

**LIRE PLATON ET DESCARTES SUR L'INCOMPLÉTUDE DE LA THÉORIE DU DON DE RAISON****OVENANGA-KOUMOU Dimitri**

Maître Assistant

Enseignant-Chercheur

Université Marien Ngouabi (République du Congo)

École Normale Supérieure (Département de Philosophie)

[dimitriovenanga@gmail.com](mailto:dimitriovenanga@gmail.com)**Abstract**

The creative nature proceeded to the equitable distribution of the gifts. If in Platon, what is granted to us by it is intelligence, in Descartes, it is rather reason. This is, without a doubt, a method or nevertheless its substance. But these two theories do not question a possible corruption of the gift by space and time. Because one can be born gifted and see his gift being weakened thereafter because of the imperceptible force of existence.

**Key words:** Soul, Gift, Genius, Innatism, Reason

**Résumé**

La nature créatrice a procédé à la répartition équitable des dons. Si chez Platon, ce qui nous est octroyé par elle, c'est l'intelligence, chez Descartes, c'est plutôt la raison. Celle-ci est, à n'en point douter, une méthode ou néanmoins son fond. Mais, ces deux théories ne se questionnent aucunement sur une possible corruption du don par l'espace et le temps. Car on peut naître doué et voir son don être affaibli par la suite à cause de la force imperceptible de l'existence.

**Mots-clés:** Ame, Don, Génie, Innéisme, Raison

## Introduction

La philosophie ne se construit et ne se pérennise qu'à travers les contradictions qu'elle génère et ne cesse de conserver. S'il est entendu que les philosophes ne disent pas les mêmes choses ou ne veulent aucunement les dire, ils parlent néanmoins des mêmes choses, bien qu'avec des lexiques différents. C'est la raison pour laquelle, à parler franchement, il n'est pas facile pour un philosophe, quel qu'il soit, d'avoir raison ou tort sur un sujet quelconque. Est-ce à dire que tous se valent ? Assurément, oui. Car chacun des philosophes est toujours enfermé dans son discours et dans son système, pensant que les autres n'en peuvent rien percevoir du tout et ne sont nullement capables d'en produire un qui soit plus vrai. Dans cet univers, toutes les philosophies, chacune à sa manière, ont pu, tant bien que mal, résoudre les problèmes de leur temps et aucune n'est en réalité plus que l'autre<sup>1</sup>.

Lire Platon et Descartes en même temps, c'est peut-être même lire ce rapport général entre les philosophes. Car on trouve chez l'un et l'autre la théorie de ce que nous avons appelé le don de raison. En parlent-ils de la même manière et dans les mêmes termes ? Rien de ce qui est dit par un philosophe, dirigé contre un autre, n'est à vrai dire, ni sensé ni insensé. Les équivocités auxquelles leurs pensées atteignent ne sont peut-être que de grandes preuves d'amour réciproque entre eux. Il faut revenir à M. Heidegger (1966, p. 94) : « Dans le champ de la pensée essentielle toute réfutation est un non-sens. La lutte entre les penseurs est la « lutte amoureuse » qui est celle de la chose même ».

De ce don de raison, il faudrait retenir que de l'avis de Platon et de Descartes, nous sommes, nous hommes, tous naturellement pourvus. Mais, sommes-nous dotés exactement de la même raison ? L'inné de Platon est-il le même que celui de Descartes ?

Au-delà des différences possibles, il s'agit de se poser quelques questions sur ce qui est acté en général par les deux philosophes : le don de raison. Si la raison se trouve être notre possession naturelle (comme ils le disent si bien), reste à savoir si elle demeure dans le cours futur de notre existence, ce qu'elle était aux premières heures de la même existence. Autrement dit, la raison en question reste-t-elle telle quelle, au-delà et de l'espace et du temps ? Ne peut-elle pas subir quelques changements s'il est entendu que l'espace et le temps sont fondamentalement modificateurs de l'essence humaine ? Platon et Descartes ont-ils pensé cette possibilité et cette ouverture ?

