieu, et de ceux qui n'avaient pas adoré la bête ni son image, et qui n'avaient pas reçu la marque sur leur front et sur leur main. Ils revinrent à la vie, et ils régnèrent avec Christ pendant mille ans.

20:5 Les autres morts ne revinrent point à la vie jusqu'à ce que les mille ans fussent accomplis. C'est la première résurrection.

20:6 Heureux et saints ceux qui ont part à la première résurrection ! La seconde mort n'a point de pouvoir sur eux ; mais ils seront sacrificateurs de Dieu et de Christ, et ils régneront avec lui pendant mille ans.

20:7 Quand les mille ans seront accomplis, Satan sera relâché de sa prison.

20:8 Et il sortira pour séduire les nations qui sont aux quatre coins de la terre, Gog et Magog, afin de les rassembler pour la guerre ; leur nombre est comme le sable de la mer. »

**La Nouvelle Bible Segond**, Paris: La Société Biblique Française, 2002.



qu'aucun objet d'expérience ne correspond à une idée. Elles sont présentes dans la raison comme des concepts d'un statut particulier.

Dans ce contexte plusieurs questions reviennent à l'esprit : Comment donc les idées conduisent l'homme ? Comment elles influencent le cours particulier des choses ? Qu'est-ce que c'est d'être un fil conducteur ? Comment on suit ce fil ? Puis, vu le fait que les idées sont des concepts, peut-on en former des nouvelles pour plus de commodité ?

Nous pouvons procurer certaines réponses en forme d'esquisses. Déjà pour *Kant*, les idées servent de fondation à tout jugement de valeurs :

*« En effet, tout jugement sur la valeur ou non-valeur morale n'est néanmoins possible qu'au moyen de cette seule idée, par suite elle sert de fondement à tout progrès vers la perfection morale, ... »*<sup>249</sup>

Nous allons nommer cette capacité des idées de servir de fondement leur mode opératoire. Les idées opèrent en posant les fondements.

Il faut remarquer que les modalités d'opération de ce fondement d'une façon concrète, restent opaques chez *Kant*. Cette opacité nous renvoie toujours, face aux vieux *Parménide*. Dans ce dialogue le jeune *Socrate* annonce que les idées sont opérantes, (là il n'y a pas de nouveauté) sans pouvoir expliquer le mécanisme. La vieille impasse de *Parménide* donc reste intacte. Nous n'avons toujours pas compris comment l'infini ou l'inconditionné, conditionne le fini.

*Kant* nous donne un exemple d'application pour clarifier ces propositions. On va utiliser l'idée de liberté comme étalon pour obtenir la parfaite constitution:

*«Une constitution ayant pour but la plus grande liberté humaine d'après des lois qui permettent à la liberté de chacun de pouvoir subsister de concert avec celle des autres (je ne parle pas du plus grand bonheur possible, car il en découlera lui-même), c'est là au moins une idée nécessaire qui doit servir*

---

<sup>249</sup> Emmanuel Kant, 'Critique de la raison pure', A315 B372.

*de fondement non seulement aux premiers plans que l'on esquisse d'une constitution politique, mais encore à toutes les lois... »*<sup>250 251</sup>

Encore une fois le problème subsiste. Comme « la plus grande liberté humaine » ou l'idée de la liberté tout court, correspond jamais à un objet d'expérience, comment évaluer l'étalon et décider si nos propres lois humaines y ressemblent et conforment ? Pour faire une comparaison effective nous devons pouvoir accéder également à deux parties de la comparaison. Dans ce cas précis, nous ne pouvons pas le faire et conséquemment nous ne pouvons pas comparer. En d'autres mots, nous ne pouvons pas utiliser l'idée de la liberté, comme une fondation, pour des applications judiciaires. Sous cet angle, l'idée de la liberté devient qu'un mot (un concept ayant en tant qu'attribut que seulement un nom) et qui est vide de contenu. L'infini reste inaccessible.

Pourtant nous savons instinctivement qu'une telle procédure est possible. Nous avons des idéales et nous les utilisons en vérité pour nous guider. Là où *Kant* ne peut pas vraiment expliquer le mécanisme, nous pouvons suggérer une sortie de l'impasse grâce aux modifications dans la théorie des idées que nous proposons.

#### **4.4.10 - Les mots interprétés comme des objets concrets**

Toujours avec l'aide de notre métaphore de cage nous avons suggéré qu'on peut définir un objet concret (la cage) en tant qu'un concept et de la faire jouer tout le rôle qu'en concept de la raison peut jouer.

Dans la pratique, nous n'utilisons pas les cages pour dénoter des oiseaux, comme nous avons fait faire aux extraterrestres de notre expérience imaginaire. Pour ce but nous utilisons les mots qui sont des « objets de sons » mais qui ne sont pas réductibles à des sons uniquement. Car ces objets de sons ne pourront pas remplir leur rôle si les hommes n'obéissent pas à des règles précises concernant leur utilisation. Les noms sont des alibis pour des objets et en vérité il s'agit toujours l'utilisation des objets. Comme dans l'exemple

---

<sup>250</sup> Ibid., A316 B373

<sup>251</sup> Les passages au gras sont en italique dans le texte de *Kant*.

d'extraterrestres que nous avons donné il est entièrement possible d'omettre les noms et utiliser des objets comme des mots d'un langage. Cette dernière remarque est importante dans le sens où il ne faut pas confondre notre position avec un nominalisme philosophique. Le mot, n'est rien qu'un bruit si un homme n'est pas présent pour déterminer son usage correct.

Dans un langage donné, l'utilisation de ces mots, est ordonnancée selon certaines règles issues de la décision des hommes. Un mot peut opérer d'une façon analogue à notre cage, si les limites de son fonctionnement restent bien définies et si on prend soin de comprendre quel objet il fait référence. De même, les noms comme des alibis des objets peuvent jouer un rôle de machine à trier, si on respecte les règles. Le langage peut être conçu comme un jeu de règles qui ne sont pas privées. À cet égard nous sommes en accord avec *Wittgenstein* qu'un langage privé au sens absolu du mot ne peut pas exister.<sup>252</sup>

*« Souvenons-nous qu'il y a certains critères dans le comportement de l'homme concernant le fait qu'il ne comprend pas un mot : que ce mot ne lui signifie rien, qu'il ne peut rien faire avec. Et les critères pour qu'il pense qu'il le comprend, lui attachant une certaine signification mais pas celle qui convient. Et finalement les critères pour qu'il comprend le mot d'une façon correcte. Dans le second cas on peut parler d'une compréhension subjective. Et les sons que personne ne comprend mais je « parais de comprendre » peuvent être appelé un « langage privé ». »<sup>253</sup>*

Dans la suite de ce paragraphe *Wittgenstein* évalue si vraiment un langage privé peut exister. Puis que cette analyse s'étend sur plusieurs pages nous résumons le contenu par la suite. Même si on imagine une personne codifiant

---

<sup>252</sup> « 269. Let us remember that there are certain criteria in a man's behaviour for the fact that he does not understand a word: that it means nothing to him, that he can do nothing with it. And criteria for his 'thinking he understands', attaching some meaning to the word, but not the right one. And, lastly, criteria for his understanding the word right. In the second case one might speak of a subjective understanding. And sounds which no one else understands but which I 'appear to understand' might be called a "private language". »

Ludwig Wittgenstein, **Philosophical Investigations**, Oxford: Basil Blackwell, 1968, p. 94.

<sup>253</sup> La traduction nous appartient.

ses sentiments avec des mots de son invention, il ne peut jamais être sûr de codifier les mêmes sentiments avec les mêmes mots dans le cas d'une répétition de ces sentiments sans créer des règles. Si les règles existent on n'est plus dans une dimension privé. On pourrait les apprendre et à partir de ce moment-là et décoder ce langage privé qui cessera de l'être. Dans ce sens il s'agit d'une réduction à l'absurde et *Wittgenstein* suggère qu'un langage absolument privé ne serait pas un langage.

Nous pouvons ajouter nous même qu'un langage privé au sens absolu, ne sera pas fait pour la communication et ne sera pas informative. Par ce fait même, il ne sera pas un langage au sens courant du mot. Dans ce cas, notre interprétation rejoint *Wittgenstein*.

Il faut noter que dans *Les investigations philosophiques*, *Wittgenstein* ne présente pas un argument formel à proprement parler et la littérature qui concerne *l'argument du langage privé*, est lancée par un article de *Malcolm Norman* qui est l'un des rares proches disciples de *Wittgenstein* devenu un philosophe.<sup>254</sup> Le problème d'une exégèse correcte de la position de *Wittgenstein* est bien réel. De ce fait, nous nous limitons à notre compréhension personnelle de ce texte et nous soulignons seulement une certaine parenté partielle avec nos idées.

Pour résumer notre lecture de *Wittgenstein*, nous voulons répéter que le langage est, selon *Wittgenstein*, l'usage. Il s'agit d'un usage, conformément à des règles qui dépendent des contextes et qui nécessitent un apprentissage. De ce fait le langage peut être comparé à un jeu ou à un mécanisme.

#### **4.4.11 - Le langage comme un médium intersubjectif**

Le point décisif est le suivant : le langage ainsi défini n'est plus subjectif (privé) mais résolument intersubjectif (publique). Puis qu'il est intersubjectif le seul moyen de la communication passe par l'utilisation des objets externes.

---

<sup>254</sup> Norman Malcolm, 'Wittgenstein's Philosophical Investigations', *The Philosophical Review*, 63 (1954), 530- 559.

Dans ce sens, notre proposition de comprendre les concepts, conformément à notre analogie de cage, comme des objets sensibles réels, trouve sa signification. Précisons de nouveau, l'objet seul ne suffit pas pour faire un concept, il faut aussi l'homme pour lier ces objets dans un système de règles à d'autres objets et ainsi définir la modalité de son usage et son *extension*. Dans cet exemple, *l'intension* d'un concept serait, l'ensemble des règles qui fixent son utilisation. L'*extension* et l'*intension* sont les termes médiévaux. Nous les utilisons d'une façon analogue à *Gottlob Frege*. L'*intension* est équivalente du sens et l'*extension* est équivalente de la dénotation. Le sens est chez *Frege*, d'une façon analogue à notre compréhension, l'ensemble des règles permettant d'ajuster la dénotation de la proposition.<sup>255</sup>

De nouveau nous devons préciser qu'il ne peut pas exister des règles privées. Une règle peut être tenue cachée ou personnelle, mais il sera toujours intersubjectif dans la mesure où il est toujours possible de la dévoiler et rendre publique ou l'enseigner sur besoin. De même que chez *Kant*, une loi est universelle par définition, les règles, dans le sens de notre utilisation, sont toujours intersubjectives et potentiellement publiques.

Un concept est lui-même un objet public (qui était un singulier avant d'être sélectionné avec l'aide d'un concept qui était aussi un singulier antérieurement), accompagné des règles publiques fixant son usage. Dans ce sens, les concepts ont des corps substantiels servant des points de fixation pour les règles et obtiennent une signification qui dépasse leur existence corporelle. Cette signification ajoutée réside dans les règles d'usage. Prenons l'exemple d'un crayon. Le crayon pensé en tant qu'un objet seul est différent de toutes les utilisations qu'on peut en tirer. Mais pour communiquer nous pouvons quand même montrer le crayon en tant que signe, en vue de référer à des utilisations prédéfinies dans notre culture. Ainsi nous pouvons montrer un crayon pour inciter quelqu'un à remplir un formulaire. Dans un contexte tribal

---

<sup>255</sup> Gottlob Frege, **Über Sinn und Bedeutung**, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Neue Folge, 1. Auflage Leipzig: Pfeffer, 1892.

d'un peuple analphabète de l'Amazonie le même geste va échouer par l'absence des règles d'utilisations connues.

Nous pensons que les mots et les concepts opèrent d'une façon analogue au crayon de notre exemple.

Il nous reste de discuter l'application possible de cette approche dans le contexte de notre problématique de l'idée de la civilisation kantienne. *Kant* comme nous l'avons discuté ailleurs, fait la différence entre les concepts de l'entendement et les concepts de la raison qui sont nommés les idées dans son système. Le concept de l'entendement fait référence à des intuitions, pendant que les concepts de la raison, i.e. les idées ne renvoient vers aucune intuition.

Si nous voulons préserver cette distinction dans notre approche, formuler la différence au niveau des règles d'usage d'un concept offre plus de possibilités. Une idée serait dans ce cas définie par des règles d'usage plus génériques qui dépendent moins de la particularité des situations. Dans cette approche les concepts de l'entendement seraient plus spécifiques et limités dans leur extension. Par contre les idées de la raison et les concepts d'entendement, tous les deux, auront des corps substantiels. Nous utilisons le terme de substance dans un sens assez proche à l'antique *ὀυσία*. La substance est pour nous, un particulier concret que la définition ne peut pas épuiser.

Dans notre application le sens d'un concept réside dans les règles concernant son usage. D'une façon analogue l'utilisation ne peut pas épuiser l'objet et on ne peut pas réduire non plus l'objet à son utilisation.

#### **4.4.12 - La possibilité de la modification des idées**

Si on veut modifier les règles d'utilisation d'un concept, on peut innover tout en gardant l'objet intact. Pourtant au-delà d'une certaine limite on doit innover du côté de l'objet. Pour définir des nouvelles règles d'utilisation innovatrices on peut et on doit parfois modifier lui-même et adopter un autre. Car comme nous l'avons mentionné dans les chapitres précédents, les conditions de l'utilisation du concept se limitent à des possibilités inhérentes d'objet et au-delà d'un certain seuil il faut même changer l'objet.

Ce dernier point est capital car l'objet est un connaissable pour nous et par la voie d'un choix délibéré l'objet est modifiable par nous. Nous transposons cette conclusion sur les concepts car nous les tenons à travers les objets. Sous cette hypothèse les concepts de la raison restent également connaissables, modifiables et perfectibles. De même, leur fonctionnement devient transparent car ils opèrent dans le même monde que leur extension, qui à leur tour ils ne sont que des autres objets reliés aux objets (concepts) selon les règles d'usage établies par l'homme.

Nous allons utiliser cette dernière possibilité dans notre conclusion, pour interpréter une idée spécifique, nommément l'idée de la civilisation. Notre but sera de doter l'idée de la civilisation d'une substance, l'attacher à un objet particulier.

Cet objet particulier sera une ville. Car comprise comme un objet, une ville, offre un maximum de possibilités pour cerner les règles d'usages qui conviennent pour la définition d'une civilisation.

Notons pour terminer ce passage que le concept, dans notre interprétation ne présente pas une relation paradigmatique ou mimétique aux objets qui tombent sous son extension. Il faut remarquer que la cage ne ressemble pas aux oiseaux qui y logent. Même s'il est possible de fabriquer une cage qui imite la forme d'un oiseau, ce dernier point n'est qu'accidentel et ne représente pas l'essentiel de la relation. Le concept (la cage) ne représente rien. Il contient seulement les oiseaux sans les représenter, mais néanmoins offre une possibilité de sélection. Dans ce dernier cas, seulement par dérivation d'une relation qui n'est pas représentative qu'on peut parler d'une représentation superficielle. Une utilisation terminologique beaucoup plus correcte serait de dire que la cage seulement présente et montre. Effectivement une cage peut exhiber des oiseaux. En somme la cage peut les offrir, les donner au lieu de les représenter.

Notre dernière remarque sera de rappeler que cette solution prend en charge le problème d'erreur qu'on doit toujours clarifier quand on parle des objets et des concepts.

