

LE DEVENIR DU "COGITO". APPLICATION D'UNE HERMENEUTIQUE POIETIQUE

Charfeddine BOUGHDIRI *

Introduction

Se proposer une analyse du "Devenir¹ du Cogito" selon une herméneutique-poïétique nécessite logiquement une double justification puisqu'il s'agit d'une problématique englobant deux paradoxes à la fois:

- Le Devenir du Cogito
- L'application d'une herméneutique poétique à un discours philosophique

Comment donc procéder pour conjuguer ces deux concepts aussi contradictoires: l'un propre à une philosophie de l'histoire², et l'autre fondant une philosophie du Je³, et d'autre part comment justifier l'application d'une herméneutique poétique au " Devenir du Cogito"?

Une première étape de l'analyse nous éclaire par la voie de l'historicisme, l'arrière-plan logique de l'antinomie inhérente au premier paradoxe.

En effet, nous pouvons former avec ces deux concepts une proposition valide, si nous nous référons aux différents moments du processus de la critique du Cogito cartésien. Ce processus est double: il s'agit d'un processus cartésien et d'un processus anti-cartésien.

Les deux processus, étant repérables historiquement, confirment en un sens l'emploi de l'expression "Devenir du cogito". Car celui-ci a été repris par les contemporains -de Descartes et les post-cartésiens en tant qu'objet de critique. Il est vrai que le "cogito" en tant que concept propre au système de Descartes pourrait avoir une originalité qui en tant que telle se dérobe à tout devenir; et ce parce que en tant qu'évidence première, tire sa validité logique de lui même autrement dit du processus des étapes de pensée atteignant le paroxysme du doute et jamais de sa cohérence avec le réel⁴.

Seulement le degré d'une telle originalité diminue, si l'on suppose que ce cogito n'est qu'une dérivée de la sentence que nous retenons du poème de Parménide et dont l'énoncé est le suivant:

Penser et être, c'est le même⁵.

Etant donné que ce n'est pas la question de l'originalité du "Cogito" qui nous importe le plus dans cet essai, nous devons procéder suivant le processus qui nous engage dans le chemin menant au fondement non seulement du "Devenir du Cogito",

mais surtout à la possibilité d'un fondement de la poétique de ce "Devenir".

Les deux processus -avons-nous dit- étant réparables et s'orientant dans les deux sens différents nous facilite progressivement le dévoilement respectif de l'endroit et de l'envers⁶ du Devenir poétique du Cogito.

En dépit donc de la question de l'originalité du Cogito cartésien, il faut insister à ce niveau sur le fait que la problématique du Devenir du cogito devient logiquement indubitable, car toute pensée et tout concept, une fois incorporés dans une oeuvre quelconque, sont prêts à la diffusion et à la communication.

L'analyse de ce double processus du "Devenir du Cogito" cartésien, se rapportant alternativement d'une part à l'endroit du cogito et de l'autre à l'envers, tend progressivement à dévoiler les différentes transmutations subites par le cogito et résultantes des critiques des cartésiens et des anti-cartésiens, autrement dit des critiques fondant le système du Discours philosophique et des critiques destructurant le système.

Selon une critique de la communication magistrale et de la diffusion des idées par le père de l'existentialisme contemporain, Søren Kierkegaard, les concepts représentant les moments du "devenir du cogito" sont implicitement dévalués, puisque toute forme de diffusion réduit toute idée à l'insignifiance. C'est au niveau du paragraphe 6 de *l'Instant*⁷ que Kierkegaard énonce une loi générale de la dégradation des idées:

"On a comparé l'histoire à un processus ... on parle d'un processus de filtrage, l'eau est filtrée et se débarrasse de ses impuretés. L'histoire est un processus au sens diamétralement opposé. L'idée est mise en circulation et passe dans le processus historique. Malheureusement, ce lui-ci ne consiste pas -hypothèse ridicule- à purifier l'idée qui n'est jamais plus pure, qu'à son début, non, il consiste à fausser, à brouiller toujours plus l'idée, à la vider de sa substance".⁸

C'est vrai que l'énoncé d'une loi pareille exprime la dégradation fatale de toute pensée mise en circulation dans l'enchaînement du processus historique et par toute forme de diffusion. Cette dégradation, risque de parvenir à une dénaturaison totale de l'idée d'origine mais de qu'elle idée s'agit-il dans l'oeuvre kierkegaardienne? Il est question, dans *l'Instant* et dans (*l'Ecole du Christianisme*), à titre d'exemple, de l'idée Chrétienne⁹. Or l'idée Chrétienne est censée être sacrée selon un point de vue théocentrique, le révélé dans ce sens devrait garder sa pureté d'origine.

Seulement Kierkegaard généralise progressivement cette loi pour embrasser toute pensée, aussi celle qui est produite par le "génie" humain. La singularité du philosophe danois, manifestée par sa façon propre à lui pour communiquer sa pensée au moyen d'une conception originale de la dialectique confirme cette généralisation de la loi de dégradation¹⁰.

Cependant pourrions-nous appliquer une telle loi à toute pensée? Le "Cogito" de Descartes est-il absolument original pour que nous ayons le droit de poser le problème de dégradation ou de dénaturaison?

Descartes lui-même, au début du *Discours de la méthode* nous révèle qu'il ne voulait pas en faire du "Cogito" un modèle absolu pour l'exercice de la pensée

LE DEVENIR DU "COGITO"

humaine: "Ainsi -dit-il- mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne"¹¹.

En outre les deux processus du Devenir du cogito dont nous avons précédemment distingué les différentes orientations refutent l'application d'une telle loi a-historique.

En effet les critiques du Discours cartésien et particulièrement du "cogito" accomplies d'une part par les cartésiens du 17^e siècle et Kant, et de l'autre par les philosophes préconisant l'irrationalisme. Ces deux processus nous manifestent les moments d'un devenir transmutant et parfois poétisant le "Cogito". En plusieurs modes et par là fondant des systèmes philosophiques ayant leur singularités propres.

Toutefois, à ce niveau, il s'avère nécessaire de repérer les différents moments du Devenir du "cogito" et par là dévoiler, les différents "cogito dérivés" et correspondants.