Le choix de cet article a été motivé au fond par l'envie de savoir les différentes différences et les similitudes possibles qui peuvent exister entre les deux rationalistes. Les deux parlent du don de raison. Ne faut-il pas chercher à savoir si deux esprits de cette taille sont en mesure de dire exactement la même chose ? S'ils ne disent pas la même chose effectivement, que disent-ils différemment ?

Quant à la méthode, nous analysons les deux théories, une par une, après les avoir naturellement comparées, afin de réaliser l'étude rapprochée en question.

### 1. L'innéisme du génie chez Platon

L'architecture de l'homme a été complètement achevée si l'on se réfère à la philosophie platonicienne de l'essence de l'homme. Car pour lui, le contenu de son âme n'est nullement le produit d'un quelconque apprentissage, mais plutôt celui de l'ingéniosité de la nature elle-même qui a, non seulement constitué l'homme tel qu'on le perçoit, mais aussi et surtout l'a doté en pourvoyant et en enrichissant davantage son esprit de savoirs. Ce qui revient à dire que chez ce philosophe, l'âme de l'homme n'est pas nue à l'origine, mais est au contraire pleine de connaissances diversifiées. Celles-ci font qu'il soit un être particulier, comparé, si l'on veut, à d'autres espèces mortelles, herbes, insectes et animaux par exemple, totalement dépourvus de conscience. Notre âme, du point de vue de Platon, a été déjà soignée, remplie. Elle est capable en effet, de s'envoler elle-même, sans avoir besoin de secours, quel qu'il soit et quels

---

<sup>1</sup> Parlant précisément de cette sorte d'équilibre entre les philosophies nous pensons qu'aucun philosophe n'a le monopole de la vérité qui a la figure de l'horizon et ne peut être, à proprement parler, être atteinte. Elle est seulement et toujours poursuivie. Par conséquent, aucune philosophie n'a ni tort ni raison. Toutes les contradictions entre philosophes ne sont toutes, que les éléments stimulateurs de leur pensée commune.

que soient l'espace et le temps de cet envol. La connaissance nous est proprement innée, non pas acquise. C'est une autre façon de dire que les hommes dotés, c'est-à-dire intelligents, le resteront et que les inintelligents seront à plaindre tout le temps que dure la vie. Ils subiront, cela est fort possible, de modifications positives, mais pas très profondes liées à leur essence d'origine. La raison est qu'ils n'apprendront plus rien étant donné que chez Platon l'apprentissage n'est aucunement une acquisition, mais plus spécifiquement une réminiscence, c'est-à-dire précisément une remémoration. Cette réminiscence est de notre humble avis, celle du génie, centre principal des savoirs dont est doté l'homme. Ce qui est inné ici, à la différence des doctrines futures, c'est la connaissance ou l'intelligence, non pas le procédé pour arriver à telle ou telle autre fin. Cette philosophie de Platon portant sur la dotation de l'homme par la nature créatrice est d'ailleurs inséparable de celle de son maître Socrate, étant donné qu'il n'en est, de toutes les manières, que le pivot privilégié.

En effet, le sage Socrate agit de la façon la plus claire qui soit la réminiscence parce que, dans son enseignement, l'élève n'était jamais pris pour une simple table, naturellement rase, ne possédant aucun savoir indépendant à son apprentissage, mais plutôt comme ayant un esprit aussi plein de sciences qu'un homme en fin de formation. C'est la raison pour laquelle sa méthode d'enseignement, constituée par l'ironie et la maïeutique, fut un procédé par le moyen duquel il aidait l'apprenant à retrouver par lui-même, la connaissance qui semblait sommeiller en lui. Une manière de dire que l'esprit de l'élève est plutôt rempli d'avance : voilà le rationalisme pur et simple. Faire l'ignorant ne fut pour lui qu'un acte exprès et vraiment prémédité. Car il savait qu'à travers cette action, l'interlocuteur entrait en lui-même, sans le savoir au fond, pour se mettre en contact avec sa propre connaissance, qu'elle soit claire ou pas. C'est ainsi que, commentant Socrate, J. Gaarder (1995, p. 84) écrit : « En faisant celui qui ne sait rien, Socrate obligeait précisément les gens à réfléchir. Socrate savait faire l'ignorant ou du moins passer pour plus bête qu'il n'était et c'est ce qu'on appelle « l'ironie de Socrate ». Il restait ainsi en mesure de déceler les faiblesses dans les raisonnements des Athéniens ».