#### 4.4.13 - Possibles directions

En partant de notre solution, pour éviter le paradoxe du troisième homme concernant la métaphore de cage d'oiseau que *Platon* avait proposée pour élucider le problème d'erreur, nous avons essayé de développer une interprétation cohérente avec nos résultats initiaux.

La comparaison de notre position avec la totalité des thèses de *Kant* n'est pas possible dans les limites de cet ouvrage. Surtout la première critique offre un niveau d'analyse très sophistiqué et pour chacun de ses chapitres une évaluation séparée serait nécessaire pour décider de la concordance de nos thèses avec les parties prises de notre philosophe.

Ce que nous avons avancé dans cette section ne peut être que considéré comme une greffe étrangère au système kantien. Pourtant en dernier recours nous pensons que nous avançons dans le sens indiqué par *Kant* même dans la troisième critique.

Également, nos thèses concernent de près, les problèmes modernes de la philosophie de langage et une étude comparative dans ce sens, se mérite d'être réalisée dans un temps ultérieur. Plus précisément la récente littérature à propos des *Investigations philosophiques* de *Wittgenstein* peut se relever d'intérêt. De ce fait, un vaste domaine d'études s'ouvre pour nous, en vue de suivre les conséquences de notre position.

Dans la conclusion de notre thèse, nous allons utiliser notre proposition pour la modification des idées, qu'en tant qu'une hypothèse d'appoint. L'essentiel de nos conclusions reste dans les limites du système philosophique kantien et nous présentons notre *greffe* que comme une direction d'étude possible.



## 4.5 - De la beauté et de la finalité comme principes de la cohésion

### 4.5.1- L'intégration des parties théoriques et pratiques de la philosophie kantienne

*La Critique de la faculté de juger* de Kant propose une solution concernant l'unification des parties théoriques et pratiques de la philosophie de Kant exposées respectivement dans *la Critique de la raison pure* et *la Critique de la raison pratique*. Le problème a plusieurs faces. Il s'agit de montrer d'un côté comment la liberté de l'homme comme un principe inconditionné peut interagir avec le déterminisme conditionné du monde phénoménal et d'un autre côté comment le monde phénoménal peut être pensé comme un système cohésif de structure rationnel, une qualité qui sera nécessaire si l'action morale doit avoir un sens.

Le deuxième aspect du problème est plus important car il s'agit du problème du système du monde phénoménal. D'un point de vue de la recherche scientifique, les objets du monde phénoménale obéissent à des lois scientifiques, qui à leur tour, au fur et à mesure que nos connaissances sur le monde développent, s'intègrent avec d'autres lois scientifiques et forment des lois encore plus globales. Cette tendance générale que nous imaginons *ad infinitum* réalisable, ne peut pas être un objet de connaissance car il ne serait pas possible d'expérimenter et d'analyser la totalité des conditions ou la totalité des phénomènes. En d'autres mots, la totalité de toute expérience possible n'étant pas une expérience, il faut trouver un moyen de penser la totalité sans sombrer dans une superstition.

Par le biais de ce problème, entre la rationalité issue des principes de l'entendement pur et d'une prétendue rationalité de fait de la nature, s'ouvre un abîme épistémologique. Cette question s'était déjà adressée dans *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* par Kant. Il s'agit d'annoncer, la nécessité des concepts de la raison d'une nature différente de ceux de l'entendement, qui ne sont pas transcendants mais transcendants.

*« Tant qu'elle n'aura pas résolu cette question, la raison ne se satisfera pas elle-même, car l'usage expérimental auquel la raison restreint l'entendement pur, ne remplit pas complètement sa propre destination. Toute expérience particulière en effet n'est qu'une partie de la sphère totale de son domaine, or la totalité absolue de toute expérience possible n'est pas elle-même une expérience ; néanmoins elle constitue pour la raison un problème nécessaire, problème qui, ne fût-ce que pour être posé, requiert des concepts tout différents de ces concepts de l'entendement pur dont l'usage n'est qu'immanent, c'est-à-dire ne s'applique qu'à l'expérience dans la mesure même où il peut y avoir expérience, tandis que les concepts de la raison, ayant pour objet le système universel c'est-à-dire l'unité collective de toute l'expérience possible, dépassent toute l'expérience donnée, et sont par conséquent des concepts transcendants. »<sup>256</sup>*

La *Critique de la faculté de juger* est une réponse de *Kant* à ce problème. Dans la troisième critique, *Kant* introduit le thème des jugements réfléchissants pour offrir une solution au problème de la rationalité de la nature dans sa totalité et ainsi pour la rendre pensable.

#### **4.5.2 - Des jugements réfléchissants**

Nous devons suivre de près le texte de *Kant* pour élucider le statut des jugements réfléchissants :

*« Si, en effet, la forme d'un objet donné dans l'intuition empirique est de nature telle que l'appréhension du divers de cet objet dans l'imagination vient de s'accorder avec la présentation d'un concept de l'entendement (sans que soit déterminé le concept dont il s'agit), entendement et imagination s'accordent réciproquement dans la simple réflexion pour favoriser leur fonction, et l'objet n'est perçu comme final que pour la faculté de juger : par conséquent, la finalité elle-même est considérée uniquement comme subjective ; en tout état de cause, aucun concept déterminé de l'objet ne se trouve requis pour cela ni n'est produit par la, et le jugement lui-même n'est*

---

<sup>256</sup> Emmanuel Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, pp. 151–152.

*pas un jugement de connaissance. Un tel jugement se nomme un jugement esthétique de réflexion. »*<sup>257</sup>

Remarquons en premier abord que le terme « esthétique » utilisé par *Kant* couvre avant tout les choses présentées dans la sensibilité et dans certain contextes peut être lu comme ce qui relevé de *l'αἴσθησις*. Dans ce sens l'esthétique ne fait pas et ne doit pas faire référence uniquement aux objets d'art. Il suffit qu'un objet soit donné dans l'intuition et nous voulons l'associer à un autre concept, qui serait différent de ce qui lui correspond naturellement dans l'entendement. Le concept qui se colle à l'objet dans l'entendement est un concept déterminant pendant que dans le jugement réfléchissant en partant de notre rapport subjectif à l'objet et ceci sous un nouvel angle nous allons l'associer à un autre concept qui ne serait pas déterminant. En tous les cas, le concept esthétique est indépendant du concept déterminant de l'objet que nous rencontrons quand nous l'envisageons comme un objet simple. En d'autres mots l'objet, dans sa présence simple, occasionne un concept esthétique déclenché par un sentiment subjectif qu'il crée en nous issu d'un jeu de l'entendement et de l'imagination.

Malgré le fait que *Kant* discute les jugements réfléchissants esthétiques, principalement pour nos réactions face aux œuvres d'art, nous allons utiliser cette possibilité de l'élargir leur domaine d'application et nous proposerons de penser *l'idée de la civilisation* comme une idée esthétique issue d'un jugement esthétique. Car une civilisation déclenche en nous des sentiments subjectifs à partir desquelles nous donnons des jugements de goûts universels.

Les aspects de la civilisation qui créent en nous ces états d'âme, ces sentiments subjectifs n'est qu'une partie du tableau. La civilisation en tant qu'une idée peut aussi jouer un rôle régulateur et peut servir de guide pour notre activité pratique, morale, religieuse. Dans ce dernier cas l'idée de la civilisation devrait être une aussi idée téléologique tout en étant idée esthétique. Dans le chapitre suivant nous nous proposons d'évaluer cette dernière option.

---

<sup>257</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, p. 11.

#### 4.5.3 - L'idée de la civilisation comme une idée esthétique et téléologique

*Kant* dans la *Critique de la faculté de juger*, nous donne la définition des idées téléologiques qui seraient en même temps des idées réfléchissantes en les contrastant avec les idées esthétiques.

« *Au contraire, si des concepts empiriques et des lois qui sont également de ce type sont déjà donnés conformément aux mécanismes de la nature, et si la faculté de juger compare un tel concept de l'entendement à la raison et à son principe de la possibilité d'un système, dans ce cas, quand cette forme est rencontrée dans l'objet, le jugement porté sur la finalité est objectif, et la chose s'appelle une fin naturelle, dans la mesure où, antérieurement seules des choses étaient jugées comme des formes naturelles finales de façon indéterminée. Le jugement sur la finalité objective de la nature s'appelle téléologique.* »<sup>258</sup>

Nous pouvons interpréter *la connaissance téléologique*, comme une *conjecture scientifique* moderne. Selon la terminologie actuelle, une conjecture est une assertion en mathématique qu'on n'a pas pu trouver encore une démonstration, mais qu'on a des fortes raisons de la soupçonner vraie en l'absence d'un contre-exemple. Nous comprenons la proposition de *Kant* dans ce sens. *Kant* lui-même a intitulé l'un de ces autres récits sur la philosophie de l'histoire avec le terme de conjecture.<sup>259</sup> *Conjectures sur le commencement de l'histoire du genre humain* est d'ailleurs un texte assez similaire à *l'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* d'un point de vue de notre discussion.<sup>260</sup>

---

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>259</sup> Immanuel Kant, 'Conjectures sur le commencement de l'histoire du genre humain', in *Archives littéraires de l'Europe ou mélanges de littérature d'histoire et de philosophie par une société de gens de lettres* Paris: Heinrichs, 1805, VIII, 363–385.

<sup>260</sup> *Kant* utilise dans son titre le mot '*muthmasslicher*' qu'on traduit de préférence comme 'conjecture' en français. En allemand le même mot peut signifier présumé ou soupçonné.

Néanmoins, nous sommes forcés d'observer que cette connaissance téléologique diffère en son caractère, d'une connaissance empirique car il n'accepte pas la vérification par des preuves. Ceci mit à part, le fait qu'une connaissance téléologique s'attache à un concept empirique sera utile dans notre travail. En utilisant ce dernier point nous pourrions proposer un objet réel comme correspondant à l'idée d'une civilisation. Cet objet réel est pour nous une ville.

#### **4.5.4 - Acte esthétique de la civilisation**

Un autre aspect majeur concernant l'idée de la civilisation, est le statut de la civilisation même en tant qu'un produit humain. Dans ce sens, la civilisation n'est pas seulement un objet de fait mais aussi le produit de l'homme. Par cet aspect, l'activité culturelle des hommes, modifie directement l'idée de la civilisation (un concept de la raison) et détermine son caractère. La même relation est valable aussi vice versa.

Ce dernier point nous est utile pour relier l'idée de la civilisation et l'acte créateur. Quand l'homme expérimente un plaisir face à l'objet de l'art, sans utiliser un concept déterminé, il émet un jugement de goût et il attend que l'objet d'art ait la même influence universellement sur d'autres hommes. Ce processus équivaut à la création d'une *règle* objective, à partir d'un point de vue subjectif.

Quand un artiste crée l'œuvre d'art le processus est similaire. L'artiste expérimente avec son médium d'expression jusqu'à ce que l'objet d'art se forme. L'artiste lui-même, reconnaît que la phase de création est complète seulement quand l'objet de travail lui donne un plaisir esthétique. L'artiste ainsi, est la première personne qui forme la règle et juge que non seulement lui-même, mais tout spectateur potentiel de son œuvre devrait éprouver un plaisir esthétique face à sa création. L'artiste devient à la fois l'éducateur et il est éduqué par l'œuvre. D'un premier moment solitaire et insociable, il se projette à un moment social et universel.

Il faut bien observer la double direction de cette relation. L'artiste découvre ce qu'il voulait exprimer grâce au sentiment de plaisir que l'objet à

un moment précis occasionne. Dans ce sens l'artiste gagne l'accès à ce qu'il voulait exprimer que grâce à l'œuvre qui décide soudain d'émettre un éclat. Le créateur découvre sa propre personnalité parce que la règle esthétique, à ce moment précis le lie au reste de l'humanité. On pourrait dire que l'artiste se cherche et se reconnaît dans l'universalité de l'espèce humaine.

Cette relation tripartite entre l'œuvre de l'art, l'artiste et les spectateurs fonctionne comme un pont entre celui qui est conditionné et inconditionné et peut être pensé à ce titre comme un modèle du fonctionnement des idées dans leur phase reproductrice et productrice.

Cette créativité artistique dépend directement de la spontanéité du sujet, et se revêt d'un caractère absolu. Car au moment de la création de règle, il n'y a pas une règle pour créer des règles. Et comme la création de l'œuvre détermine et fixe les conditions de l'expérience qui va en découler, le moment de la création a un caractère d'a priori. Avec un style kantien nous pourrions dire que cette création pose les conditions des possibilités des expériences esthétiques et par ce fait elle est d'un a priori absolu.

À partir de ce point on peut se demander comment comprendre *les décisions* que nous parlons dans leur nature absolue et a priori ? N'y a-t-il pas des raisons, pour mettre en question la nature absolue de ces moments de décision et de la domination intellectuelles ?

Laisser les choses en état, représente des dangers considérables. Ce cadre que nous avons défini comme absolu semble permettre toutes décisions même aléatoires. Pourtant il n'en est pas le cas.

Nous avons déjà mentionné que le créateur était éduqué par son œuvre. Pour que l'artiste puisse décider que sa création est complète, il doit faire référence à ce *sensus communis* que *Kant* nous en parle. Comme il va se lier dans un jugement de goût universel au reste de l'humanité, L'artiste se dépasse et il se met à la disposition de l'impératif catégorique qui n'est rien d'autre que cet appel de l'universalité.

En d'autres mots nous avancerons l'idée suivant : La décision absolue et primordiale que nous en parlons doit être *esthétique* aussi bien que *morale*. Elle n'est pas possible si elle n'est pas universelle. De même qu'une loi ou un langage privé ne peut pas exister, un art privé ne peut pas être imaginé.

La beauté est qu'elle que chose qui se sait toujours. Son attirance est universelle même si elle contient un *élément* subjectif. Ce grand concept est intrinsèquement lié à l'essence de l'homme. Dans l'anthropologie pour décider si un hominidé est l'homme ou s'il a une intelligence de notre niveau, on cherche s'il est capable de produire de l'art.

De ce fait nous disons souvent que quand quelque chose est bel, elle est humaine. La beauté découle de l'essence de l'homme et n'a pas besoin d'être déduite d'un autre concept. Nous y avons accès naturellement par le simple fait d'être humaine et nous le reconnaissons chaque fois que nous la rencontrons. Pourtant la beauté se cherche et ne se livre pas gratuitement. Quand elle se livre, elle n'est pas finie, elle ne s'épuise jamais et ouvre une fenêtre pour l'éternité. *L'expérience* de la beauté a cette force d'arrêter le temps, faire disparaître l'espace, toucher à l'infini.

Chez *Kant* nous trouvons également d'autres raisons pour le rapprochement des aspects moraux et esthétiques. Ces deux types de jugements sont à la fois désintéressés et ce qui est moral et ce qui est beau plaît immédiatement. De sorte que pour *Kant*, le beau est le symbole de ce qui est moralement bien :

« *Il faut distinguer de l'idée normale du beau, l'idéal du beau, qu'on ne peut attendre que de la figure humaine pour des raisons déjà indiquées. Or l'idéal y consiste dans l'expression du moral (l'expression de la dimension*

*éthique*)<sup>261</sup> ; sans cette expression, l'objet ne plairait pas universellement et positivement (pas même négativement dans une exhibition régulière). »<sup>262</sup>

Nous avons exposé la relation esthétique comme une fonction ternaire et ce point est très important. Dans tout notre travail concernant la modification de la théorie des idées kantienne nous avons essayé de mettre la nécessaire présence d'un élément substantielle. Les idées devaient avoir des corps (Ils doivent être des substances (*οὐσίαι*) dans le sens antique), les idées devraient être accessibles au même niveau ontologique que les autres objets pour lesquelles elles servent de mesure, de critère, d'étalon. Par cette manière nous avons espéré de rendre la comparaison possible. De cette façon l'idée peut être un vrai instrument de la mesure et remplir sa fonction régulatrice. L'étoffe et la règle pour mesurer l'étoffe doivent être posées ensemble sur la même table du couturier.