Nous pouvons regrouper ces cogitos dérivés selon deux ordres possibles: l'ordre du Devenir engendré par les critiques théocentriques et qui nous est révélé par les étapes du cartésianisme du dix-septième siècle et par l'idéalisme objectif du dix-huitième; nous supposons que les cogitos dérivés au niveau de cet ordre sont susceptibles d'être dévoilés selon les thèmes suivants:

- Le cogito transcendantal (Kant)
- La monade cogitante (Leibniz)
- Le mode du " Cogito" étendu et l'étendu "cogitant" (Spinoza)
- Le cogito dans limites de l'occasionalisme (Malebranche)
- Le cogito: unité absolu du Moi et du Non-moi (Fichte)
- Les "cogitationnes de l'égo transcendantale" (Husserl)

Le second ordre de ce Devenir est celui qui est engendré par les critiques qu'avancent les existentialistes, c'est à dire par les philosophes fondant leurs systèmes sur l'envers du "cogito", celui-ci est formulé de la manière suivante: "J'existe et Je pense mon existence".

Nous essayerons le long de ce processus de dévoiler les différents "cogitos dérivés" et ceci à partir de l'analyse des thèmes originaux abordés par les philosophes. Ces thèmes peuvent être formulés de la manière suivante:

- L'angoisse cogitante (Kierkegaard)
- Le "cogito" dans les limites de la volonté de la puissance (Nietzsche)
- Le "cogito" et le Néant (Sartre)
- Le "Dasein" cogitant (Heidegger)
- Le "Cogito de la rêverie" (Bachelard)

Dans une deuxième étape de l'analyse du "Devenir du cogito", nous devrions justifier l'application de l'hermeneutique poétique celle-ci suppose une analyse différente et propre à l'oeuvre philosophique en général et aux oeuvres de chaque philosophe en particulier.

L'entreprise est, dès le départ hasardeuse et risquée, d'une part à cause de l'antagonisme des deux processus du "Devenir du cogito" et de la pluralité des systèmes philosophiques -chacun ayant intégré le "cogito" dans la trame architectonique de son oeuvre d'une manière originale et propre à lui. De l'autre, les critiques des académiciens s'opposent catégoriquement à toute interprétation "fantaisiste" des textes philosophiques -et cela à première vue pour des raisons probantes et convaincantes puisqu'elles s'appuient sur la littéralité du texte de l'oeuvre concernée et sur son "originalité".

Martial Gueroult, l'un des plus éminents spécialistes de Descartes, insiste sur l'importance philosophique d'un tel point de vue, nous le trouvons, au niveau de l'introduction de son fameux ouvrage sur Descartes, refuter presque catégoriquement tout essai d'interprétation prenant l'allure d'un dépassement fantaisiste -du texte: "Il est possible, dit-il, en effet de s'imaginer comprendre sans expliquer, lorsque comprendre autrui, on ne fait à ce propos que se comprendre soi-même, cette illusion, ne manque pas de naître lorsque la fantaisie l'emporte sur l'entendement. On satisfait alors à une imagination vive et impatiente qui, plutôt que de s'empêcher dans les mailles étroites d'un texte, trouve en celui-ci l'occasion de prendre librement son vol... ". Plus loin, il explicite sa méthode préférée pour une interprétation plus rigoureuse: "... C'est dans le texte pourtant et non dans leurs fumées que la philosophe qui n'est point vain délire, prétend découvrir le clef de l'énigme à elle proposée par l'oeuvre des grands génies, et c'est ce texte qu'il faudra expliquer"¹²

C'est parceque la philosophie de Descartes "se veut rigoureusement démonstrative, et c'est parceque celui-ci" ne cesse de répéter qu'il suit l'ordre des géomètres, qu'il n'y a pas de bonne démonstration en philosophie qui ne soit mathématique, et que son oeuvre ne peut être saisie par ceux qui n'ont pas l'esprit mathématique".

Pour de telles raisons, plusieurs académiciens -critiques de Descartes- s'attachent à l'analyse objective des structures de l'oeuvre et tiennent à suivre minutieusement des chaînons du texte philosophique en question de façon à ne pas atteindre la cohérence objective de l'architectonique du système. Seulement, une question critique s'impose: n'aurions-nous pas tort de se limiter aux bornes saillantes du système de l'oeuvre en question? Pourquoi devrions nous négliger l'architectonique esotérique de l'oeuvre? Au contraire, nous devons en droit et même en fait supposer la possibilité de dévoiler une multitude d'architectoniques pareilles implicites à l'architectonique exotérique: La seule condition que nous devons respecter dans une telle herméneutique ou telle autre est de ne pas porter atteinte aux fondements de l'oeuvre et de partir de ses définitions premières pour construire le système de l'interprétation projetée. C'est dans ce sens par exemple que Jacques Derrida¹³ a plaidoyer avec un si grand enthousiasme le thème de la "folie du Cogito" à partir d'une critique de la conception foucaultienne du Cogito dans son oeuvre *Histoire de la folie à l'âge classique*.

L'application de l'herméneutique poétique dans laquelle nous nous aventurerions par défi aux méthodes rigides à propos du thème du "Devenir du Cogito" trouve tout d'abord sa justification dans le statut même du "cogito" tel qu'il

LE DEVENIR DU "COGITO"

est défini littéralement dans la plupart des écrits de Descartes: en effet "cogiter" pour Descartes ne signifie pas tout simplement raisonner mais aussi sentir, vouloir, *imaginer*¹⁴ etc... *l'idée factice*¹⁵ de sa part constitue un moment essentiel dans le fondement de la métaphysique et de l'ontologie et pourtant elle nous confirme l'inhérence d'une dimension poïétique dans la définition du "cogito".

L'article suivant mettra mieux au clair ce thème de la poïétique du cogito. L'autre justification consolidant cette herméneutique poïétique nous est léguée par la détermination du concept allemand "Aufhebung" (Devenir) tel qu'il est employé par Hegel dans "science de la logique"¹⁶.