Dans cette méthode, il est certain que Socrate ne transmet aucun savoir. Ce qu'il se contente de faire, c'est de poser des questions qui emmèneront l'apprenant à réfléchir afin de se connaître soi-même. C'est pour autant dire que la matière en jeu ici, dans cette technique, n'est aucunement le savoir de l'enseignant Socrate, mais celui de l'élève. Les problèmes que celui-ci finit par découvrir étaient à son insu déjà impliqués dans son expérience et son savoir antérieur. C'est précisément cette plénitude de l'âme de l'élève qui poussa Socrate à ne pas lui faire payer les enseignements, à la grande différence d'ailleurs des philosophes sophistes qui eux, furent qualifiés, à juste titre d'ailleurs, de grands mercantilistes, par la vente excessive des savoirs<sup>2</sup>. Voilà tout le sens que Socrate donne au « connais-toi toi-même », formule qui nous invite à nous ressouvenir de ce qui est en nous et ce qui est en nous, c'est notre génie.

Le Temple de Delphes portait inscrites sur son fronton différentes formules de sagesse dont le célèbre : « connais-toi toi-même » ; Socrate en fit la pièce maîtresse de sa pensée. Que Socrate soit allé à Delphes, comme le prétend Diogène Laërce, ou non, il n'en demeure pas moins que ce conseil du Dieu fut pour Socrate, à la fois une arme de combat contre les Sophistes et un message à l'approfondissement duquel il invita ses disciples à se consacrer (J. Brun 1988, p. 63).

A l'opposé de Socrate qui sait qu'il ne sait rien et ne peut par conséquent rien enseigner d'extérieur à l'enseigné, les sophistes eux, sont des professeurs de rhétorique et d'éloquence qui prétendent savoir tout ce qu'un homme peut connaître et non seulement ils savent tout, mais ils prétendent savoir tout faire. Affirmant qu'il n'enseigne rien au fond, puisque l'élève est comme déjà enseigné par la nature éternelle et créatrice, Socrate est précurseur du rationalisme, surtout de type cartésien, lui qui ne se focalise effectivement que sur cette plénitude naturelle de l'âme humaine. « Il importait à Socrate de trouver une base solide pour notre connaissance. Selon lui, cette base résidait dans la raison de l'homme. Sa foi dans la raison de l'homme fait de lui un rationaliste » (J. Gaarder 1995, p. 87).

---

<sup>2</sup> L'une des raisons principales avancées par Socrate pour essayer de faire changer d'avis au tribunal qui l'a jugé c'est effectivement celle liée à la gratuité de son enseignement comparé aux vendeurs des savoirs, Protagoras et ses disciples.

Par cette méthode particulière qui permet à l'enseigné de découvrir non seulement son propre savoir, mais aussi, il faut le dire, sans craindre de se tromper, son ignorance possible, Socrate se comparait à sa mère qui fut sage-femme. De la même manière en effet que la sage-femme fait accoucher les femmes enceintes, Socrate fait accoucher les esprits, en les aidant à mettre au jour les différents problèmes et les diverses difficultés qu'ils portaient en eux-mêmes. Il est pris pour le philosophe par excellence en ceci précisément qu'il ne transmet aucun savoir mais nous fait réfléchir.

La grande différence entre un professeur d'école et un vrai philosophe, c'est que le professeur croit connaître un tas de choses qu'il n'arrête pas de vouloir faire apprendre de force à ses élèves, alors qu'un philosophe essaie de trouver des réponses aux questions qu'il se pose avec ses élèves (J. Gaarder 1995, p. 89).