Comme nous avons accès naturellement à l'expérience du beau et que ce concept finalement correspond à un vécu qui est le nôtre, nous avons une mesure sur la table. À partir de ce moment-là, nous sommes capables de choisir entre toutes les étoffes du monde et mesurer l'univers.

Ce résultat nous éclaire dans notre recherche. Notre *décision primordiale et absolue* doit être belle et morale. La beauté et la moralité chez *Kant* ne sont pas les poses de salon mais les moyennes d'accéder à l'universalité. Il s'agit clairement de l'art de faire *le beau geste*. Le beau geste est un concept qui est déjà ancienne est léguée aux penseurs de la renaissance par *Plotin*. Nous allons appeler au témoignage *Bergson* qui exprime à peu près la même idée:

«Or, si nous nous demandons quels sont les mouvements qui décrivent des formes belles, nous trouvons que ce sont les mouvements gracieux : la

---

<sup>261</sup> Nous avons nous-mêmes insérés l'explication entre les parenthèses en vue de clarifier la traduction.

<sup>262</sup> Immanuel Kant, **Critique du jugement, suivie des Observations sur le sentiment du beau et du sublime**. Paris: Ladrangé, 1846, p. 122.



*beauté, disait Léonard de Vinci, est de la grâce fixée.*<sup>263</sup> *La question est alors de savoir en quoi consiste la grâce. Mais ce problème est plus aisé à résoudre, car dans tout ce qui est gracieux nous voyons, nous sentons, nous devinons une espèce d'abandon et comme une condescendance.*<sup>264</sup> *Ainsi, pour celui qui contemple l'univers avec des yeux d'artiste, c'est la grâce qui se lit à travers la beauté, et c'est la bonté qui transparait sous la grâce.* »<sup>265</sup>

Bergson semble être du même avis que nous sur l'accessibilité de la beauté pour l'homme. Nous voulons aussi attirer l'attention à partir d'un passage de *Florence Grumillier* que l'artiste est un moralisateur même si on fait d'habitude plus attention au dynamique révolutionnaire de l'art. Pourtant l'artiste, même s'il brise une morale, il propose toujours une autre morale plus universelle :

« *Le beau geste est toujours, comme l'a bien montré Bergson, auto création. De même que le véritable artiste est un novateur en matière de beauté, en ce qu'il rompt avec les canons et les normes convenues admis par son époque et bouleverse les conceptions traditionnelles de l'art, les héros et les saints sont des initiateurs et des inventeurs en matière de morale : ils brisent les carcans de la morale close, « emprisonnée et matérialisée dans les formules ».* Si le grand artiste, par son refus du conformisme, ouvre son public à des formes nouvelles dans lesquelles ce dernier reconnaît une beauté d'un type nouveau, le grand homme de bien, en faisant éclater les cadres trop rigides de la morale officielle, ouvre des voies nouvelles à l'humanité. En

---

<sup>263</sup> Selon Taki, la phrase de « la beauté est la grâce fixée » n'appartient pas à *Leonardo Vinci* mais à *Ravaisson* : Ichiro Taki, 'Réflexion bergsonienne sur la notion de l'intuition dans « La vie et l'oeuvre de Ravaisson »' Osaka: Université d'Osaka, 1996, p. 110. Ravaisson aurait utilisé la formule dans : Felix Ravaisson-Mollien, 'Dessin', in *Dictionnaire de pédagogie de l'instruction primaire de Ferdinand Buisson* Paris: Hachette, 1882, I, 671- 684.

<sup>264</sup> C'est nous qui ont mis en gras ce passage.

<sup>265</sup> Henri Bergson, **La Pensée et le Mouvant. Essais et Conférences.** Paris : Les Presses Universitaires de France, 1969, p. 152.

*posant un geste auquel nul ne s'attendait, il se révèle capable de « briser le cercle » là où on se heurtait à des impasses et des oppositions. »*<sup>266 267 268</sup>

Nous devons évaluer nos résultats obtenus jusqu'à ce moment, dans le contexte de la troisième critique de *Kant*. Prenons en considération un passage capital de la *Critique de la faculté de juger* :

*« Cela dit, dans les jugements esthétiques de réflexion se laisse apercevoir cette difficulté qu'ils ne peuvent absolument pas être fondés sur des concepts, et ne peuvent donc être déduits d'aucun principe déterminé, parce que, sinon, ils constitueraient des jugements logiques ; or, la représentation subjective de la finalité ne doit nullement être le concept d'une fin. Simplement la relation à un principe a priori peut-elle et doit-elle toujours ici, encore intervenir, à partir du moment où le jugement prétend à la nécessité : c'est même uniquement d'un tel jugement et de la possibilité d'une telle prétention qu'il est question ici, dans la mesure où un tel jugement donne matière à une critique rationnelle pour rechercher le principe même qui est à son fondement, bien qu'il soit indéterminé, et en tant que cette critique peut même arriver à le découvrir et à le reconnaître comme un principe **qui fonde subjectivement et a priori**<sup>269</sup> le jugement, alors même qu'il ne peut jamais produire un concept déterminé de l'objet. »*<sup>270</sup>

Nous avons en face un passage essentiel de *Kant*. Au centre du problème se trouve le besoin de *Kant* pour relier ce qui est *subjectif* avec ce qui est *a priori*. Comme nous en avons déjà discuté, *Kant* nous propose d'établir cette liaison avec des jugements d'un type nouveau qu'il appelle réfléchissants. Ils font un groupe à part avec les jugements de type téléologique et sont mis en

---

<sup>266</sup> Florence Grumillier, 'La beauté du Geste', Philoflo <<http://www.philoflo.fr/>>.

<sup>267</sup> Sans la lecture de l'article de *Florence Grumillier*, nous ne serions pas guidés sur la piste d'Henri Bergson. Les affinités et aussi bien les divergences, entre la pensée du grand philosophe français et nos propres idées, sans doute existent, et méritent un travail à part.

<sup>268</sup> L'aspect synthétisant de la beauté et sa capacité de dépassement des contradictions existant auparavant offre des nouvelles perspectives pour l'étude de la dialectique hégélienne. Nous réservons ce sujet pour une future recherche.

<sup>269</sup> C'est nous qui ont mis en gras cette partie.

<sup>270</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, p. 129.

contra distinction avec d'autres jugements dits déterminants. Ici d'un point de vue rhétorique *Kant* applique la technique *divisio*. Il vient de rencontrer des nouveaux types de rapports qui ne sont peut-être pas des jugements du tout. Pour éviter la difficulté, il les qualifie de jugements de types nouveaux qui obéissent à des règles toutes différentes. En d'autres termes même si le contexte n'est pas vraiment la magie ou la religion il les introduit dans un système des exceptions. Nous ne contestons pas le droit à un philosophe de produire des exceptions dans son analyse. Pourtant dans ce cas précis les jugements réfléchissants ont l'ultime vocation de relier l'aspect théorique et pratique de la philosophie de *Kant* et ils sont taillés expressément pour ce but. Nous devons penser peut-être qu'ils restent seulement des mécanismes heuristiques et pour ainsi dire artificiels, mais, ils apportent des nouveaux éléments qui peuvent aider à *Kant* réellement d'établir un pont sur l'abîme qui sépare deux importantes parties de sa philosophie.

#### **4.5.5 - Des décisions en tant que jugements**

Notre position diffère de *Kant* avec une nuance. Nous qualifions ce genre de relations non en tant que jugements mais en tant que décisions. Comme nous pensons ces relations dans le cadre de la créativité nous pouvons les tenir attachées plus naturellement au concept de liberté tout en étant capable de les relier aux objets réels et ainsi obtenir l'unité d'un système philosophique. En d'autres mots nous créons un pont entre les dimensions théorique et pratique de la philosophie d'une façon assez similaire à *Kant* mais avec moins d'inconvenance. Nous restons capables d'expliquer le mécanisme de cette liaison tout en restant dans le même niveau ontologique car nous avons refusé d'abandonner le monde sensible au cours de notre analyse philosophique. Pourtant une fois qu'une idée esthétique est mise au monde, il obtient un statut épistémique différent des objets ordinaires et devient une règle qui les mesure. Donc entre un concept (idée) et les objets ordinaires il y a une différence épistémique. Ceci ne veut pas dire que l'objet d'art devenu idée, n'est pas un objet épistémique ordinaire. Dans l'usage que nous lui accordons, il devient seulement épistémiquement prioritaire, tout en étant au même niveau épistémologique.

S'il faut donner un exemple, quand une idée se personnifie dans une statue de venus, elle commence à symboliser toutes les belles femmes et sera utilisée pour juger la beauté d'une femme. En dehors de l'objet physique de la statue, nous avons seulement besoin de l'artiste et du reste de l'humanité pour clore la relation ternaire que nous avons discutée en haut.

Peut-être nous n'avons pas pu montrer dans notre analyse comment éradiquer le monstrueux du monde, mais nous avons seulement essayé de montrer comment atteindre le beau pour ceux qui ont déjà décidé d'être eux-mêmes beaux. La responsabilité de cette décision est toujours personnelle et reste accessible pour tous ceux qui veulent obéir à l'impératif catégorique universel.

## **5 - CIVILISATION COMME UNE VISION ESTHETIQUE ET MORALE**

### **5.1 - Les étapes préliminaires**

Nous avons discuté dans notre travail plusieurs aspects de la théorie des idées platoniciennes. Au cours de cette exposition nous avons discerné une tension inhérente chez *Platon* entre la fonction ontologique et épistémologique des idées. Nous avons également étudié en longueur le traitement de l'erreur et les problèmes associés. Notamment lors de notre évaluation du dialogue de *Théétète* et concernant les métaphores de cire et de cage d'oiseaux nous avons mis en évidence certains problèmes insolubles et suggéré une solution en vue de les dépasser. Les résultats obtenus lors de cette partie de notre travail nous éclairent quand il s'agit de traiter le statut d'idée kantienne. L'idée kantienne est avant tout un principe régulateur tout en étant un concept de la raison. Quand il s'agit de mettre les pièces de notre travail ensemble, c'est-à-dire quand il s'agit de discuter à proprement parler, l'idée de la civilisation chez *Kant*, la question devient de savoir comment une idée de la civilisation peut remplir ce rôle et peut éclairer comme une guide, comment elle peut réguler l'activité pratique d'un peuple et lui fournir des critères esthétiques, moraux et religieux. Ensuite à partir de nos résultats obtenus, nous procédons à une analyse du problème des civilisations et nous proposons des possibles applications de *l'idée de la civilisation comme une idée esthétique* aux problèmes contemporains. Car l'idée de la civilisation chez *Kant* est avant tout un principe heuristique. Dans ce sens il doit toujours montrer des nouvelles solutions et guider l'humanité comme un fil conducteur, à dépasser ces divisions tout en gardant sa diversité. Dans ce sens notre discussion sur la civilisation peut nous montrer des nouvelles voies pour éclairer notre future.

## 5.2 - La civilisation comme une idée en connexion des jugements réfléchissants

Notre analyse de ce problème suit en grandes lignes la solution offerte par *Kant* dans la troisième critique. Les jugements réfléchissants ont un statut particulier, ils ne sont ni démonstratifs ni objectives mais ils ont une base d'universalité subjective et sans aller jusqu'à présupposer qu'il y a une téléologie dans la nature au sens ontologique, ils sont aussi des jugements téléologiques.

Notre travail nous montre que l'idée de la civilisation chez *Kant* doit être étudiée à partir des jugements réfléchissants et par sa nature il est implicitement lié au jugement esthétique ainsi défini. Donc l'idée de la civilisation se trouve pleinement explicitée quand on la pense comme une idée esthétique. Nous rapprochons aussi l'idée de la civilisation, à l'idée kantienne qui dans le contexte de notre philosophe sert comme un étalon pour la considération esthétique de chaque individu.

Les jugements réfléchissants servent pour *Kant* à mettre en relation les parties théoriques et pratiques de son œuvre, notamment la première et la deuxième critique. C'est un effort de synthèse important dans la mesure où il s'agit de mettre en relation deux domaines qui sont à première vue incompatibles. Le premier domaine est la nécessité du strict déterminisme du monde phénoménal et le deuxième domaine est la liberté et de l'impératif catégorique moral. L'une des premières tentatives de *Kant* dans ce but est *l'Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*. Cet opuscule de *Kant* qui discute en grande longueur l'idée de la civilisation, se concentre également sur l'histoire. L'histoire est présentée comme un lieu de rencontre entre la liberté humaine et le déterminisme phénoménal et de ce fait sert de cas d'étude idéale. Nous trouvons dans cet ouvrage également l'idée de la finalité de l'histoire. La finalité de l'histoire est un concept téléologique qui n'est pas déterminable mais en tant qu'un concept heuristique, a une utilité en vue de rendre l'histoire intelligible.

Lors de notre discussion extensive de ce texte nous avons souligné nos observations et nos considérations, sur les limites et les problèmes du traitement de l'idée de la civilisation chez *Kant*. Elles sont de nombre de quatre :

1 - La civilisation en tant qu'une idée de la raison est seulement un horizon, elle joue un rôle de fil conducteur et ne peut pas être existante dans le monde réel. Pourtant nous parlons des civilisations reconnaissables, réelles, existantes dans le langage ordinaire. (Notre philosophe lui-même, n'échappe pas à cette règle et parle sur occasion, des sociétés civilisées) L'approche de *Kant* donc, envisagée seulement comme une idée de la raison, ne peut pas entièrement capter le sens de du mot en usage de la civilisation.

2 - De nouveau, par son statut d'idée de la raison, la civilisation n'est pas une connaissable, d'un point de vue de la définition de la connaissance kantien. Situation qui rend particulièrement problématique le rôle nécessaire de l'idée en tant qu'un fil conducteur. Nous avons maintes fois répété qu'une chose qui n'est pas de ce monde et de surcroît inconnu, ne peut pas guider les hommes.

3 - La civilisation tout en étant une idée de la raison peut être néanmoins considérée aussi comme une idée esthétique. Une idée esthétique se rattache à une intuition d'après un principe subjectif de l'accord des facultés de connaître entre elles (i.e. de l'imagination et de l'entendement). Rien ne nous empêche pour élargir l'extension de cette intuition à d'autres cas qui ne seront pas proprement des objets artistiques mais qui ont des dimensions esthétiques.

4 - La finalité de l'idée de la civilisation comprise comme un principe téléologique, ne garantit pas de lui-même la connaissance de la direction spécifique de ce principe. Cette observation est en relation avec le statut non connaissable de l'idée de la civilisation. L'idée selon *Kant* n'est pas une donnée empirique et ce qui n'est pas empirique ne peut pas être une connaissable. Conséquemment la direction de l'histoire vers une finalité positive ne peut pas être déduite d'une simple nécessité d'assumer des principes téléologiques.

Le but de notre thèse, ne consiste pas seulement dans la mise en évidence de l'idée de la civilisation dans la pensée de *Kant* et de proposer d'une nouvelle théorie des idées. Nous avons également voulu utiliser nos résultats en vue d'interpréter le problème des relations des civilisations actuelles. Dans cette perspective nous proposons une interprétation modifiée de l'idée de la civilisation en espérant d'adresser les problèmes soulignés ci-dessus. En utilisant ainsi les possibilités que nous offrent les jugements réfléchissants et les idées considérées comme de nature esthétique et tout en les interprétant avec notre nouvelle approche, nous espérons d'asseoir l'idée de la civilisation sur une base plus solide.