Ce concept subsume en lui trois significations essentielles qui peuvent coïncider en quelque sorte avec les moments de la créativité poïétique, ces significations correspondent explicitement au moment de la: *mimesis* (moment de construction par imitation) et au moment de la: *poïesis* (moment de la construction de l'imaginaire c'est à dire: moment de dépassement)¹⁷.

Les moments de "l'Aufhebung" nous révèlent donc que le dépassement est un aboutissement nécessaire auquel s'acheminent tout être et toute idée. Le "cogito" en tant qu'objet de critique et d'une interprétation ne peut pas faire exception.

Concevant ainsi le "cogito" et son Devenir Historial d'une manière poïétique, nous n'avons pas l'intention de prendre Descartes ou ses critiques qui ont repris la réflexion sur le cogito, pour des poètes. au sens réel du terme. Car la "Mathésis universalis" du philosophe en question et sa méthode déductive dérivée de l'analyse géométrique et les méthodes philosophiques propres à ces éminents critiques interdisent en quelque sorte toute application de l'herméneutique littéraire à l'oeuvre philosophique.

Ce que nous entendons par "Poïétique du Cogito" c'est la créativité au sens aristotélicien du terme "Poïesis", ce qui veut dire pour le cas de Descartes et pour certaines oeuvres de ses critiques qui prêtent à une telle interprétation: la création d'un monde de "cogitationnes" pourvu d'une harmonie interne et spécifique au "cogito" tout en étant incohérent par rapport au réel et le transcendant à la manière de la transcendance du "Poïétique esthétique".

L'intention fondamentale qui oriente l'herméneutique que nous entreprenons n'est que de contribuer avec tant d'autres herméneutes à frayer un chemin de la liberté philosophique: chemin qui nous mène à la découverte de nouveaux horizons.

Partant de la supposition que c'est "l'agir" du logos qui est à l'origine de la genèse des types du Cogito marquant les moments de son devenir; nous proposons aborder l'analyse de ce thème à partir d'une réflexion sur la transmutation du cogito de l'égoïté à la rationalité pure, tout en remettant en question la possibilité d'une "esthétique transcendantale" et désobjectivée.

De la Poïétique du "Cogito" au "Cogito transcendantal"

Méditer sur le "Cogito Poïétique"¹⁸ et le "Cogito transcendantal" dans leurs relations réciproques au sein des deux systèmes philosophiques de Descartes et de Kant, tel est le dessein du présent article.

Il ne s'agit pas d'un projet de "poétisation" des oeuvres de la raison, mais la dialectique du "poïétique" et du "transcendental" immanente au vécu de l'humain s'impose.

Cependant, ce qui frappe d'emblée, c'est ce caractère paradoxal implicite au couple: "Cogito poïétique" et "Cogito transcendental".

En effet, nous pouvons relever deux paradoxes majeurs: le premier celui révélé par la contradiction inhérente à l'expression "Cogito poïétique", là l'antinomie est évidente apparemment; car comment concilier le terme "Cogito" signifiant "je pense" en tant que produit de la pensée, et le terme "poïétique" lié à l'imaginaire et le produit de la déraison? Et d'autre part comment justifier l'application d'une telle expression à l'oeuvre de Descartes: philosophe connu pour son rationalisme rigoureux et pour sa critique dévaluante des passions¹⁹.

Le second paradoxe nous est révélé par l'ambiguïté que présente ce passage supposé du "Cogito poïétique" chez Descartes au "Cogito transcendental" chez Kant. Ainsi comment pourrions nous concevoir la désobjectivisation kantienne du "Cogito" et sa réduction au "transcendental" pour en faire un "je pense" sans sujet et neutre?

S'agirait-il donc de rationaliser ces deux paradoxes constitutifs de l'enjeu concernant le devenir du "Cogito"?

Partir des textes des deux philosophes s'impose, et si on admet l'hypothèse des structuralistes réduisant l'essentiel de la pensée aux structures logico-syntaxiques de l'oeuvre concernée, on pourra affirmer que le statut du "Cogito" chez Descartes et chez Kant ne peut être dévoilé qu'à partir des fondements respectifs, et à partir d'une comparaison entre les divergences et les convergences des deux conceptions de l'identité du "moi". L'importance d'une telle analogie est consolidée par le fait que le problème du statut du "Cogito" cartésien a été soulevé une seconde fois et selon une nouvelle perspective par Kant dans sa philosophie critique de la raison pure²⁰.

En réalité, affirmer l'existence d'une dimension poïétique dans le "Cogito" cartésien ne nécessite pas une démonstration exceptionnelle; la forme romanesque sous-jacente à la forme narrative qui marque presque les débuts de toutes les parties des deux écrits fondamentaux de Descartes -*Discours de la Méthode* et les *Méditations*- facilite la tâche. En effet, Descartes lui-même souligne cet aspect fabuleux au début du *Discours de la méthode*. "... Ainsi, dit-il, mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j'ai tâché de conduire la mienne ... mais, ne proposant cet écrit que comme une histoire ou si vous l'aimiez mieux que comme une fable en laquelle parmi quelques exemples qu'on peut imiter, on en trouvera peut-être aussi plusieurs autres qu'on aura raison de ne pas suivre"²¹.

Les métaphores parfois formulées dans les écrits cités confirment de prime abord l'hypothèse que nous défendons. A titre d'exemples nous citons la métaphore comparant le philosophe à l'architecte²², et la métaphore inspirée de l'hypothèse d'Archimède qui ne demandait rien qu'un point qui fût fixe pour tirer le globe terrestre de sa place²³, etc.

LE DEVENIR DU "COGITO"

Aussi, le dévoilement de l'identité du "moi" cartésien nous permettra-t-il d'éclairer les ingrédients de la poïétique du "Cogito" ne cédant aucunement pour certains, ni aux rêves, ni aux sens, ni à la folie²⁴?

Certes, un essai d'éclaircissement du fondement du "moi" nous sera utile, mais s'interroger sur la méthode au moyen de laquelle Descartes aboutissait à la détermination du "moi" et à l'affirmation de son existence est également nécessaire (nous verrons plus loin que cette méthode constituera l'essence même de "l'égo").