C'est pour cette raison qu'il n'a fait que porter la parole, pour interroger tout homme quel qu'il soit. M. Sauvage décrit ce comportement de Socrate en écrivant : « Là où s'assemblent les hommes pour leurs affaires ordinaires, au marché, sur la place publique ou dans l'appartement d'une courtisane, là paraît Socrate, y portant sa parole » (M. Sauvage 1970, p. 89). Les choses sont claires, le rationalisme dans sa version cartésienne semble trouver son origine chez ce philosophe parce qu'il pense que l'esprit de l'homme est déjà pourvu. L'Antiquité grecque avec Socrate et Platon n'est-elle pas l'époque moderne en puissance ? Socrate n'est-il pas le premier des hommes pourvus ? Si la laideur de son corps physique est reconnue, cela en va autant pour la beauté et la grandeur de son âme. Platon ne se lie d'amitié avec lui que pour profiter, en quelque sorte, du très riche contenu de son âme. Cela a pour conséquence heureuse chez Platon, le refus de la beauté des corps au détriment de celle des âmes qui n'est que naturelle. Car si la beauté corporelle qui se caractérise par sa forme extérieure est proprement dépouillée d'importance sociale et morale, la beauté des âmes qui est naturelle, est plus précieuse que celle-là, pour une raison toute simple : c'est elle qui enfante les discours propres à rendre la jeunesse meilleure. Elle est aussi celle des occupations, des actions ou de la bonne conduite. Cette beauté est un don de la nature si tant est qu'elle est liée somme toute à l'intelligence. Il n'y a pas plus rationaliste que cette reconnaissance. Le vrai amoureux est celui qui aime cette beauté naturelle merveilleuse.

Est pervers cet amant « vulgaire » dont je parlais qui aime le corps plus que l'âme : et de ce fait il n'est pas même constant, puisqu'il n'aime pas non plus une chose constante. Car dès que le corps perd la fleur de cette jeunesse qu'il aimait, il « s'envole et disparaît » déconsidérant ses nombreuses promesses. Mais celui qui aime un caractère qui a de la valeur, reste fidèle toute sa vie, puisqu'il s'unit à quelque chose de constant (Platon, 1998, 183 d -184 d 1-9).

Le beau chez Platon n'est lié qu'à l'intelligence qui elle, est un don de la nature. Nous sommes pourvus. N'est-ce pas le rationalisme ? On peut le dire en effet.

Pour bien comprendre cette question de la réminiscence chez Platon il faut revenir à sa disposition du monde, c'est-à-dire à son dualisme. Si le monde sensible n'est monde que par sa ressemblance au monde intelligible dont il est l'image, il est évident que tout ce qui existe dans le premier et ce qui s'y fait trouve son modèle dans le second. S'il pense que l'âme se remémore, c'est qu'elle a, en amont, séjourné quelque part. Elle est pleine parce qu'elle était dans le monde intelligible où elle a fortement appris. Elle n'apprend pas si tant est que l'apprentissage n'a lieu qu'au présent. C'est la raison pour laquelle Platon (1965, 72b-73b 24-30) écrit :

Apprendre n'est pas autre chose que se ressouvenir, c'est une nouvelle preuve que nous devons forcément avoir appris dans un temps antérieur ce que nous nous rappelons à présent. Et cela serait impossible si notre âme n'avait pas existé quelque part avant de s'unir à notre forme humaine. Aussi peut-on conclure de là que l'âme est immortelle.

L'âme de l'homme a toujours été pleine, qu'il le sache ou pas. Il n'y a que l'épreuve de questions qui est en mesure de le révéler et à celui qui est interrogé et à celui qui lui fait subir l'interrogatoire. Un certain savoir sommeille en tout un chacun de nous, même aux esclaves quels qu'ils soient. Parlant effectivement de l'esclave, Platon (1967, 85 d - 86 a 24-29) écrit : « Si pendant le temps où il est homme et celui où il ne l'est pas, il a en lui des opinions vraies qui, réveillées par l'interrogation, deviennent des sciences, ne

faut-il pas que son âme ait été savante de tout temps ? Car il est évident que son existence ou sa non-existence humaine s'étend à toute la durée du temps».