Le deuxième problème que nous venons de résumer, i.e. le statut idéal et non connaissable de l'idée de la civilisation, pose une difficulté particulière. Puisque idée kantienne en tant que telle, devient intelligible que par sa mise en œuvre dans une société historique donnée, l'idée de la civilisation devient dépendante d'une perspective historique vécue qui ne peut pas être partagée par le reste de l'humanité. Par le reste de l'humanité, nous entendons les peuples ou les cultures qui ne font pas partie de cette donnée historique et de ce fait n'ont aucun accès dans leur vécu, aux effets visibles de cette idée. En d'autres mots, l'idée de la civilisation devient non communicable et non pensable, en dehors de son domaine d'application pratique réservé à une seule culture.

La même situation, implique à son tour, pour une société opérant sous l'emprise d'une telle idée de la civilisation, une sorte d'enfermement culturelle, définie dans ses effets visibles comme un vécu culturel non partageable. Nous ne prétendons pas que c'est la seule interprétation possible de l'idée la civilisation kantienne, mais pourtant cette lecture nous semble relevant à partir des analyses que nous venons de présenter.

Il faut aussi noter que la possibilité de cet enfermement culturelle est loin d'être écartée si nous prenons en compte les tendances historicistes et



relativistes sous-jacentes de la pensée postmoderne.<sup>271</sup> *Kant* lui-même, avec sa vision d'une moralité universelle englobant est à l'opposé du relativisme culturel. Pourtant certains éléments de sa pensée dont nous venons de souligner, ont le potentiel de préparer le terrain pour de telles interprétations.

Dans notre proposition d'une idée de la civilisation augmentée et modifiée, nous visons à remédier à un certain nombre de ces problèmes de sorte que les civilisations actuelles puissent se retrouver dans une vision universelle, sans perdre pour autant leurs caractères intrinsèques. Nous voulons que les idées deviennent accessibles à tous, perfectibles et universellement connaissables.

Dans ce but, réinterpréter l'idée kantienne de la civilisation comme une idée esthétique,<sup>272</sup> et changer le statut philosophique de l'idée selon notre nouvelle approche, nous offre des importantes possibilités. Car le jugement esthétique a cette particularité spéciale : il réunit une intuition subjective dans un jugement réfléchissant universel. De ce fait le *modus operandi* du jugement réfléchissant, satisfait de près le but de notre recherche.<sup>273</sup>

Pour avancer notre argumentation nous devons détailler les modalités de notre proposition plus en détail.<sup>274</sup>

### **5.3 - La Civilisation, comme une idée humaine ultime**

Nous proposons une thèse élargie concernant la nature de l'idée de la civilisation. D'un point de vue d'anthropologie sociale aussi bien que d'un

---

<sup>271</sup> Discuter ces tendances en détail avec une attention aux textes séminales de la philosophie continentale nécessite un travail indépendant et conséquent. Nous nous réservons cette tâche pour une étude future.

<sup>272</sup> Concernant l'idée esthétique nous suivons de près la définition de *Kant* que nous avons évoquée en divers endroits dans notre texte.

<sup>273</sup> Le lecteur doit tenir en tête qu'après notre nouvelle proposition concernant les idées, nous acceptons plus la définition de *Kant* concernant les idées de la raison. Nous ne retenons que certains éléments de la pensée de *Kant* à propos du jugement esthétique en les modifiant pour nos besoins.

<sup>274</sup> Notre proposition sort de la cadre de la philosophie de *Kant*, mais reste en grande partie tributaire de ses analyses.

point de vue d'une analyse linguistique et historique, nous pensons que la civilisation est une idée ultime. La civilisation englobe toute la pratique culturelle, technique et artistique d'une société. Elle contient déjà un ensemble d'idées importantes en eux-mêmes, comme le Dieu, le beau, le bien, le juste, le vrai. Elle les exprime dans un système harmonieux et vivant. Elle les concrétise. Elle fait les hommes obéir aux rites, aux lois, aux techniques. La civilisation de chaque époque a une conception spécifique de ce qui est divin, de ce qui est juste. Même si nous assumons que le Dieu a créé l'univers, chaque civilisation a créé sa propre théologie pour exprimer une vision authentique du Dieu et de la création d'univers. La civilisation, vue de cet angle, incorpore des notions et des concepts qui le dépassent parfois. Mais la civilisation pensée comme l'ensemble des activités et des concepts humains, exprime tous ces notions, y compris l'idée de la transcendance. Elle résume tous ces idées ontologiquement essentielles en elles-mêmes, étant elle-même leur apothéose, elle procure le style et le support pour la réalisation de ces idées. Elle développe aussi la conscience humaine qui fait vivre tous ces notions, sans pouvoir les épuiser. (Elle joue un rôle de fil conducteur.) La civilisation en somme, rayonne lui-même de son for intérieur et elle est capable d'imaginer son au-delà. Par cette nature même, la civilisation est une force. Appeler l'idée de la civilisation une force n'est pas un terme strictement kantien mais nous croyons que la possibilité d'utiliser le terme de force existe, si nous pouvons interpréter l'analogie du *fil conducteur*, utilisée par *Kant*, comme une capacité à attirer, et à guider. Nous avons une nouvelle notion d'idée pensée comme une chose substantielle et ontologiquement existante. De ce fait appeler une idée comme quelque chose qui peut exercer une force est compatible avec notre approche.

Nous comprenons cette idée de la civilisation comme un principe à la fois ontologique et épistémologique. À ce propos, nous pouvons évoquer l'analogie de soleil que nous trouvons dans le mythe de la caverne de Platon<sup>275</sup> : L'auteur de la *République* considère la lumière du soleil comme une condition épistémique car les rayons du soleil nous aident à voir des choses. Pourtant, il nous rappelle que le soleil a également une fonction génératrice. Le soleil fait

---

<sup>275</sup> Platon, 'République', pp. 508–509.

pousser les blés qui nourrissent les animaux et les hommes, en somme elle génère la vie. Le soleil fournit la possibilité de la connaissance et de l'existence des choses dans un même acte. Ses ondes éclairent les choses et rendent intelligible les idées, aussi bien qu'elles nourrissent les êtres. D'une façon analogue, la civilisation crée un peuple, tout en étant aussi créée par les hommes en tant que la somme des connaissances humaines. Dans ce dernier sens nous pouvons dire que la civilisation devient une connaissable car elle est une création des hommes. Selon notre nouvelle approche l'idée est une substance et une chose corporelle. Le soleil de Platon est également un objet et une chose, de même qu'une idée de la civilisation pour nous est une entité existante.

#### **5.4 - Récapitulations**

On peut récapituler de la manière suivante certaines de nos conclusions :

- 1- Il n'y a pas de civilisation qui ne soit morale.
- 2- En tant qu'une idée morale, la civilisation présuppose la liberté comme donnée *a priori* de la raison. Ce corollaire se dérive naturellement de notre première observation
- 3- La civilisation en tant qu'une idée esthétique consiste dans un jugement subjectif universalisant le particulier, sous une règle objective universelle.
- 4- Il n'y a pas de civilisation qui n'a pas de prétention à l'universalité par le fait même de la raison qui universalise quand il régit par ses propres règles.
- 5- Une culture qui refuse la participation et qui exclut l'universalité n'est pas une civilisation. Car l'effet universalisant des règles esthétiques fondatrices, serait réfuté par la réalité même de l'exclusion.
- 6- L'idée de la civilisation nécessite la présence des jugements téléologiques. De ce fait l'idée d'une civilisation contient nécessairement la conscience des fins ultimes.

7- Etre civilisé, c'est être en marche vers ces fins ultimes. Donc les civilisations sont en même temps des *projets* progressistes ayant leurs propres utopies strictement liées à leurs règles fondatrices. Cette dimension se manifeste à travers l'histoire comme un thème d'émancipation morale.

8- Il n'y a pas de civilisation qui n'a pas formulé son codex. Les civilisations étant des projets, elles doivent se doter des procédures et des normes, en d'autres mots elles doivent se doter des lois universelles pour assurer le règne de la liberté. Il n'y a pas de projet qui ne se dote pas d'une forme (une loi). Par le même fait un projet qui ne soit pas basé sur une structure juridique ne serait pas un projet de civilisation.

9- Les membres d'une civilisation participent dans un *sensus communis*<sup>276</sup> car les jugements des goûts universels ne sont pas possibles autrement. Ainsi les membres d'une civilisation doivent se rejoindre dans un sens commun ou dans une vision du monde et dans une esthétique partagée. Ce sens commun pose les conditions de l'intelligence intersubjective et opère comme une fondation des jugements des goûts possibles.

10- La civilisation ainsi fournit les moyens de dépasser l'hétérogénéité morale et intellectuelle sans les supprimer et permet d'éviter les préjugés ou les superstitions,<sup>277</sup> qui ne sont que des exceptions à la règle. Dans ce

---

<sup>276</sup> Kant définit le '*sensus communis*', comme une composante nécessaire à tout jugement de gout universalisant. Lisons de sa propre plume : « *Voici des maximes de l'intelligence commune, qui ne font point partie, il est vrai, de la critique du goût, mais qui peuvent servir à l'explication de ses principes : 1° penser par soi-même ; 2° penser en se mettant à la place d'autrui ; 3° penser de manière à être toujours d'accord avec soi-même. La première est la maxime d'un esprit libre de préjugés ; la seconde, celle d'un esprit étendu ; la troisième, celle d'un esprit conséquent.* » Emmanuel Kant, **Critique du jugement, suivie des Observations sur le sentiment du beau et du sublime**, p. 229.

<sup>277</sup> Nous suivons également la définition de Kant pour l'hétéronomie : « *La tendance à une raison passive, par conséquent à l'hétéronomie de la raison, s'appelle préjugé ; et le plus grand de tous est de se représenter la nature comme n'étant pas soumise à ces règles que l'entendement lui donne nécessairement pour principe en vertu de sa propre loi, c'est-à-dire' la superstition* » Ibid., p. 230.

sens, à l'intérieur même d'une civilisation nous trouvons une réponse au problème d'intersubjectivité versus subjectivité.<sup>278</sup> C'est une solution qui ne peut pas et ne doit pas opprimer la subjectivité. Car le jugement esthétique prend son départ d'une condition subjectif mais atteint à une loi esthétique qui est à la fois universelle et objective. Dans ce dernier sens l'objectivité devient synonyme de l'intersubjectivité universelle.

11- Les jugements esthétiques réfléchissants se reposent sur des objets d'art. Chez *Kant* l'objet de l'art n'est pas lui-même l'idée du beau, mais un objet qui serve à l'éveiller. Dans notre interprétation, l'idée de la civilisation se repose sur un objet que nous définissons comme une substance. Nous proposons que cet objet soit « une ville » qui serve à concrétiser l'idée de la civilisation, pour devenir aussitôt sa substance réelle.

12- La civilisation dans sa formulation esthétique et culturelle, n'est pas une solution figée dans le temps mais en tant qu'une idée concrète, contient un élément téléologique non exprimable en termes de concepts déterminants. Elle peut offrir que des déterminations partielles.<sup>279</sup> Dans ce sens plutôt que de résoudre une majorité des problèmes humains liés à l'existence actuelle d'une façon mécanique, il nous fait un don de la sophistication qui nous rend capable d'affronter et de résoudre les aléas de nos vies. De ce fait la civilisation ne sera jamais une simple recette. Car n'oublions point, nous opérons sous notre propre définition de l'idée,

---

<sup>278</sup> Dans le *sensus communis* kantien, nous pensons qu'une idée très intéressante se trouve en germe pour la solution des problèmes de l'intersubjectivité philosophique. L'élaboration de ce dernier point est en dehors de scope de notre étude.

<sup>279</sup> Chez *Kant* aucune détermination conceptuelle n'est possible pour les idées. Par contre notre solution nous permet de parler des déterminations partielles au lieu des déterminations complètes. Dans notre théorie dès qu'une sélection est faite par un objet sur d'autres objets une détermination est obtenue. Quand la sélection n'est pas exhaustive pour un range d'objets on parlera d'une détermination partielle. La partialité, n'enfreigne pas la réalité de la sélection mais seulement influence sa précision épistémologique.

i.e. un concept qui ne détermine que partiellement.<sup>280</sup> Comme elle est une substance dans le monde sensible, elle est sujette au changement.

13- *Kant* nous montre que la production de l'œuvre de l'art requiert un génie que peu des gens possèdent. La création d'une civilisation, comprise dans sous la forme d'une idée esthétique, dépend aussi du génie des peuples. Puis qu'elle requiert du génie pour la création de ses règles, elle n'est pas le fruit automatique d'une société humaine aléatoire. Elle peut ne pas survenir par manque de génie.

14- La civilisation, comme une idée ultime et esthétique jette les bases de l'unification de la raison, soutenant l'intégration des fonctions pratiques et théoriques d'une philosophie et d'une culture.

15- D'après l'analyse de *Kant* qui nous éclaire sur l'importance de l'idée esthétique comme un principe d'unification de notre subjectivité avec les règles, (processus, rappelons-le bien non déclinable en termes de concepts uniquement) les éléments essentiels d'une culture ou d'une civilisation, comme la religion, l'éducation, l'éthique et la production des œuvres techniques, deviennent analysables d'un point de vue esthétique.<sup>281</sup> Dans ce sens, nous pouvons parler de la beauté d'un acte, politique, religieux ou éthique, aussi bien que de la beauté d'un objet de consommation qui dépassent sa valeur apparente.

16- En liaison avec notre constat d'en haut, l'identité d'une civilisation peut être exprimée en termes « d'un sentiment » que le langage à lui seul ne serait pas capable de décrire. C'est aussi le propre du sentiment esthétique. Dans ce sens être membre d'une civilisation c'est le partage

---

<sup>280</sup> Voir notre discussion du premier chapitre concernant le problème du faux et de vrai et la solution proposée au tour du thème de la cage. Puisque cette solution permet d'accepter un certain taux d'erreur, nous appelons la possibilité de détermination qu'il offre comme une détermination partielle.

<sup>281</sup> Ici nous employons le terme esthétique d'une façon proche au sens kantien. Mais nous entendons par là tous processus de création qui n'est plus limitée au domaine des beaux-arts.

de ce sentiment esthétique qu'on peut décliner en diverses formes, l'esthétique des œuvres d'art, la religiosité, comportement éthique, composition de la musique etc. Mais puisque nous refusons de réduire la civilisation à un vécu non partageable, nous devons préciser que ce sentiment peut être transmis. Il suffit de visiter la ville d'une civilisation pour en avoir un aperçu.

17- Le même sentiment esthétique se traduit à un sentiment de sublime quand l'homme se rend compte de ses propres limites contre les forces illimitées de l'existence. Dans ce dernier sens, la civilisation, grâce aux mécanismes qu'elle met en œuvre dans l'esthétisation de la vie, ouvre une fenêtre sur ce qui est sublime et ce qui est sans limite, pourtant sans pouvoir l'épuiser.

18- En rapport avec le constat de ci-dessus, la civilisation peut aussi impliquer une nostalgie d'une idée esthétique. Quand une culture perd son idée esthétique, elle perd aussi son âme et sa civilisation, y compris sa religion. À l'inverse, pour rebâtir une civilisation, une culture doit faire face à une tâche de la reconquête d'une idée esthétique. Dans les deux cas, l'éclat d'une civilisation dépend d'un moment de la créativité et des possibilités d'expression d'un génie populaire.