En fait, c'est à partir d'un doute méthodique que l'auteur des méditations a procédé en vue d'aboutir à une certitude c'est à dire à un point fixe sur lequel il bâtit son système et toute sa philosophie, et par là à donner un sens à sa propre existence. L'existence du "moi" et sa détermination sont, dans l'oeuvre cartésienne, fondées sur des "exigences ontologiques"²⁵: celles qui ont délivré Descartes des limites du cercle vicieux dans lequel il logeait au commencement et là où il devrait choisir entre deux solutions: "ou bien que la raison vient du hasard et de la fatalité et à ce moment rien ne lui assure qu'elle est bonne et solide, ou bien qu'elle émane de Dieu et lui garantit certitude et existence"²⁶.

Pendant, une question demeure posée: ce fondement ontologique est-il absolument rationnel et n'enveloppe-t-il pas une certaine dimension poïétique?

Il faut reconnaître que la méthode du doute adoptée par Descartes a essentiellement pour objet l'assurance et la certitude et non le doute absolu. Dans le *Discours de la Méthode* Descartes affirme: "Non que j'imitasse pour cela les sceptiques qui ne doutent que pour douter et affectent d'être toujours irrésolus; car au contraire tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer et à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc et l'argile ... et comme en abattant un vieux logis ou on réserve ordinairement les démolitions pour servir à en bâtir un nouveau, ainsi en détruisant toutes celles de mes opinions que je jugeais mal fondées, je faisais diverses observations et acquérais plusieurs expériences qui m'ont servi depuis à établir de plus certaines"²⁷.

Mais de quelles certitudes s'agit-il pour que soit fondé ce nouveau "logis"? Certes, il s'agit des évidences ontologiques analogues aux vérités mathématiques tirées d'une part de la chose pensante en elle-même, et d'autre part de l'existence de Dieu en tant que garant de la certitude des vérités scientifiques. Seulement, aurions-nous à partir de ces évidences le pouvoir d'affirmer le divorce entre le "Cogito" et le "Poïétique"?

En effet, dans la quatrième partie du *Discours de la Méthode* Descartes précise que l'essence de son "égo" cogitant n'est pas empirique mais elle est essentiellement intelligible et idéale car, elle n'a aucun rapport avec les déterminations de l'espace et du temps. Son doute consolide davantage le fait que sa nature se réduit principalement à une substance pensante, d'où cette affirmation "qu'il n'était qu'une substance dont tout l'essence ou la nature n'est que de penser et qui pour être n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle en sorte que ce moi, c'est à dire l'âme par laquelle je suis est entièrement distincte du corps et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui ..." ²⁸.

Ainsi se dégage une liaison nécessaire entre l'existence de "l'égo" et la pensée, indépendamment de toute existence matérielle.

Nous dirions plutôt que nous dévoilons en quelque sorte une certaine objectivation idéelle du "Cogito" aux dépens de l'annulation de l'existence corporelle et spatio-temporelle ou pour s'exprimer à la manière de Karl Popper, nous assistons le long du discours cartésien à une transposition du "Cogito" en tant que "Subjectivité"²⁹ cogitante pour en faire une "objectivité" idéelle, universalisable et hypostasiée en tant que modèle de réflexion autonome.

La même conception de "l'égo" en tant que chose pensante réduite au "Cogito" se trouve explicitée dans deux paragraphes des principes de la philosophie³⁰ où il affirme son existence idéelle strictement autonome, même indépendamment de l'existence de Dieu et où il distingue également entre l'âme et le corps.

A partir de là, nous nous rendons compte que l'argumentation cartésienne transposant la "subjectivité" cogitante en une "objectivité" idéelle et fondant sa cohérence logique en elle-même nous met sur la voie conduisant à l'éclaircissement du premier volet de l'enjeu c'est à dire le paradoxe de la poétique du "Cogito".

En effet, l'analogie possible entre les deux termes réside dans le divorce avec le réel, autrement dit dans une harmonie subjective conditionnée par une disharmonie avec le réel.

L'assertion d'un tel argument est valide, dans la mesure où l'on sait que le "poétique", indissociable de l'imaginaire, trouve aussi son originalité dans la destruction de l'ordinaire et dans le dépassement vers l'extra-ordinaire; son Statut aussi, comme celui du "Cogito" exige une brisure de la réalité déjà constituée.

Au contraire, pour les positivistes ainsi que pour les psychologues, c'est l'essence de la pensée qui trouve sa consistance dans son adéquation avec le réel.

Au lieu donc de voir dans ce "Cogito" subjectif un indice de "solipsisme" ou de "psychologisme"³¹ fermé sur lui-même et par conséquent de le juger en tant que symptôme de narcissisme pathologique ou de schizophrénie; nous le qualifierons à partir d'une autre perspective différente, qui est celle de l'esthétique, en tant que "subjectivité", certes philosophique, mais tout de même enveloppant un ingrédient poétique.

Qu'il s'agisse de voir dans le "Cogito" une "subjectivité" philosophique, ceci est indéniable, car les différents critiques philosophiques l'approuvent rigoureusement; mais en faire une "subjectivité" poétique cela engendre une antinomie incohérente par rapport à l'herméneutique académique du cartésianisme jusque là admise et même devenue "lieu commun".

Or ce qui fait valoir cette approche d'avantage, c'est l'ambiguïté du statut de l'imagination dans l'oeuvre de Descartes. En effet d'un côté, nous soulignons une dévaluation de l'imagination en tant que source d'erreurs causées par "l'errance de la pensée"³²; de l'autre, nous relevons une certaine identification de l'image avec l'idée.

Toutefois il est nécessaire d'ajouter que même si nous dégageons que le doute méthodique fondé sur la "mathesis universalis" constitue un moment essentiel de la "substance pensante"; ceci n'exclut aucunement la valeur de la question suivante:

Pourrions-nous concevoir que la réduction cartésienne de "l'égo" à la pensée signifie absolument une identification totale entre le "Cogito" et la raison, ou bien aurions-nous toujours le droit de parler d'un "Cogito poétique"?

LE DEVENIR DU "COGITO"

Au début de la troisième méditation, nous relevons une identification de la pensée à l'imagination et aux autres facultés non conformes au rationnel. "Je suis une chose qui pense -dit-il- qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi ...". Plus loin, il ajoute une précision d'une importance capitale pour la consolidation de notre hypothèse: "Je suis néanmoins assuré que les façons de penser que j'appelle sentiments et imaginations, en tant seulement qu'elles sont des façons de penser résident et se rencontrent certainement en moi ..."33.

C'est par ce caractère d'ipséité qui caractérise ces façons de penser que Descartes affirme leur identité et les considère comme ingrédients du "Cogito". Le paragraphe 9 des *Principes de la philosophie*34 confirme cette réduction cartésienne du "sentir" et de "l'imaginaire" à la pensée c'est à dire au "Cogito".

Il est vrai que Descartes exprime sa prudence à l'égard de la sensation et de l'imagination en tant que moyens pour atteindre la certitude ou pour saisir "l'ens certum", car elles ne sont que des indices imprécis et vagues de la pensée.

Au niveau de la deuxième méditation et à la suite de l'analyse du "morceau de cire", il déduit la conclusion suivante: "... Certainement, rien de tout ce que je puis comprendre par le moyen de l'imagination n'appartient à cette connaissance que j'ai de moi-même et qu'il est besoin de rappeler et détourner son esprit de cette façon de concevoir afin qu'il puisse lui-même reconnaître bien distinctement sa nature"35.

Ainsi, ni sensation, ni imagination, ne peuvent concevoir clairement et distinctement les objets, il n'y a que l'entendement seul qui les conçoive"36. Mais qu'est ce que l'entendement? Est-il une entité rationnelle pure?

Le "Cogito" en tant que "subjectité" pensante n'exclut pas l'imagination et autres facultés en discordance avec la raison; au contraire l'imagination est l'une des preuves de l'existence de même elle représente l'un des constituants les plus importants de la pensée: le lien entre image et idée au niveau de la troisième méditation est très fort, il va même jusqu'à l'identité.

Une analyse davantage confinée du discours cartésien met au clair l'analogie du statut de "l'image" à celui de "l'idée". En effet, au niveau du paragraphe 10 de la même méditation, Descartes, par sa distinction des différentes idées, réserve une place fondamentale aux idées produites par l'imagination: il s'agit de l'idée factice37; celle-ci fonctionne comme moyen-terme permettant d'affirmer la réalité objective de la deuxième "exigence ontologique" à savoir l'existence de Dieu en tant que garant de la certitude des vérités scientifiques38.

Ne voyons-nous pas par là que l'imaginaire -ingrédient essentiel selon Aristote quant à la poétique- n'est pas refuté catégoriquement par Descartes; au contraire, il est intégré dans son système en tant que constituant fondamental de la métaphysique, et même pourvoyant le concept de l'être Divin de plus de réalité objective39. Mais le poétique, ne constitue-t-il pas une autre métaphysique; à savoir une métaphysique esthétique?

Nous ne devons pas oublier, à ce propos, que l'analogie de ces deux métaphysiques relève de leur disharmonie par rapport au réel.

Il n'est pas encore sans intérêt de souligner que le paroxysme du doute qui nous est explicite, soit au niveau du *Discours de la méthode* soit, au niveau des *Méditations*, quoi qu'il ait un rapport à la folie, demeure tout de même un fondateur de la certitude et de l'évidence du "Cogito": car délirer, sentir et imaginer c'est toujours penser. Descartes, lui-même affirme dans la seconde méditation: "... encore qu'il puisse arriver (comme j'ai supposé auparavant) que les choses que j'imagine ne soient pas vraies, néanmoins cette puissance d'imaginer ne laisse par d'être réellement en moi et fait partie de ma pensée"⁴⁰.

Il faut bien conclure à ce niveau de l'analyse que les ingrédients dégagés plus haut c'est à dire: la disharmonie de "Cogito" par rapport au réel, la place de l'imaginaire dans le fondement ontologique de la métaphysique et le paroxysme du doute constituent l'identité de "l'égo".

Cette triade déterminant -bel et bien- le "Cogito" confirme qu'il n'est point aberrant, ni contradictoire de supposer l'inhérence d'un "Cogito poïétique" contribuant, à sa façon, à l'élaboration du système cartésien des "cogitations" hypostasiées au sein du statut d'une "objectité" neutre devenue autonome et donc transcendant son état de "subjectité" d'origine.

Le deuxième volet de l'enjeu concerne le "Devenir du Cogito" dans la philosophie allemande et plus précisément dans la philosophie critique de Kant⁴¹.

Ce devenir dont il s'agit de dévoiler l'un des premiers moments⁴² de son "historicité" philosophique est révélé par le passage du "Cogito poïétique" au "Cogito transcendantal": ce passage élabore-t-il une transmutation originale, et s'il y a lieu, dans quel sens?

Il est nécessaire de prime à bord de dégager la différence essentielle qui distingue la conception critique kantienne du "Cogito" de celle de Descartes. Cette différence réside principalement dans le fait que le "Cogito" kantien est fondé sur la place de l'objet par rapport à "l'égo"; et sur la place des intuitions par rapport à l'entendement et à la raison.

Il ne s'agit pas certes, des intuitions au sens mystique ou poïétique; car pures soient elles, elles relèvent absolument de "l'aposteriori"⁴³.

En effet, contrairement à Descartes, Kant souligne rigoureusement qu'on ne peut affirmer l'existence de "l'égo" au seul moyen de la pensée ; car la connaissance du "moi" qui est analogue à toute connaissance même métaphysique, ne peut dériver que des deux origines: l'intuition et l'entendement qu'englobe "l'unité de l'aperception"; celle-ci représente l'unité du "moi" ou du "je pense".

C'est dans le livre II de la *Critique de la raison pure* intitulé "Analytique des concepts" que nous trouvons la détermination de "l'unité synthétique de l'aperception"⁴⁴. Avec un soin rigoureux, Kant conçoit que la conscience de soi passe nécessairement par la conscience de l'autre ou la conscience du différent; autrement dit, le "moi" ne saurait être connu et déterminé, ni au seul moyen de la pensée pure comme l'affirmait indubitablement Descartes -ni indépendamment de toute existence matérielle. Toute connaissance, même celle de soi même exige une intuition qui manifeste nos impressions à partir de notre contact avec les objets extérieurs; ceci s'applique également à la connaissance du "moi" par l'intermédiaire des intuitions intérieures.