19- Vivre dans une civilisation c'est de partager un *sensus communis* spéciale que nous pouvons nommer un sens d'esthétique commun. Ce sentiment esthétique, quand expérimenté en des rares moments, unifie et projette l'individu dans une cohésion sociale avec son monde. Dans ces moments-là, l'universalité et la subjectivité d'une personne ne sont plus en désaccord et se retrouvent dans une solution existentielle. De nouveau il faut se rappeler, ce sentiment ne peut pas être décrit en termes conceptuels déterminants, (ces termes ne seront que partiellement déterminants) mais se concentre dans le moment vécu grâce à un mode de vie esthétique que cette civilisation met en disposition de tous.

20- Les œuvres artistiques d'une civilisation ne sont que le point de départ d'une idée de la civilisation. L'idée esthétique, en partant de l'œuvre artistique grâce au concours de l'imagination et l'entendement, rend nécessaire un jugement de goût, qui confrère à l'objet artistique précisément son statut d'art. C'est une relation que nous avons qualifiée de ternaire. Dans ce sens, concevoir la civilisation comme une idée esthétique, nécessite la compréhension de son aspect dynamique. Une civilisation ne vit pas grâce à des œuvres conservées dans des musées et grâce aux sanctuaires culturels protégés. La civilisation, nécessite la recreation de cette relation au quotidien, comme un rapport esthétique à la vie, dans l'imaginaire de chaque membre de cette culture, grâce à la présence d'une tradition vivante qui est ouverte aux influences et aux modifications. Rappelons-nous, cet aspect dynamique de la civilisation, ne serait pas possible sans le concours de notre proposition d'une idée définit en elle-même comme une substance réelle.

21- En partant de cette dernière considération, nous pouvons dire que le fait d'être civilisé est aussi synonyme d'une manière esthétique de vivre sa vie, selon un art. À l'inverse, une vie dénuée de cette manière de vivre sa vie selon un art spécial, est monstrueuse. Un cas qui est le synonyme de la mort.

22- De même que l'art n'est pas l'imitation, la civilisation comme une idée esthétique, n'est pas une idée qui accepte l'imitation. L'idée esthétique requiert un rapport subjectif à son objet. Ce rapport ne peut pas être réalisé par une greffe. Seulement une intériorisation dynamique peut permettre une telle relation. Car le jugement esthétique de goût est basé sur des règles universelles, eux-mêmes basées sur le *sens commun esthétique* qui doit être atteint d'un point de départ subjectivement initial. Un élément étranger, simplement ajouté d'une façon syncrétique et qui ne sera pas intériorisé par le sujet, risquerait de rompre l'harmonie universelle de ces règles. Le système se retrouverait déstabilisé. De ce fait importer une civilisation par imitation n'est pas possible. Dans ce même sens, une imitation artistique d'un autre artiste ne peut produire



que des contrefaçons. Pourtant les civilisations, aussi bien que les artistes, subissent des influences des autres. Mais cette influence passe par l'éclat universel des autres œuvres et n'a pas besoin d'être une greffe non naturelle, ni d'être forcée. Elle se réalise par la force universelle de l'idée esthétique quand cette force est présente et subjectivement sentie, intériorisée.

## 6 – CONCLUSION

« Comme l'observe Ricœur dans « la liberté selon l'espérance », le mal du mal n'apparaît que dans une pathologie de l'espérance, comme une perversion inhérente à la problématique de la totalisation qui est précisément celle de l'unité de la nature et de la liberté. En ce sens-là, le politique et le religieux sont les lieux du plus grand « mal ». »<sup>282 283</sup>

Nous voulons proposer notre interprétation de la lecture de Ricœur<sup>284</sup> faite par Olivier Abel citée plus haut, en inversant la structure et espérant ainsi compléter sa signification.

Notre propos sera de dire que non seulement le politique et le religieux sont les lieux du plus grand *mal*, mais en même temps le politique et le religieux sont aussi les lieux du plus grand *bien*.

La différence entre le bien et le mal est de notre choix et ce choix se relève de notre libre arbitre.

Ceci étant dit, une question plus importante s'impose : y a-t-il une autre voie, une autre façon d'éviter ce déchirement entre le mal et le bien ? Avant de tenter d'y répondre, nous devons éclairer l'origine du problème.

Selon l'observation d'Olivier Abel il s'agit d'une perversion inhérente à la problématique de la totalisation de l'unité de la nature et de la liberté.

---

<sup>282</sup> Olivier Abel, 'Kant et l'émancipation de l'humanité', *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, 25 (1990), 7- 15 (p. 11).

<sup>283</sup> Olivier Abel cite le texte du Ricœur: Paul Ricœur, **Le Conflit des interprétations: essais d'herméneutique**, Éditions du Seuil, 1969.

<sup>284</sup> Dans notre travail, Ricœur qui méritait d'être évoqué en plus d'endroits, est cité seulement dans la conclusion. Nous avons voulu réserver notre rendez-vous avec ce grand philosophe pour le future et nous avons voulu nous concentrer sur son œuvre dans un travail séparé.

Notre lecture de ce problème voit la totalisation dans ce contexte comme une question de domination. Toute idéologie se réclamant d'une universalité totalisante a un potentiel de devenir opprimante par ce fait même et peut tenter de supprimer la diversité au nom d'une vision se réclamant d'une généralisation nécessaire et a priori. Selon *Olivier Abel* elle peut le faire d'une façon encore plus radicale « *si elle tente de conjoindre la puissance fusionnelle du mythe et la puissance universelle de la rationalité technique* »<sup>285</sup> En d'autres mots, formes spécifiques de la totalisation, peuvent nous emmener au despotisme. Nous sommes entièrement du même avis, pourtant cet argument comme nous venons le confirmer, ne concerne que certaines formes de la totalisation. On ne peut pas discréditer d'une façon générale toute totalisation, en montrant que seulement certaines formes de la totalisation sont maléfiques. Le problème en outre dépend des conceptions de la nécessité naturelle et de la liberté humaine. Ces deux notions, comme nous le savons de l'histoire de la philosophie, s'allient difficilement. Pour que la liberté puisse avoir un sens, l'homme doit assumer une structure unificatrice qui donne un sens au monde. Car dans un monde totalement aléatoire, l'action morale et la liberté qui va avec, ne sont pas définissables. Vue de cet angle nous pouvons affirmer que la fonction unificatrice et totalisante des idées ne sert pas seulement à réunir le multiple sous l'un, mais elle sert aussi à doter le monde d'une vision éthique et téléologique.

Précisément cette relation problématique entre la nature et la liberté nous renvoie au problème de la *Critique de la faculté de juger* de *Kant*. Comme maints commentateurs ont déjà remarqué, la problématique de ce livre est d'établir une liaison entre les parties théoriques et pratiques de la philosophie kantienne. Autrement dit, il s'agit de relier le déterminisme de la nature et la liberté humaine. *Kant* espère trouver une solution à partir des idées réfléchissantes de la raison qui dépendent du jugement du goût. Le jugement du goût dépend à son tour du sens commun<sup>286</sup> qui permet aux idées esthétiques de la raison de gagner un sens universel et nécessaire. Dans ce but, les idées peuvent unifier (totaliser) et redonner un sens à une multiplicité, tout en restant

---

<sup>285</sup> Olivier Abel, 'Kant et l'émancipation de l'humanité', 7-15 (s 9).

<sup>286</sup> Sensus Communis de *Kant*

des concepts indéterminés. Par la suite, l'homme peut utiliser cette fonction totalisante et téléologique pour donner un sens à son expérience dans le monde. Pourtant dans les dernières pages de la *Critique de la faculté de juger*, Kant stipule finalement que l'homme peut seulement espérer que cette vision totalisante et téléologique tombe juste. Différemment formulé, on peut désirer une solution, sans pouvoir jamais l'atteindre. De ce fait nous pensons que dans le système de Kant la tension entre la liberté et la nécessité n'est pas résolue même si l'espoir d'une solution reste possible. On peut également conclure que la solution chez Kant, c'est l'espoir lui-même !

En absence de toute détermination, une idée qui totalise est aussi une idée non modifiable et purement arbitraire qui ne peut se développer qu'à partir d'un jeu pur de l'imagination. Ce développement ne dépend plus d'une intuition et devient dans ce sens dangereux. Nous pouvons reprendre une célèbre formulation de Kant qui stipule que l'intuition sans le recours des concepts est aveugle.<sup>287</sup> (Ici il s'agit des concepts déterminants.) Nous pouvons surajouter que le despotisme le plus dangereux est celui d'un despote aveugle. Car un despote peut avoir des idées totalisantes ou téléologiques qui ne dépendent pas des concepts déterminés selon les définitions même de Kant. Deuxièmement, le despote ne peut pas seulement se contenter d'espérer mais il sera forcé d'agir dans des situations bien particulières, d'une façon purement arbitraire résultante de cette indétermination.

Kant précise que la raison devrait s'abstenir des conclusions dogmatiques et des affirmations objectives sur la finalité de la nature et devrait « *peser de manière critique notre jugement, simplement en relation de notre pouvoir de connaître, pour procurer à leurs principes une valeur de maxime – valeur non dogmatique mais pourtant suffisante pour un usage sûr de notre raison.* »<sup>288</sup>

Pourtant une fois que l'action est requise pour le despote, même si une idée n'a qu'une valeur de maxime, le résultat n'est guère différent d'une utilisation dogmatique et objective de la raison. Du moment qu'on se laisse

---

<sup>287</sup> Emmanuel Kant, 'Critique de la raison pure', A51 B75.

<sup>288</sup> Emmanuel Kant, **Critique de la faculté de juger**, Trad. par. Alain Renaut, Paris: Aubier, 1995, p. 392.

guider par une telle idée dans l'action, le résultat sera objectif. Nous concluons donc que les limitations prudentes de *Kant* concernant l'usage des idées de la raison ne sont pas effectives in concreto.

Nous devons aussi se rendre compte d'un autre aspect du problème. Si l'homme opère sans une vision unificatrice et sujette aux aléas contingents, un relativisme moral s'installe. *Kenan Gürsoy* décrit avec acuité les problèmes qui s'ensuivent :

« *Ceux qui croient que la justice ne peut pas être une valeur essentielle et la politique ne peut pas être conduite d'une façon juste, nous condamnent à une terrible oppression car ils nous attirent vers le chaos. Dans ce cas la justice sera celui du plus fort. Si nous ne croyons plus à une justice abstraite et essentielle et à un concept de droit universel, dans ce cas, celui qui possède l'épée, fusil ou des armes nucléaires détiendra le pouvoir.* »<sup>289</sup>

Nous concluons à la lumière de ces lignes que l'absolutisme aussi bien que le relativisme détruisent le règne de la justice universelle. Ce fait est bien naturel car l'absolutisme et le relativisme scindent les liens sociaux et politiques d'une communauté. Ils bloquent la communication à partir des notions communes et essentielles et empêchent l'émergence d'une identité universelle qui respecte la diversité des hommes. Ils ne reconnaissent pas des rapports internes et nécessaires entre l'*un* et le *multiple* et de ce fait ils sont des défaites intellectuelles. De ce fait il ne faut se ranger ni avec les dieux ni avec les titans dans la guerre entre l'*un* et le *multiple*.

Sous la lumière de ces constats on peut affirmer que les racines du problème sont fort anciennes. Même si on montre une volonté politique et culturelle pour dépasser l'issue de l'absolutisme versus le relativisme, on ne possède pas nécessairement des outils intellectuels à la mesure de cette tâche. Ce problème entre l'*un* et *multiple* n'est qu'un autre aspect du problème de continuum versus discontinuum que *Leibniz* avait qualifié comme l'un des plus grands défis de la raison humaine.

---

<sup>289</sup> (Les traductions de *Kenan Gürsoy* nous appartiennent.) Kenan Gürsoy, **Birleyerek Oluşmak / Felsefe ve Tasavvuf Üzerine Konuşmalar** Ankara: Aktif Düşünce, 2013, p. 73.

Un autre regard intéressant qui a le potentiel de toucher à cette difficulté est celui de *Melih Başaran* : «... *Pour nous ce retour en arrière dans le langage philosophique, est un retour à la philosophie même et en même temps demande explicitement une radicale mise en question de la philosophie. La philosophie qui nous donne la possibilité de parler de schemata et qui nous offre ce langage analytique ou la doctrine de la transcendantale analytique - qui par l'expression même de Kant - déclare schématisme de la faculté de l'entendement comme un art caché dans les fonds de l'âme humaine, aurait pu en même temps limiter ou détourner une réflexion sur les schemata. Selon notre point de vue, cette limitation a eu des effets fondamentaux, déterminants et dans le sens d'une perspective de la civilisation, a eu des conséquences politiques. Ces résultats, d'un point de vue des principes, ont suscité une réduction du pouvoir de juger. C'est, ce qui est politique.* »<sup>290</sup>

La véritable raison de cette difficulté selon notre interprétation est l'obsession de définir l'homme comme antithèse de la création.<sup>291</sup> De ce fait, on sépare à un niveau ontologique l'homme et la création, puis on essaie d'intégrer ceux qui sont ainsi définis comme hétérogènes. Ce qui veut dire qu'on refuse d'entrée du jeu, toute démarche logique pour réunir ces deux extrêmes. Dans ce cadre, le problème de l'objectivité versus subjectivité ne peut jamais être résolu même si on a déclaré plus d'une fois qu'on avait dépassé cette dichotomie. En effet, on n'a fait que renommer la question sous de multiples termes (servant d'alibis) pour la rendre encore plus obscure.

Le premier pas vers une solution sera de ne plus définir la connaissance comme une concordance des faits et d'une proposition. Nous proposons de qualifier la connaissance comme une concordance entre les faits. La proposition devient seulement un témoignage de la concordance. Comment établir une concordance entre les faits indépendamment d'une proposition et sans donner un critère linguistique ? Nous qualifions la connaissance comme quelque chose de nécessaire et véritable. Depuis *Hume* la philosophie a

---

<sup>290</sup> Melih Başaran, 'Schemata veya Gizil Gelenek Olarak Ötekiliğin Hayaleti' présenté à Antalya Felsefe Günleri Panel - Konferans Dizisi, Antalya, 2012.

<sup>291</sup> Nous utilisons le mot création dans un double sens théologique et scientifique. Il s'agit d'un monde qui est gouverné par des lois soit divine soit naturelles.

tendance de penser la relation des faits empiriques comme contingente. *Hume* disait qu'il n'y a pas de contradiction à penser que le contraire d'un fait peut survenir. De notre point de vue le fait est une relation entre les singuliers. Différemment de *Hume* nous pensons que certaines de ces relations sont contingentes pendant qu'il existe d'autres relations qui ne le sont pas. Même si le terme de cause peut manquer de précision dans une telle utilisation, nous allons tenter de reformuler notre position en termes de cause et d'effet. Quand une cause donne naissance à un effet et quand le même effet donne naissance à la même cause, la relation n'est pas contingente mais nécessaire. Ce que nous évoquons ici est notre thèse et nos concepts de reproduction et production. Comme nous l'avons détaillé dans le chapitre consacré à notre formulation d'idée, si nous utilisons un singulier (I) pour sélectionner un autre groupe de singuliers (a, b, c, d)<sup>292</sup> nous sommes dans une phase de reproduction. Si nous pouvons utiliser le même singulier (I) pour produire les singuliers (a, b, c, d) cette relation devient transitive et nécessaire. Dans ce cas chaque fois que nous nommons le singulier (I) nous nommons par extension les singuliers (a, b, c, d). C'est dans ce sens que nous parlons d'une concordance et réciprocité entre la production et la reproduction. Il faut remarquer que tous les singuliers n'exhibent pas de telles relations et notre capacité de production est limitée.<sup>293</sup> Puisque nous avons attaché quatre singuliers à seulement un, nous faisons une référence avec économie des moyens. Chaque connaissance est toujours une assimilation d'un groupe de singuliers nombreux à un singulier unique.<sup>294</sup> En d'autres termes, la procédure que nous décrivons attache le *multiple* à l'*un* et remplit la fonction souhaitée d'une idée. Dans ce sens elle constitue une définition de la connaissance. La connaissance dans cette approche n'est pas autre chose que garder l'acquis d'une relation du monde et être sûr que cette

---

<sup>292</sup> Pour faire cette sélection nous choisissons certaines relations observables entre les singuliers. Nous excluons d'autres relations qu'un fait peut exhiber et retenons un groupe limité si le comportement des singuliers nous permet de le faire. (Souvenons de notre exemple des noix.)