LE DEVENIR DU "COGITO"

A la fin du paragraphe 16 Kant dit: "... J'ai donc conscience d'un moi identique par rapport à la diversité des représentations qui me sont données dans une intuition puisque je les nomme toutes mes représentations et qu'elles n'en constituent qu'une seule⁴⁵.

De même au niveau de la deuxième division de la dialectique transcendantale, Kant fait preuve d'un objectivisme excessif et ce en refutant en quelque sorte l'ipseité du moi pour en faire une "objectité" spécifique toujours déterminée dans les limites d'un rapport quelconque. "Moi dit-il en tant que pensant je suis un objet au sens intime et m'appelle âme. Ce qui est un objet des sens extérieurs s'appelle corps"⁴⁶.

Cette détermination empirico-rationnelle du "moi" fondée à la fois sur la raison et l'expérience ou sur "l'apriori" et "l'aposteriori" est indissociable de sa méthode physico-mathématique dont le modèle est inspiré du système physique de Newton.

Sans qu'il soit nécessaire d'insister davantage, nous remarquons aisément que contrairement à Descartes qui se suffit de "l'ipseité" de son "égo" en tant que condition de possibilité pour connaître soi-même et pour fonder même l'existence dans sa totalité; Kant refuse catégoriquement cette condition de possibilité ontologique et ce en déterminant les limites du pouvoir gnoséologique de la raison pure. Celle-ci n'aura pas à dépasser les phénomènes. Kant fonde donc la connaissance des objets et celle du "moi" sur des conditions à la fois subjectives et objectives et sur des principes à la fois empiriques et transcendants. Ainsi, si Descartes procède idéellement, Kant ne procède pas de cette façon unidimensionnelle; car elle n'est pas critique ni à l'égard du pouvoir gnoséologique du sujet connaissant, ni à l'égard de ses limites et de ses possibilités. L'ontologique n'est pas donc une preuve convaincante pour affirmer des vérités et déduire des évidences analogues à l'évidence du "Cogito".

Encore est-il d'une importance majeure de remarquer l'absence de tout indice de disharmonie du "Cogito" kantien par rapport au réel dans la mesure où l'on sait que l'espace et le temps constituent deux conditions formelles qu'exige la constitution de toute forme de connaissance. Ainsi s'éclaire la ligne de démarcation entre la procédure idéelle de Descartes dans ses Méditations réduisant le doute hyperbolique en un moment essentiel de la substance pensante, et "l'aposteriori" kantien Condition Sinequa non de toute forme de pensée.

L'ontologique donc n'est pour Kant une preuve probante pour affirmer l'existence du "moi" ou celle de Dieu que consolidé par un objet correspondant comme condition de possibilité. Par ailleurs, pour Descartes l'expérience est dévaluée en tant que méthode de connaissance, c'est la déduction mathématique qui est jugée infaillible. "Nous parvenons par une double voie à la connaissance des choses à savoir: par l'expérience ou par la déduction. Il faut remarquer en outre que la déduction, c'est à dire la pure et simple inférence d'une chose à partir d'une autre peut sans doute être manquée si on ne la voit pas, mais ne peut jamais être mal faite par un entendement doué de raison fût-ce au plus faible degré, mais en fait toutes les erreurs où peuvent tomber les hommes ne proviennent jamais d'une

mauvaise inférence; mais seulement de ce qu'on admet certaines expériences mal comprises ou que l'on porte des jugements à la légère et sans fondement"⁴⁷.

Néanmoins la place de l'expérience pour le philosophe de Königsberg est fondamentale aussi bien dans la connaissance des objets que dans la connaissance du "moi". Donc la conscience de soi-même et de son "unité d'aperception" en tant que différent modes de pensée -ne peut, ni être possible- en tant que chose en soi, ni fonder l'existence: aucune existence ne peut être prouvée à partir de "l'ensoi" ou à partir des idées innées. Il n'y a qu'un seul fondement de la connaissance des objets ou de soi-même: ce fondement est constitué par la dyade: sujet-objet⁴⁸; la connaissance de Dieu ne fait pas exception.

En effet, la critique de la raison pure nous révèle qu'on ne peut déduire aucune existence même de soi à partir de l'assertion "je pense"⁴⁹. Car, en tant que telle, notre pensée ne peut renfermer la preuve de son existence quelque soit son objet. En réalité lorsque le concept précède la perception d'un objet, il ne prouve que sa possibilité et jamais sa réalité qui devrait être déduite à partir de l'existence même de son objet.

D'ailleurs, nous relevons de l'oeuvre de Kant les limitations de l'usage de la raison pure ou de la raison pure pratique dont le pouvoir ne peut dépasser les limites des phénomènes pour dévoiler "l'ensoi" ou pour prouver l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté de l'homme⁵⁰.

C'est bien aussi par ce biais que nous parvenons à déceler une autre différence capitale entre les deux "Cogitos". C'est que tandis que Descartes procède par l'imaginaire poétique incarné par la forme, mais surtout par la place des "idées factices" dans ces méditations, fondant l'ontologie de l'âme et de Dieu⁵¹; Kant procède autrement pour fonder une métaphysique en tant que science possible, et ce, en postulant des idées de nature hypothétique dans le dessein est de dépasser l'aporie résultant des antinomies de la raison pure; à savoir les antinomies concernant les problèmes métaphysiques de l'immortalité de l'âme, de la liberté et de l'existence de Dieu. La part de l'imaginaire dans la résolution de ces antinomies est fondée sur le modèle newtonien que représente la méthode hypothético-déductive.

En effet, l'imagination ici n'est qu'un moyen-terme conçu pour la schématisation des concepts et des idées transcendantales. L'imaginaire dans le système kantien est manipulé en tant que synthèse reproductive des concepts. "La synthèse de l'appréhension -dit-il- est donc inséparablement liée à la synthèse de la reproduction. Et comme cette synthèse constitue le principe transcendantal de la possibilité de toutes les connaissances en général (non seulement des connaissances empiriques, mais encore des connaissances pures a priori), la synthèse reproductive de l'imagination appartient aux actes transcendants de l'esprit et en égard à ceux-ci nous appellerons aussi cette faculté: faculté transcendantale de l'imagination"⁵². Ainsi le "Cogito" cartésien a subi une transmutation dans le système du Discours kantien. Avec cette transmutation dont nous pouvons dire qu'elle représente un moment essentiel du Devenir du "Cogito" à travers l'historicité de la philosophie, les éléments empiriques de la subjectivité ont cédé la place à des notions pures conceptualisées par l'entendement et synthétisées en

LE DEVENIR DU "COGITO"

tant qu'idées transcendantales. Il faut préciser que ce "Cogito transcendantal" de Kant est fondé sur le "synthétique apriori" qui conjugue d'une part l'esthétique transcendantal élaborant les intuitions pures dont l'espace et le temps constituent les deux conditions formelles nécessaires à la connaissance et d'autre part la dialectique transcendantale résolvant les antinomies de la raison pure en des postulats de nature hypothétiques⁵³.

Ainsi, il est évident que, contrairement à Descartes qui détermine son existence à partir de la pensée pure et réduit son "égo" à une substance pensante en discordance par rapport au réel; Kant considère que l'existence du "moi" ou de "l'unité de l'aperception" n'est possible que par la médiation de l'objet et de ses déterminations spatio-temporelles, car la chose pensante ne peut ni fonder soi-même ni fonder d'autres existences.

De même devons-nous remarquer aussi, au sein du discours de la philosophie critique de la raison pure, ce passage de l'innéisme -subjectif marqué par un imaginaire poétique de l'ontologie du "Cogito" à un apriorisme rationnel conjugué absolument avec l'aposteriori. En effet, selon Kant, le moi ne possède pas des idées innées sur les choses, mais il possède des concepts à priori nous permettant de penser les choses et de penser le monde en général.

Mais peut être objectera-t-on que le transcendantal kantien n'est pas moins poétique puisqu'il signifie un dépassement du réel à la façon de l'imaginaire. Or une telle objection ne prend pas en considération que ce dépassement est conditionné par l'aposteriori bien qu'il soit élaboré par l'entendement et la raison pure.

En effet, l'intuitif⁵⁴, l'imaginaire⁵⁵ et l'intentionnel⁵⁶, dans le discours de la philosophie critique de Kant, n'ont rien de subjectif et ne sont aucunement d'ordre psychologique ou poétique car leur production est érigée par la raison pure et leur statut est déterminé par le "synthétique apriori", autrement dit par l'inconditionné hypothétique. A partir de ces différences caractérisant le transcendantal kantien, nous pouvons déceler une nuance capitale entre le "transcendantal" de la poétique du "cogito" cartésien et le "transcendantal" du "cogito" kantien. Il s'agit de l'ipseité caractéristique des différents ingrédients du "Cogito" cartésien. Ainsi, toutes les façons de penser: rationnelles et irrationnelles telles que les intuitions, les images, les intentions et les sentiments, ... sont pour Descartes inhérentes au "Cogito", c'est à dire à un "moi" subjectif et autonome. Cependant, selon l'esthétique kantienne, le transcendantal de la poétique est révélé par une production du beau et du sublime dont la valeur réside essentiellement dans la représentation formelle. "... Par l'expression idée esthétique j'entends cette représentation de l'imagination qui donne beaucoup à penser sans qu'aucune pensée déterminée, c'est à dire de concept puisse lui-être adéquate et que par conséquent aucune langue ne peut complètement exprimer et rendre intelligible. On voit aisément qu'une telle idée est la contrepartie d'une idée de la raison"⁵⁷.

Etant formel, le poétique -tout comme l'esthétique- n'est pas censé produire les idées de la raison, non plus les exprimer il n'a que la fonction de reproduire des représentations -a- conceptuelles différentes des idées de la raison: c'est à dire des représentations purement formelles et sublimes.

Le "Cogito transcendantal" de Kant est loin donc de révéler une dimension poétique parce qu'il est conditionné par "l'aposteriori" et ne présente aucune disharmonie par rapport au réel à la façon du "Cogito cartésien".

Cependant, nous devons finalement reconnaître l'inhérence d'une antinomie dans ce "cogito" de type kantien: il s'agit de ce paradoxe engendré par le Devenir du Cogito Cartésien: c'est à dire par ce passage d'un "Cogito" présupposant un sujet à un "Cogito transcendantal" inconditionné et "désobjectivé".

* Université de Tunis

Faculté de Lettres et des Sciences Humaines -SFAX-

Notes

- 1 Le concept "Devenir" est utilisé au sens du concept allemand "Aufhebung" tel qu'il est employé par Hegel dans *Science de la logique*.
- 2 Nous désignons ici par l'expression "philosophie de l'histoire", la philosophie de Hegel qui fonde l'histoire humaine sur le Devenir, c'est à dire sur des rapports dialectiques reliant la pensée au réel. Cf. *La raison dans l'histoire*, Ed 10/18, p. 45.
- 3 La philosophie du "Je" est la philosophie cartésienne qui dote "le Cogito" Je pense d'une cohérence autonome et génératrice non seulement du système philosophique, mais à la fois génératrice de l'être. Cf. *Discours de la méthode*, Ed. Librairie de Firmin, Didot et Cie, 1884, pp. 33-34
- 4 Cf. *Discours de la méthode*, même édition, pp. 33-34.
- 5 Cf. le poème de Parménide traduit par Micheline Sauvage, édition Johers, p. 55.
- 6 L'envers du "Cogito" est formulé par l'expression de Kierkegaard critiquant Descartes: "J'existe, et je pense mon existence". Cf. *Post-Scriptum*, p. 221.
- 7 Cf. *L'Instant*, trad. P.H. Tisseau, Bazoges-en-Pareds (Vendée), 1948, pp. 102-103.
- 8 Ibid., pp. 102 -103.
- 9 Cf. S. Kierkegaard, *L'Ecole du Christiannisme*.
- 10 Cf. l'article de H.B. Vergote, "Soren Kierkegaard ou le refus de la communication magistrale", *Les études philosophiques* 3, 1979, pp. 312-313.
S. Kierkegaard formule sa conception originale de la dialectique de la manière suivante: "... la dialectique est dans sa vérité, une puissance amicale et utile". Cf. *Post-scriptum*, p. 331.
- 11 Cf. *Discours de la méthode*, La Renaissance du livre, Ed. Mignot Editeur, p. 19.
- 12 Cf. Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre de la raison*, Paris, Ed. Aubier-Montaigne, 1968, pp. 9-10.
- 13 Cf. J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Ed. du Seuil, 1967, pp. 74-96.
- 14 Cf. R. Descartes, *Principes de la philosophie*, Paris, Ed. Mignot Editeur, paragraphe 9, p. 75. Cf aussi de la 3^è méditation, ed. P.U.F., 1975, p. 52.
- 15 Cf. R. Descartes, *Les méditations*, Paris, Ed. P.U.F., 1974, 3^è méditation, pp. 57-67.
- 16 Cf. Hegel, *Science de la logique*, Ed. Aubier Montaigne.
- 17 Cf. Aristote, *Poétique*, Ed. Hachette, 1879, ch. 4, 5 et 9.
- 18 Contrairement à l'hypothèse de plusieurs critiques de Descartes ayant accès sur le rationalisme mathématique qui fonde sa méthode; nous avançons dans ce présent article une autre hypothèse qui présuppose l'inhérence d'une dimension poétique dans le "Cogito".
- 19 Cf. *Traité des passions*, Paris, Ed. Mignot Editeur.