<sup>293</sup> L'obtention de la connaissance n'est pas spontanée et peut demander des longues recherches.

<sup>294</sup> Cette assimilation rend l'information traitable. Au lieu de lutter contre les infiniment nombreux singuliers, nous pouvons travailler sur un nombre très limité.

relation est nécessaire et universelle. Pour ce, nous devons suivre cette voie dans des directions multiples et tenter de consolider son statut universel.

Puis que nous avons parlé d'une voie, nous donnons un dernier exemple basé sur la voie. Imaginez que vous êtes dans une ville au milieu de la steppe dont vous ne connaissez pas le nom. Si on vous demande « - où vous êtes ? » comment vous pouvez y répondre ? Vous pouvez peut-être dire que vous êtes là où vous vous tenez debout. Mais c'est une maigre déclaration. On peut vous demander là-où vous vous tenez debout, est quelle ville ? Essayez autre chose. Sortez de cette ville en prenant une voie. Cette fois-ci vous pouvez dire que là où vous vous teniez debout est la ville à laquelle mène cette route. On peut vous demander si vous connaissez cette route vraiment ? Pouvez-vous y retourner ? Pouvez-vous retrouver cette ville ? Est-ce que vous n'êtes pas perdu ? Pour montrer que vous n'êtes pas perdu vous devez suivre la route à l'inverse et retourner à votre location d'origine. Si vous pouvez y retourner vraiment, vous possédez la voie et la voie vous possède. Dans ce cas vous possédez une référence non contingente à cette location d'origine la situant ainsi dans un système de référence d'une façon universelle. Toute connaissance est pareille. La connaissance doit retenir et garder quelque chose de nécessaire et universelle - doit retenir certaines relations avec la certitude - même si cette chose peut garder d'autres mystères. Dans la connaissance de cette ville ainsi décrite vous n'avez découvert qu'une infime partie de la réalité mais ce que vous détenez n'est pas non essentiel. En partant de cet exemple nous pouvons dire que la voie devient une méthode active pour obtenir une connaissance universelle et nécessaire.

Cette définition de la connaissance n'est ni exclusivement épistémologique ni ontologique. Elle nécessite les deux en même temps et peut être baptisée d'épontologique.<sup>295</sup> Ce qui est intéressant dans cette approche, c'est l'inclusion de la productivité et de la créativité d'une intelligence à la définition de la connaissance pour obtenir la nécessité et l'universalité. Dans ce sens nous marchons dans une direction similaire à *Kant* tout en utilisant

---

<sup>295</sup> Nous venons d'inventer un terme nouveau pour nommer notre approche tout en restant humble à propos de son pertinence. Le jugement final appartient à d'autres philosophes.



d'autres éléments et méthodes. Nous n'avons pas utilisé des pures catégories pour réaliser notre description et notre démarche ne dépend pas des jugements discursifs.<sup>296</sup> De ce fait divers discours ou des narratives alternatives peuvent coexister. S'ils sont à propos de la même connaissance nous les considérons comme essentiellement compatibles. Ce dernier résultat est d'une importance capitale et constitue l'une des meilleures conséquences de notre travail. Elle nous donne la possibilité d'accepter la diversité des opinions ou des narratifs, toute en nous rendant capable de les unifier.

Reprenons maintenant cette discussion à propos d'une idée de la civilisation. Nous avons choisi une ville<sup>297</sup>, comme le singulier sous laquelle nous pouvons sélectionner divers aspects d'une civilisation qui seront d'autres singuliers.<sup>298</sup> Selon nos critères de la connaissance, nous devons évaluer cette idée dans la production. Par exemple, selon *Kenan Gürsoy*, Ankara et la personnalité de ses habitants avec l'appui du système de corporations des métiers ont pu jouer un rôle dans la genèse de la civilisation de l'Empire Ottoman.<sup>299</sup> Ici Ankara n'est citée qu'à titre d'exemple. Pour les besoins de notre argumentation nous pouvons assumer que la thèse de *Kenan Gürsoy* est correcte et ce genre de relations productrices est observé par les historiens. Si les mêmes relations sont en même temps formatrices (reproductrices) de notre idée d'une civilisation, à partir de ce moment-là nous avons une connaissance de la civilisation ottomane et l'idée maîtresse de cette civilisation sera une telle ville.

---

<sup>296</sup> L'idée reste séparément accessible car c'est un singulier. Elle peut devenir un sujet de connaissance si on répète la même procédure sur ce singulier.

<sup>297</sup> Notre choix n'est pas nécessairement la meilleure et un autre singulier peut se montrer mieux adapté à la tâche si nous découvrons que notre productivité en utilisant une ville dépasse la sélection qu'une ville nous permet à propos des éléments d'une civilisation. Dans ce sens trouver une bonne idée dépend toujours des efforts réels et des travaux. Pour l'instant nous posons la ville comme notre idée (singulier) car nos observations la justifient dans les deux sens.

<sup>298</sup> Rien n'empêche que certains singuliers captés par la ville ne seront pas vues à leur tour comme des idées d'une extension plus limitée.

<sup>299</sup> Kenan Gürsoy, **Bir felsefe geleneğimiz var mı?**, 1. baskı. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006, p. 99.

Revenons encore une fois à notre exemple de la « voie ». Dans le sens producteur nous devrions être capables de retourner sur la même voie. C'est une activité qui demande un effort. L'homme ne fournit aucun effort s'il n'a pas un désir qui le motive. Sur ce désir, nous allons nous abstenir de le détailler mais fournir un effort, produire quelque chose, aller d'une part à une autre sont toutes des activités qui créent des nouvelles situations. Dans ce sens elles sont tous des activités constructives et bâtissent des relations productrices.

Ainsi, dans notre interprétation une civilisation doit être bâtie d'une façon continue et en tant qu'une idée elle doit être productrice aussi bien que reproductrice. On n'est pas civilisé si on n'est pas bâtisseur. Nous pensons que ce dont nous avons discuté jusqu'à maintenant dans notre travail se conforme à cette idée de *Kenan Gürsoy*.

Il faut «... *considérer le champ d'une civilisation, pas comme un être en-soi figé mais comme un être qui possédera sa quiddité sans doute mais surtout comme un champ d'être qui sera constructible dès maintenant.* »<sup>300</sup>

Dans ce sens l'idée d'une civilisation demande une vie active et créatrice pour sa réalisation. En d'autres termes cette idée demande la créativité des hommes et aussi la création d'une personnalité. Ce sont les deux aspects d'un seul et même processus.

Et finalement, puisque nous avons tant insisté sur la reproductivité et la productivité d'une idée, nous devons affirmer qu'une telle conception d'une idée nécessite l'existence d'un projet et une tentative de sa réalisation.

Nous devons définir une civilisation conformément à ce constat, comme un projet en cours. Si un jour, dans toute sa diversité étonnante l'humanité réalisera un idéal d'une civilisation commune, ça sera l'équivalent de posséder un projet de construction commune dans laquelle chacun trouvera sa tâche selon sa disposition.

---

<sup>300</sup> Kenan Gürsoy, **Birleyerek Oluşmak / Felsefe ve Tasavvuf Üzerine Konuşmalar**, p. 212.

Que peut être ce projet, s'il n'est pas une mise en œuvre et une réalisation concrète, ici et dès maintenant, d'une idée de la justice et d'une idée du bien universel ?

## **POST-SCRIPTUM**

Conformément aux adages anciens des stoïciens, il est bien de se conformer aux lois de l'univers, mais se conformer aux lois ne se fait pas sans labeur. Il faut découvrir le bon angle, rester vive et attendre qu'un équilibre entre les forces destructrices et créatrices du monde se forme. Il faut se donner du savoir pour visionner l'univers. On devient libre à ce prix.

## BIBLIOGRAPHIE

- ‘Greek Word Study Tool, Middle Liddel’, Perseus Digital Library  
 <[http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=mapei%3Dn&la=greek&can=mapei%3Dn0&prior=u\(/steron&d=Perseus:text:1999.01.0171:text=Theaet.:section=191c&i=1#Perseus:text:1999.04.0058:entry=manqa/nw-contents](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=mapei%3Dn&la=greek&can=mapei%3Dn0&prior=u(/steron&d=Perseus:text:1999.01.0171:text=Theaet.:section=191c&i=1#Perseus:text:1999.04.0058:entry=manqa/nw-contents)> [consulté le 26 août 2012].
- Abel, Olivier, ‘Kant et l’émancipation de l’humanité’, *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, 25 (1990), 7-15.
- Aquinas, Saint Thomas, **Quaestiones disputatae de veritate** Vrin, 1983.
- Aristote, **Aristote, Traité de l’Ame (bilingue)**, Trad par. Barthelemy-Saint-Hilaire,, Librairie Philosophique de Ladrage Paris, 1846.
- , **De l’âme**, Trad par. Richard Bodéüs, Paris: G-F Flammarion, 1993.
- , **Logique d’Aristote - Premieres Analytiques**, Trad par. Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Ladrage, 1839.
- , **Politique**, Trad par. Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris: Librairie Philosophique Ladrage, 1874.
- Aristotle, ‘Politics’, in *Aristotle in 23 Volumes*, Trad par. H Rackham, London: Harvard University Press, 1944, XXI.
- Ballanche, M., **Oeuvres de M. Ballanche: Essai sur les institutions sociales. Le vieillard ... - Pierre Simon Ballanche de l’Academie de Lyon**, 1830<sup>e</sup> éd Paris: Librairie de J. Barzebat.
- Başaran, Melih, ‘Schemata veya Gizil Gelenek Olarak Ötekiliğin Hayaleti’ présenté à Antalya Felsefe Günleri Panel - Konferans Divisia, Antalya, 2012 <[http://www.antalyafelsefe.com/2012/sunumlar/Melih\\_Basaran-AFG-2012.pdf](http://www.antalyafelsefe.com/2012/sunumlar/Melih_Basaran-AFG-2012.pdf)> [consulté le 15 juin 2014].

- Beilby, James K., **Epistemology as Theology: An Evaluation of Alvin Plantinga's Religious Epistemology** Ashgate Publishing, Ltd., 2005.
- Bergson, Henri, **La Pensée et le Mouvant. Essais et Conférences.** Paris: Les Presses Universitaires de France, 1969.
- Bianchi, Thomas Xavier, **Vocabulaire français-turc: à l'usage des interprètes, des commerçants, des navigateurs, et autres voyageurs dans le Levant : contenant les mots le plus usités de la langue française rendus en turc avec les caractères arabes et leurs prononciations en lettres latines ...**, 2<sup>e</sup> éd Paris: Éverat, 1843.
- Bilgenoğlu, Ali, **Osmanlı devleti'nde Arap milliyetçi cemiyetleri** Konyaaltı, Antalya: Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları, 2007.
- Blome, Astrid, et Volker Depkat, **Von der « Civilisirung » Russlands und dem « Aufblühen » Nordamerikas im 18. Jahrhundert Leitmotive der Aufklärung am Beispiel deutscher Russland- und Amerikabilder**, 2002.
- Boole, George, **An Investigation of the Laws of Thought: On Which Are Founded the Mathematical Theories of Logic and Probabilities** Walton and Maberly, 1854.
- Boulanger, Nicolas-Antoine, et Paul Henri Dietrich Holbach, **L'Antiquité dévoilée par ses usages, ou Examen critique des principales opinions, cérémonies et institutions religieuses et politiques des différents peuples de la terre par feu M. Boulanger M. M. Rey** (Amsterdam), 1766.
- Caston, Victor, 'Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal', *Phronesis* Leiden, 1999.
- Cicero, Marcus Tullius, **M. Tullii Ciceronis De republica: librorum fragmenta** Libraria Dieterich, 1847.
- David, Hume, **Traité de la Nature Humaine**, Trad par. André Leroy, Paris: Aubier - Montaigne, 1968.

- , 'Essays, Moral, Political, and Literary', in *Of the Original contract*  
Indianapolis: Liberty Fund, Inc., 1987.
- Dixsaut, Monique, '« Ousia », « eidos » et « idea » dans le « Phédon »', *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 181 (1991), 479-500.
- Dutant, Julien, **Qu'est-ce que la connaissance?** Paris: J. Vrin, 2010.
- Frege, Gottlob, **Über Sinn und Bedeutung**, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Neue Folge, 1. Auflage Leipzig: Pfeffer, 1892.
- Gettier, Edmund L., 'Is Justified True Belief Knowledge?', *Analysis*, 1963, 121-123.
- Gödel, Kurt, 'Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I', *Monatshefte für Mathematik und Physik*, 38 (1931), 173-198.
- Grumillier, Florence, 'La beauté du Geste', *Philoflo*  
<<http://www.philoflo.fr/>>.
- Gürsoy, Kenan, **Bir felsefe geleneğimiz var mı?**, 1. baskı. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006.
- Gürsoy, Kenan, **Birleyerek Oluşmak / Felsefe ve Tasavvuf Üzerine Konuşmalar** Ankara: Aktif Düşünce, 2013.
- Heidegger, **Platon's Doctrine of Truth**, Trad par. Thomas Sheehan, New York: Cambridge University Press, 1998.
- Heidegger, Martin, **Être et temps**, Trad par. François Vezin, Paris: Gallimard, 1986.
- , **Sein und Zeit** Tübingen: Niemeyer, 1979.
- , **The Essence of Truth : On Plato's Cave Allegory and Theaetetus**, Trad par. Ted Sadler, New York; London: Continuum, 2002.
- Hetherington, Stephen Cade, **Good Knowledge, Bad Knowledge: On Two Dogmas of Epistemology** Oxford University Press, Incorporated, 2001.

- Holub, Emil, **Die Franzosen in Tunis. Vom standpunkte der Erforschung und Civilisirung Afrikas.** Wien: A. Hölder, 1881.
- Horkheimer, Max, Theodor Wiesengrund Adorno, et Éliane Kaufholz-Messmer, **La dialectique de la raison: fragments philosophiques** [Paris]: Gallimard, 1989.
- Johnson, Samuel, **A Dictionary of the English Language : In Which the Words Are Deduced from Their Originals, and Illustrated in Their Different Significations by Examples from the Best Writers : To Which Are Prefixed, a History of the Language, and an English Grammar** London : J. F. And C. Rivington [etc.], 1785.
- Kant, Emmanuel, **Critique de la Faculté de Juger**, Trad par. Alain Renaut, Paris: Aubier, 1995.
- , ‘Critique de la Raison Pure’, in *Des Premiers Ecrits à la Critique de la Raison Pure* Paris: Gallimard, 1997.
- , **Idée d’une histoire universelle au point de vue cosmopolitique**, Trad par. Philippe Folliot,, Les classiques des sciences sociales, En ligne Chicoutimi  
<[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)>.
- , ‘Idée d’une histoire universelle d’un point de vue cosmopolitique’, in *Opuscules sur l’histoire*, Trad par. Stéphane Piobetta, Paris: Flammarion, 1990.
- , **Projet de Paix Perpétuelle: Esquisse Philosophique 1795** Paris: J. Vrin, 1999.
- Kant, Immanuel, ‘Anthropologie in pragmatischer Hinsicht’, in *Gesammelten Werke Immanuel Kants*, Akademie, 2008, VII.
- , ‘Conjectures sur le commencement de l’histoire du genre humain’, in *Archives littéraires de l’Europe ou mélanges de littérature d’histoire et de philosophie par une société de gens de lettres* Paris: Heinrichs, 1805, VIII, 363-385.