LE DEVENIR DU "COGITO"

- 20 Cf. *Critique de la raison pure*, trad. Jules Barni, Paris, Ed. Garnier Flammarion, 1976, 2ème partie, 1ère division, "Analytique transcendantal", ch II, pp. 154-161 et pp. 350-357.
- 21 Cf. *Discours de la méthode*, Paris, La Renaissance du livre, Ed. Mignot Editeur, 1ère partie, p. 19.
- 22 Cf. *Discours de la méthode*, Librairie Fermin Pidot et Cie, 1884, 2ème partie, p. 16.
- 23 Cf. *Les Méditations*, Paris, ed. P.U.F., 1974, p. 36.
- 24 Cf. M. Foucault, *Histoire de la folie*, Paris, Gallimard, 1972, ch II, pp. 56-57.
- 25 Les deux exigences ontologiques qui fondent le système cartésien sont: le cogito et l'existence de Dieu dont l'évidence est analogue à celle des vérités mathématiques.
- 26 Cf. *Discours de la Méthode*, Paris, La Renaissance du livre, Ed. Mignot Editeur.
- 27 Cf. *Discours de la Méthode*, Paris, La Renaissance du livre, Ed. Mignot Editeur, p.36.
- 28 Cf. *Discours de la Méthode*, Paris, La Renaissance du livre, Ed. Mignot Editeur, 4ème partie, p.39.
- 29 "Objectivité": terme technique propre à la philosophie de Karl Popper utilisé par le traducteur de la *Connaissance objective* pour signifier l'existence autonome d'un état subjectif.
- 30 Cf. *Principes de la philosophie*, Paris, La Renaissance du livre, Ed. Mignot Editeur, par. 8-11, pp. 74-76.
- 31 cf. Edmund Husserl, *Les méditations cartésiennes*, P.U.F., pp. 3, 21-22.
- 32 Cf. *Les méditations*, Ed. P.U.F., 1974, 3ème méditation, p. 52.
- 33 Ibid., pp. 52-53.
- 34 Cf. *Principes de la philosophie*, Paris, Edition Mignot Editeur, parag. 9, p. 75.
- 35 Cf. *Les méditations*, Paris, Ed. P.U.F., 1974, 2ème méditation, pp. 46-47.
- 36 Ibid.
- 37 Cf. *Les méditations*, Paris, Ed. P.U.F., 1974, 3ème méditation, pp. 56-67, "... Les idées étant comme des images".
- 38 Ibid.
- 39 Ibid., par. 2, 3, 26, pp. 69-70.
- 40 Cf. *Les Méditations*, Paris, P.U.F., 1974, seconde méditation, p. 44. Cf. *Traité des passions*, Paris, Ed. Mignot Editeur, Art. 20-21, 26
- 41 Cf. E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Jules Barni, Ed. Garnier Flammarion, 1976, pp. 154-161 et 350-357.
- 42 Nous devons souligner ici que ce présent article n'étudie qu'un seul moment du Devenir du "Cogito", nous espérons achever l'étude critique des autres moments: chez Leibniz, Spinoza, Malebranche, Fichte et les existentialistes ultérieurement.
- 43 Cf. E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Jules Barni, Paris, Ed. Garnier Flammarion, 1976, "L'Esthétique transcendantal", par. 1, pp. 80 et 82-83.
- 44 Ibid., par. 16, p. 154.
- 45 Ibid., par. 16, p. 154.
- 46 Ibid., p. 339.
- 47 Cf. R. Descartes, *Les règles de la philosophie*, Règle II, Oeuvre Complète.
- 48 Cf. E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Jules Barni, Ed. Garnier Flammarion, 1976, pp. 81-89.
- 49 Ibid., pp. 339-340, 342, ...
- 50 Ibid., *Préface* de la deuxième édition, pp. 47-49.
- 51 Cf. R. Descartes, *Les Méditations Métaphysiques*, Paris, Ed. P.U.F., 1974, 3ème méditation, par. 10, p. 57 et par. 19, page, p. 65.

- 52 cf. E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Jules Barni, Paris, Ed. Garnier Flammarion, 1976, "La Méthodologie transcendantale", Appendice de la 1ère édition, 2ème section, par. 2, pp. 644-645.
- 53 Ibid., *Préface* de la seconde édition, p. 43.
- 54 Cf. E. Kant, *La critique de la raison pure*, "L'Esthétique transcendantale", même édition.
- 55 Ibid., "La Méthodologie transcendantale", Appendice de la deuxième édition.
- 56 Cf. E. Kant, *Les fondements de la métaphysique des mœurs*, Ed. P.U.F.
- 57 Cf. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko, Paris, Ed. Librairie philosophique, J. Vrin, 1984, pp. 143-144.