- , **Critique de la Raison Pure**, Trad par. André Tremesaygues et Bernard Pacaud, Paris: F. Alcan, 1905.
- , **Critique du jugement, suivie des Observations sur le sentiment du beau et du sublime**. Paris: Ladrance, 1846.
- , 'Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft', in *Gesammelten Werke Immanuel Kants*, Akademie, 2008, vi.
- , 'Entwürfe zu dem Colleg- über Anthropologie aus den 70er und 80er Jahren', in *Gesammelten Werke Immanuel Kants*, Akademie, 2008, xv.
- , 'Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht', in *Gesammelten Werke Immanuel Kants*, Akademie, 2008, vii.
- , 'Immanuel Kant über Pädagogik', in *Gesammelten Werke Immanuel Kants*, Akademie, 2008, ix.
- , 'Kritik der Urteilskraft', in *Gesammelten Werke Immanuel Kants*, Akademie, 2008, v.
- , **Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science**. Hachette (Paris), 1891.
- , 'Reflexionen zur Anthropologie', in *Gesammelten Werke Immanuel Kants*, Akademie, 2008, xv.
- Kroeber, A.L., **An Anthropologist Looks at the History** Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1963.
- Kropotkine, Pierre Alexeiévitch, **L'Entraide, un Facteur de l'Evolution**, Trad par. Louise Guieysse-Bréal, Paris: Alfred Costes, 1938.
- Lacan, Jacques, **Écrits** Paris: Éditions du seuil, 1966.
- Laurent, Jérôme, **Les fondements de la nature dans la pensée de Plotin: procession et participation** Vrin, 1992.
- Livy, **The History of Rome**, Trad par. D Spillan, London: John Childs and son, Bungay, 1853.

Malcolm, Norman, 'Wittgenstein's Philosophical Investigations', *The Philosophical Review*, 63 (1954), 530-559.

Mallouf, Nassif, **Dictionnaire français-turc: avec la prononciation figurée**, 2<sup>e</sup> éd Paris: Maisonneuve, 1856.

Marx, Karl, et Friedrich Engels, 'Thèses sur Feuerbach', *www.marxists.org*  
<<http://www.marxists.org/francais/marx/works/1845/00/kmfe18450001.htm>> [consulté le 16 août 2013].

Mirabeau, Victor de Riquetti, et François Quesnay, **L'ami des hommes; ou, Traité de la population** Hambourg: Chrétien Herold, 1756.

Nicolet, Claude, **The world of the citizen in republican Rome**, Trad par. P.S. Falla, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976.

Partridge, Eric, **A Short Etymological Dictionary of Modern English** New York: Greenwich House, 1983.

Plato, **Πολιτεια**, **Perseus Dijital Library**, éd par Gregory R. Crane, Boston: Perseus Dijital Library, 2012  
<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0172%3Atext%3DTheaet.%3Asection%3D191c>> [consulté le 26 août 2012].

---, **Τεαιτητος**, **Perseus Dijital Library**, éd par Gregory R. Crane, Boston: Perseus Dijital Library, 2012  
<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0172%3Atext%3DTheaet.%3Asection%3D191c>> [consulté le 26 août 2012].

Platon, 'Parmenide', in *Oeuvres Complètes*, Trad par. L. Robin et J. M. Moreau,, Paris: Gallimard, 2000, II.

---, 'Phédon', in *Oeuvres Complètes*, Trad par. L. Robin et J. M. Moreau, Paris: Gallimard, 2000, I.

- , 'Phèdre', in *Oeuvres Complètes*, Trad par. L. Robin et J. M. Moreau, Paris: Gallimard, 2000, II.
- , 'République', in *Oeuvres Complètes*, Trad par. L. Robin et J. M. Moreau,, Paris: Gallimard, 2000, I.
- , **Theatetus Sophist**, Trad par. Harold, Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- , 'Théétète', in *Oeuvres Complètes*, Trad par. L. Robin et J. M. Moreau,, Paris: Gallimard, 2000, II.
- Popper, Sir Karl Raimund, **La logique de la découverte scientifique** Paris: Payot, 1978.
- Ravaisson-Mollien, Felix, 'Dessin', in *Dictionnaire de pédagogie de l'instruction primaire de Ferdinand Buisson* Paris: Hachette, 1882, I, 671-684.
- Ricœur, Paul, **Le Conflit des interprétations: essais d'herméneutique** Éditions du Seuil, 1969.
- Sağiroğlu, Aliş, 'Aşk ile Açılan Varlık', *Kaygı Dergisi*, 2013, Uludağ Üniversitesi Felsefe Yayınları édition.
- Schmitt, Carl, **La Notion de politique : Théorie du partisan** Paris: Flammarion, 1992.
- , **Théologie politique: 1922, 1969** Paris: Gallimard, 1988.
- Schmitt, Carl, et Alain de Benoist, **Du Politique: « légalité et légitimité » et autres essais** Pardès: Puisseaux, 1990.
- Segond, Louis, trad., **La Nouvelle Bible Segond** Paris: La Société Biblique Française, 2002.
- Sentrout, C., 'La vérité selon Kant', *Revue néo-scholastique*, 11 (1904), 299-320.
- Smith, William, **A Dictionary of Greek and Roman Antiquities** London: John Murray, 1875.

- Taki, Ichiro, 'Réflexion bergsonienne sur la notion de l'intuition dans « La vie et l'oeuvre de Ravaisson »' Osaka: Université d'Osaka, 1996.
- Tannery, Paul, **Pour l'Histoire de la Science Hellene** BiblioBazaar, 2008.
- Uckert, H. E. T, **Beantwortung der Preisfrage « Warum die Civilisirung des Menschengeschlechtes nur im Oriente gefunden werde? »** Berlin: Unger, 1807.
- Wansing, Heinrich, 'Connexive Logic', in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, éd par Edward N. Zalta,, Fall 2010, 2010  
<<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/logic-connexive/>>  
[consulté le 29 août 2012].
- Wikipedia contributors, Source d'image, 'Bijection', *Wikipédia* Wikimedia Foundation, Inc., 2012  
<<http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Bijection&oldid=78829307>>  
> [consulté le 28 août 2012].
- Wittgenstein, Ludwig, **Philosophical investigations** Oxford: Basil Blackwell, 1968.
- Zizek, Slavoj, 'Kant avec (ou contre) Sade?', *Savoirs et clinique*, n°4 (2004), 89-101.

## LES OUVRAGES CONSULTÉS MAIS QUI N'ONT PAS ÉTÉS CITÉS

- Alexander, W. M., 'Johann Georg Hamann: Metacritic of Kant', *Journal of the History of Ideas*, 27 (1966), 137-144.
- Ambroise, Bruno, 'L'impossible trahison. Signification et indétermination de la traduction chez Quine', *Noesis*, éd par Ali Benmakhlouf et Sébastien Poinat,, 2008, 61-80.
- Anderson, Benedict, **Hayali cemaatler : milliyetçiliğin kökenleri ve yayılması**, 1. basım. Cağaloğlu İstanbul: Metis, 1993.
- Arendt, Hannah, et Ronald Beiner, **Lectures on Kant's Political Philosophy** Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- Aristoteles, **Birinci Çözümlemeler**, Trad par. Ali Houshiray, Dost Kitabevi Yayınları, 1998.
- Audard, Catrine, 'La stratégie kantienne de Rawls', *Magazine littéraire*, 1993  
<<http://www.adelintorres.com/filosofia/Magazine%20litt%C3%A9raire%20-La%20strat%C3%A9gie%20kantienne%20de%20Rawls.htm>> [consulté le 7 septembre 2013].
- Beebe, Helen, 'Humes Old and New: Peter Millican and Helen Beebe: The Two Definitions and the Doctrine of Necessity', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 107 (2007), 413-431.
- Belkind, Ori, 'Newton's Conceptual Argument for Absolute Space', *International Studies in the Philosophy of Science*, 21 (2007), 271-293
- Berchtold, Joseph Anton, **Die Vermessungen des Rhonebeckens und dessen Zivilisierung**, 1857 <<http://scopequery.vs.ch/detail.aspx?ID=213778>> [consulté le 29 août 2013].
- Bernasconi, 'Real Kant' <<http://www.scribd.com/doc/54930246/Bernasconi-Real-Kant>> [consulté le 7 septembre 2012].
- Black, Deborah, 'Al-Farabi on Meno's Paradox'.
- , 'Conjunction and the Identity of Knower and Known in Averroes', *American Catholic Philosophical Quarterly*, 73 (1999), 158-184.
- Bolmain, Thomas, 'Postérités politiques du jugement réfléchissant esthétique : Kant, d'Arendt à Rancière', *Méthodes et Interdisciplinarité en Sciences humaines*, 2012 <<http://popups.ulg.ac.be/MethIS/document.php?id=353>> [consulté le 3 septembre 2013].

- Boss, Gilbert, 'La portée du contrat social chez Hume et Spinoza', 1998  
<[http://www.gboss.ca/contrat\\_social\\_hume\\_spinoza.html](http://www.gboss.ca/contrat_social_hume_spinoza.html)> [consulté le 30 août 2013].
- Bowie, Andrew, **Aesthetics and Subjectivity: From Kant to Nietzsche [...]** [...] Manchester [u.a.: Manchester University Press, 2003.
- Braudel, Fernand, **Uygurlukların grameri - Grammaire des civilisations** Ankara: İmge Kitabevi, 1996.
- Bréhier, Emile, **La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme** Paris, A. Picard, 1908 <<http://archive.org/details/lathoriedesincor00brhi>> [consulté le 28 mai 2014].
- Bréhier, Emile, **Philosophie du moyen âge** Chicoutimi: J.-M. Tremblay, 2010  
<[http://classiques.uqac.ca/classiques/brehier\\_emile/philo\\_au\\_moyen\\_age/philo\\_au\\_moyen\\_age.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/brehier_emile/philo_au_moyen_age/philo_au_moyen_age.html)> [consulté le 28 mai 2014].
- Brisson, Luc, 'Participation et prédication chez Platon', *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 181 (1991), 557-569.
- Cicéron, 'Œuvres complètes de Cicéron avec la traduction en français', in *De Finibus* Paris: J. J. Dubochet, Le Chevalier et Comp., Éditeurs, 1848  
<<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Ciceron/finibus1a.htm>> [consulté le 25 octobre 2013].
- Collette, Bernard, 'Phantasia et phantasma chez Platon', *Les Études philosophiques*, 2006, 89-106.
- Collier, Mark, 'Two Puzzles in Hume's Epistemology', *History of Philosophy Quarterly*, 25 (2008), 301-314.
- Collingwood, R, **The idea of history**. [London]: Oxford University Press, 1961.
- Coorebyter, Vincent de, 'La doctrine kantienne du concept en 1781', *Revue Philosophique de Louvain*, 83 (1985), 24-53.
- Cordero, Nestor-Luis, 'La participation comme être de la forme dans le sophiste de Platon', in *Ontologie et dialogue: mélanges en hommage à Pierre Aubenque, avec sa collaboration à l'occasion de son 70e anniversaire* Vrin, 2000.
- Corm, Georges, **Orient-occident, la fracture imaginaire : Postface inédite** Paris: Découverte, 2005.
- Croce, Benedetto, **Esthétique** Paris: Giard & Briere, 1904.
- Deleuze, Gilles, 'Cours de Vincennes', 1978 <<http://www.webdeleuze.com>>.

- Derrida, Jacques, 'Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique (l'exemple d'une institution internationale)', *Surfaces*, 4 (2001).
- Descartes, **Méditations métaphysiques**, éd par Pierre Perroud,, 2012<sup>e</sup> éd
- , 'Discours de la méthode.', in *Oeuvres de Descartes*. F.-G. Levrault (Paris), 1824, I <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k94258n>> [consulté le 28 novembre 2013].
- Diehl, Catharine Elizabeth, 'The theory of intensive magnitudes in Leibniz and Kant' PRINCETON UNIVERSITY, 2012  
<[http://dataspace.princeton.edu/jspui/bitstream/88435/dsp01ww72bb53m/1/Diehl\\_princeton\\_0181D\\_10142.pdf](http://dataspace.princeton.edu/jspui/bitstream/88435/dsp01ww72bb53m/1/Diehl_princeton_0181D_10142.pdf)> [consulté le 1 juillet 2014].
- Dixsaut, Monique, 'Pourquoi le politique?', *Les Études philosophiques*, n° 74 (2005), 289-294 <doi:10.3917/leph.053.0289>.
- Domski, Mary, 'Kant and Newton on the a Priori Necessity of Geometry', *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 44 (2013), 438-447 <doi:10.1016/j.shpsa.2012.10.007>.
- Doremus, André, 'La théologie politique de Carl Schmitt', *Les Études philosophiques*, n° 68 (2004), 65-104 <doi:10.3917/leph.041.0065>.
- Duranceau, Jacques, 'Forme logique du jugement et déduction métaphysique chez Kant', 2007 <<http://www.archipel.uqam.ca/692/>> [consulté le 13 septembre 2013].
- Enç, Berent, 'Hume on Causal Necessity: A Study from the Perspective of Hume's Theory of Passions', *History of Philosophy Quarterly*, 2 (1985), 235-256.
- Engstrom, Stephen, 'Understanding and Sensibility', *Inquiry*, 49 (2006), 2-25 <doi:10.1080/00201740500497225>.
- Falkenstein, Lorne, 'Hume's Answer to Kant', *Noûs*, 32 (1998), 331-360.
- Findlay, J. N., **Meinong's Theory of Objects** London: Oxford University Press, 1933.
- Friedman, Michael, 'Newton and Kant on absolute space', in *Interpreting Newton* Cambridge University Press, 2012  
<<http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511994845.018>>.
- Gauchet, Marcel, **Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion**, Bibliothèque des sciences humaines Paris: Gallimard, 1985.
- Goyard-Fabre, Simone, 'Hume et la critique du contrat social : esquisse d'une théorie de l'institution', *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93 (1988), 337-363 <doi:10.2307/40902991>.
- Greenberg, Leonard, 'Necessity in Hume's Causal Theory', *The Review of Metaphysics*, 8 (1955), 612-623.

- Greene, Marjorie, 'The Objects of Hume's Treatise', *Hume Studies*, 20 (1994), 163-177.
- Grondin, Jean, **Kant et le problème de la philosophie: l'a priori** Vrin, 1989.
- Hanna, Robert, 'A Kantian Critique of Scientific Essentialism', *Philosophy and Phenomenological Research*, 58 (1998), 497-528
- Hegel, Georg, **Tarihte akıl**, İkinci basım. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.
- Heidegger, Martin, **Aristotle's Metaphysics [theta] 1-3: on the essence and actuality of force** Bloomington: Indiana University Press, 1995.
- , **Kant and the Problem of Metaphysics** Bloomington: Indiana University Press, 1997.
- , **Lettre sur l'humanisme**, Trad par. Munier Roger, Francfort-sur-le-Main: Vittorio Klostermann, 1946.
- , **The End of Philosophy**, Trad par. Joan Stambaugh, Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- Hume, David, **Dialogues Concerning Natural Religion**, Ebook, Gutenberg.org Salt Lake City, 2009 <<http://www.gutenberg.org/ebooks/4705>> [consulté le 16 février 2014].
- , 'Essays, Moral, Political, and Literary', in *Of The Original contract* Indianapolis: Liberty Fund, Inc., 1987.
- Huntington, Samuel, **Medeniyetler çatışması** Ankara: Vadi, 1995.
- Ivanka, André de, 'La connaissance intuitive chez Kant et chez Aristote', *Revue néo-scholastique de philosophie*, 33 (1931), 381-399 <[doi:10.3406/phlou.1931.2626](https://doi.org/10.3406/phlou.1931.2626)>.
- Iveković, Rada, **Orients, critique de la raison postmoderne : essais** Paris: N. Blandin, 1992.
- Janiak, Andrew, 'Kant's Views on Space and Time', in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, éd par Edward N. Zalta,, Winter 2012, 2012 <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/kant-spacetime/>> [consulté le 14 juin 2014].
- Jolivet, Régis, 'Les sources de l'idéalisme', *Revue néo-scholastique de philosophie*, 38 (1935), 161-173 <[doi:10.3406/phlou.1935.2923](https://doi.org/10.3406/phlou.1935.2923)>.
- Joseph, Dopp, 'Herman J. De Vleeschauwer, La déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant. Tome premier : La déduction transcendantale avant la Critique de la raison pure.', *Revue néo-scholastique de philosophie*, 39 (1936), 125-135.



- Kant, Emmanuel, **La Religion dans les Limites de la Raison**, Trad par. André Tremesaygues,, Les Classiques des Sciences Sociales, Digitale Paris: Félix Alcan,, 1913  
<[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)>.
- Karlığa, Bekir, **İslam düşüncesi'nin batı düşüncesi'ne etkileri** İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Koç, Yalçın, **Anadolu mayası : Türk kimliği üzerine bir inceleme**, 1. baskı. Ankara: Cedit Neşriyat, 2007.
- Kovanlıkaya, Aliye, 'A Critical Approach to Kant « s Conception of Experience in View of Leibniz »s Ontology' unpublished Phd. Thesis, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2002.
- Kuntz, Paul Grimley, 'Hume's Metaphysics: A New Theory of Order', *Religious Studies*, 12 (1976), 401-428.
- Lacan, Jacques, **Écrits** Paris: Éditions du seuil, 1966.
- Lanteigne, Josette, **La question du jugement** Editions L'Harmattan.
- Leo Strauss, **Leo Strauss: Seminar on Immanuel Kant [Chicago 1958]**  
<<http://archive.org/details/LeoStraussSeminarOnImmanuelKantchicago1958>  
> [consulté le 9 septembre 2013].
- Léonard de Vinci, et Joséphin Peladan, **Les Manuscrits de Léonard de Vinci : les 14 manuscrits de l'Institut de France**, Trad par. Charles (1848-1919) Traducteur Ravaisson-Mollien, E. Sansot (Paris), 1910  
<<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6572241k>> [consulté le 1 août 2014].
- Lequan, Mai, **Métaphysique et philosophie transcendantale selon Kant** Editions L'Harmattan, 2005.
- Levinas, Emmanuel, **Zaman ve Başka** İstanbul: Metis, 2005.
- Lévinas, Emmanuel, **Totality and infinity : an essay on exteriority** Pittsburgh: Duquesne University Press, 1994.
- Longuenesse, Béatrice, **Kant on the Human Standpoint** Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2005 <<http://site.ebrary.com/id/10298216>> [consulté le 6 mai 2014].
- Longuenesse, Béatrice, 'Les concepts a priori kantien et leur destin', *Revue de métaphysique et de morale*, n° 44 (2004), 485-510  
<doi:10.3917/rmm.044.0485>.
- Longuenesse, Béatrice, et Nicole J Simek, **Hegel's Critique of Metaphysics**. Leiden: Cambridge University Press, 2007  
<<http://public.eblib.com/EBLPublic/PublicView.do?ptiID=307050>> [consulté le 6 mai 2014].

- Loparic, Z., 'Kant's dialectic', *Nous*, 1987, 573-593.
- Loriaux, Robert, 'L'Être et l'idée selon Platon', *Revue Philosophique de Louvain*, 50 (1952), 5-55 <doi:10.3406/phlou.1952.4379>.
- Lories, Danielle, 'Le phénomène de la vie de Jonas : L'absence insistante de Kant', *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, Volume 6 (2010) (2009) <<http://popups.ulg.ac.be/bap/document.php?id=366&format=print>> [consulté le 3 septembre 2013].
- Luce, J. V., 'The Theory of Ideas in the « Cratylus »', *Phronesis*, 10 (1965), 21-36.
- Luckhardt, C. G., 'Beyond Knowledge: Paradigms in Wittgenstein's Later Philosophy', *Philosophy and Phenomenological Research*, 39 (1978), 240-252 <doi:10.2307/2106982>.
- Marchandise, Thierry, 'Wittgenstein et l'argument du langage privé', *Multitudes*, 1996.
- Melnick, Arthur, **Kant's Theory of the Self** New York: Routledge, 2009 <<http://site.ebrary.com/id/10258223>> [consulté le 8 septembre 2012].
- Mercier, Désiré, 'La Philosophie Néo-Scolastique', *Revue néo-scolastique*, 1 (1894), 5-18 <doi:10.3406/phlou.1894.1358>.
- Michel Foucault, **Introduction à l'anthropologie de Kant** Scribd <<http://www.scribd.com/doc/8687162/Introduction-a-lanthropologie-de-Kant-Michel-Foucault>> [consulté le 7 septembre 2012].
- Minar, Edward, 'Heidegger, Wittgenstein, and Skepticism', *Harvard Review of Philosophy*, 9 (2001), p37.
- Mineur, Didier, 'Représentation et régime représentatif chez kant', *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, N°21 (2005), 73-87 <doi:10.3917/rfhip.021.0073>.
- Mivart, St George Jackson, **Essays on Religion and Literature**, éd par Henry Edward Manning, London: King & Co., 1874.
- , **On truth a systematic inquiry** London: Kegan Paul, Trench, 1889.
- , **The groundwork of science, a study of epistemology** London: J. Murray, 1898.
- Moore, G.E., 'The refutation of Idealism', *Mind*, 12 (1903), 433-453.
- Muglioni, Jean-Michel, 'Le principe téléologique de la philosophie kantienne de l'histoire', *Revue germanique internationale*, 1996, 113-127 <doi:10.4000/rgi.585>.
- Mustafa Sâmî, **Bir Osmanlı bürokratının Avrupa izlenimleri : Mustafa Sami Efendi ve Avrupa risalesi** İstanbul: Kitabevi, 1996.

- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, **Writings from the Late Notebooks**, éd par Rüdiger Bittner, Trad par. Kate Sturge, Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2003.
- Nōtomi, Noburu, **The unity of Plato's Sophist: between the sophist and the philosopher**, Cambridge classical studies Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1999.
- Nuzzo, Angelica, **Kant and the Unity of Reason** Purdue University Press, 2005.
- Palmquist, Stephen, **Kant's system of perspectives: an architectonic interpretation of the critical philosophy** Lanham: University Press of America, 1993.
- Paton, H. J., 'Kant's Idea of the Good: The Presidential Address', *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, 45 (1944), i-xxv.
- Philibert, Michel André Jean, **Paul Ricœur: ou, La liberté selon l'espérance** Seghers, 1971.
- Piché, Claude, 'Rousseau et Kant : A propos de la genèse de la théorie kantienne des idées', *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 180 (1990), 625-635.
- Places, Édouard des, 'Les derniers Dialogues de Platon et la théorie des Idées', *L'antiquité classique*, 20 (1951), 143-148 <doi:10.3406/antiqu.1951.3447>.
- Popper, Karl Raimund, 'Natural Selection and Emergence of the Mind', *Dialectica*, 32 (1978).
- Putnam, Hilary, 'Wittgenstein, la vérité et le passé de la philosophie', *Rue Descartes*, Trad par. Patrick Sauret., 1992, 73-93.
- Quine, 'Two Dogmas of Empiricism', *The Philosophical Review*, 1951, 20-43.
- Ravaisson-Mollien, Felix, 'Dessin', in *Dictionnaire de pédagogie de l'instruction primaire de Ferdinand Buisson* Paris: Hachette, 1882, I, 671-684.
- Renouvier, Charles, **Critique de la doctrine de Kant** F. Alcan (Paris), 1906 <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k83945s>> [consulté le 6 mai 2014].
- Ricoeur, Paul, **Être, essence et substance chez Platon et Aristote: Cours professé à l'université de Strasbourg en 1953-1954** Seuil, 2011.
- Rohatyn, Dennis A., 'Kant, Hume and Causality', *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie / Journal for General Philosophy of Science*, 6 (1975), 34-36.
- Scherer, Irmgard, 'The Problem of the a Priori in Sensibility: Revisiting Kant's and Hegel's Theories of the Senses', *The Review of Metaphysics*, 52 (1998), 341-367.

- Schopenhauer, Arthur, **On the basis of morality**, Rev. ed. Providence: Berghahn Books, 1995.
- Schürch, Franz-Emmanuel, **Le savoir en appel: Heidegger et le tournant dans la vérité** Bucharest: Zeta Books, 2009.
- Sellars, John, 'Stoic Ontology and Plato's Sophist' <[http://www.academia.edu/1038446/Stoic\\_Ontology\\_and\\_Platos\\_Sophist](http://www.academia.edu/1038446/Stoic_Ontology_and_Platos_Sophist)> [consulté le 7 novembre 2013].
- Sentrout, Charles, **Kant et Aristote** Louvain, Institut supérieur de philosophie; Paris, F. Alcan, 1913 <<http://archive.org/details/kantetaristote00sent>> [consulté le 6 septembre 2013].
- , **L'objet de la métaphysique selon Kant et selon Aristote** Louvain : Institut supérieur de philosophie, 1905 <<http://archive.org/details/lobjetdelamtaph01sentgoog>> [consulté le 6 septembre 2013].
- Sextus Empiricus, et Richard Bett, **Against the Ethicists (Adversus Mathematicos XI)** Oxford: Clarendon, 2000.
- Sherratt, Y., 'Adorno and Horkheimer's Concept of « Enlightenment ».', *British Journal for the History of Philosophy*, 8 (2000), 521-544 <doi:10.1080/096087800442165>.
- Sprague, Rosamond Kent, 'Method Ontologique de Platon by Maurice Vanhouette', *Classical Philology*, 53 (1958), 188-189.
- Staten, Henry, 'Wittgenstein's Boundaries', *New Literary History*, 19 (1988), 309-318 <doi:10.2307/469339>.
- Sutherland, Daniel, 'The role of magnitude in Kant's critical philosophy', *Canadian journal of philosophy*, 34 (2004), 411-441.
- Tarrant, D., 'The Platonic Ideas and the World-Soul', *The Classical Review*, 54 (1940), 22-23.
- Tengelyi, László, 'L'esprit selon Kant', *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, TOME 85 (2001), 11-22 <doi:10.3917/rspt.851.0011>.
- Thein, Karel, 'Les formes dans la République', in *Etudes sur la République de Platon: De la science, du bien et des mythes*, éd par Monique Dixsaut, Vrin, 2005.
- Vesper, Achim, 'Le plaisir du beau chez Leibniz, Wolff, Sulzer, Mendelssohn et Kant', *Revue germanique internationale*, Trad par. Stefanie Buchenau, Elisabeth Décultot et Christine Lienau,, 2006, 23-36 <doi:10.4000/rgi.134>.
- Vladislav Suvák, 'The Essence of Truth (aletheia) and the Western Tradition in the Thought of Heidegger and Patocka', in *Thinking Fundamentals*, IWM Junior Visiting Fellows Conferences Vienna, 2000, IX.

Whitehead, Alfred North, **La fonction de la raison, et autres essais** Paris: Payot, 1969.

Wittgenstein, Ludwig, **De la certitude** [Paris]: Gallimard, 1987.

---, **Tractatus Logico-Philosophicus**, Trad par. Ogden, Ramsey, Pears et McGuinness,, 3 column, 0.41, Side-by-side London: Kegan Paul, 1922 <<http://people.umass.edu/phil335-klement-2/tlp/tlp-ebook.pdf>> [consulté le 13 mars 2014].

Zac, Sylvain, 'La théorie kantienne de l'Histoire', *Revue de Métaphysique et de Morale*, 92 (1987), 545-550.

Zrínyi, Miklós, **The siege of Sziget** Washington, D.C: Catholic University of America Press, 2011.

## **CURRICULUM VITAE**

**Asım Aliş Sađırođlu**

Date de naissance : 10 Juillet 1962, İstanbul

### **Éducation :**

1973-81 Lycée de Galatasaray

1981-86 Université du Bosphore, Maîtrise de Philosophie

1986-88 Université de la Sorbonne, D.E.A. de Philosophie

2006- Université de Galatasaray, Doctorat de Philosophie

### **Publications**

"Selâhattin Hilâv ve Sartre Üzerine", Selahattin Hilav'a Saygı, Yayınevi: Agora Kitaplığı, 2006

"Sartre'in Tarih Üzerine Tezlerine Eleştirel Bir Bakış", Jean-Paul Sartre: Tarihin Sorumluluđunu Almak, Metis, 2010

"Eski, Yeni Kurabilir mi? Marksizm'in İç Tutarlılıđı Üzerine Bir Deneme", Lapsus, Galatasaray Üniversitesi, 2010

"Aşk ile Açılan Varlık", Kaygı Dergisi, Uludađ Üniversitesi Felsefe Yayınları, 2013

## TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite	Galatasaray Üniversitesi
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı Soyadı	Aliş SAĞIROĞLU
Tez Başlığı	UNE CRITIQUE DE LA CONCEPTION DE L'IDEE CHEZ PLATON ET KANT ET UNE PROPOSITION D'UNE IDÉE DE LA CIVILISATION
Savunma Tarihi	4 Temmuz 2014
Danışmanı	Prof. Dr. Kenan GÜRSOY

### JÜRİ ÜYELERİ

Ünvanı, Adı, Soyadı

Prof. Dr. Kenan GÜRSOY

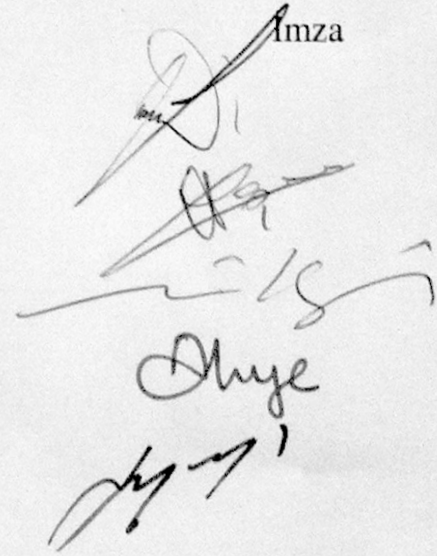
Prof. Dr. Melih BAŞARAN

Prof. Dr. Bekir KARLIĞA

Yar. Doç. Dr. Aliye KOVANLIKAYA

Yar. Doç. Dr. Necati ILGICIOĞLU

İmza



Enstitü Müdürü

Prof. Dr. M. Yaman ÖZTEK