Dans le dialogue platonicien il y a aussi une insistance sur le partage équitable de la raison entre les hommes. C'est par le moyen de cette raison que la recherche de la vérité est faite. Le rationalisme n'est pas étranger à ce discours dans lequel il est pensé que l'intelligence est proprement enfouie dans l'âme de chacun. Lorsque Socrate interroge Menon dans le dialogue platonicien de même nom, il lui fait découvrir un certain savoir que lui-même ignorait. Toutes les productions cognitives de l'homme sont liées à la raison. « On peut dire d'une manière générale que dans l'homme tout dépend de l'âme et que l'âme elle-même dépend de la raison, condition indispensable pour qu'elle soit bonne » (Platon, 88 d - 89 b 13-16). Chez Platon donc toute connaissance n'est fondée que sur le souvenir. Il n'y a rien de plus rationaliste que cela. Pour un rationaliste, la connaissance n'est pas une acquisition, mais plutôt une réminiscence, c'est-à-dire l'action de se souvenir de quelque chose que l'on avait déjà su. C'est pour autant dire que chez ce philosophe, l'instruction s'apparente à l'action de remémoration. Car rien n'est en réalité étranger à nous même. L'âme qui pense aujourd'hui doit avoir appris dans un temps antérieur. C'est d'ailleurs le fondement du dualisme platonicien. L'homme sait avant l'expérience de son savoir. « Si l'on interroge les hommes, en posant bien les questions, ils découvrent d'eux-mêmes la vérité sur chaque chose, ce qu'ils seraient incapables de faire, s'ils n'avaient en eux-mêmes la science et la droite raison » (Platon, 1968, 72b-73b 35-38).

Avec Socrate et Platon, il n'y a donc pas à proprement parler des enseignements, mais plutôt de simples réminiscences, réminiscences qui n'ont lieu que parce que l'esprit ait été, en amont, bel et bien rempli.

La seule différence entre les hommes en général, c'est le fait qu'ils ne soient pas pourvus de la même chose et des mêmes qualités. Celui qui a le génie de la science n'a pas nécessairement celui de la technique ou de la fabrication. L'idiot peut être doué dans l'art du dessin par exemple. Par conséquent il n'est pas si idiot sur ce terrain précis. Disons donc que personne n'est à proprement parler délaissé par la nature créatrice qui est, elle, véritablement ingénieuse. Il faut accepter les différences, quelles qu'elles soient, pour une raison toute simple, c'est qu'elles ne nous rabaisent nullement. « Chacun de nous, au point de départ, ne s'est pas développé naturellement de manière tout à fait semblable, mais que la nature nous a différenciés » (Platon, 2002, 370 a - 370 b 13-17).

Cette pensée fondée sur la plénitude naturelle de notre âme ne précède-t-elle pas à son tour le très futur rationalisme de Descartes ? En quoi celui-ci est innovant à ce moment-là ?

## **2. Le rationalisme de Descartes : innéisme du talent**

Innéisme chez Platon dans la lointaine antiquité grecque, il y a aussi innéisme aux Temps Modernes chez Descartes. La question de principe est immédiatement celle qui porte sur les différences qu'il peut y avoir entre les deux pensées apparemment similaires du point de vue de la nature de leurs fondements. Le rationalisme de Descartes est somme toute un innéisme dans lequel il est affirmé la distribution équitable de la raison qui, elle, se rapporte à la faculté qui permet à l'homme, non pas seulement de penser, de réfléchir, de juger, mais surtout de bien penser, de bien réfléchir et de bien juger. Par elle, l'homme discerne le bien et le mal, sépare le carré du vrai et celui du faux, parfois même aide l'homme à jauger du beau et du laid.

En effet, à la différence de la philosophie de l'époque scolastique où la raison était perçue comme une propriété exclusive de certains privilégiés uniquement, la classe la plus restreinte d'ailleurs, celle de Descartes s'est avérée plus que révolutionnaire. Cela se fonde précisément sur le fait que, de son point de vue, il n'y a pas un seul homme qui ne soit proprement dit homme de raison. Prise ainsi, la raison n'est rien d'autre qu'un système de principes a priori dont la vérité ne dépend pas de l'expérience, qui ne peuvent être logiquement formulés et dont nous avons une connaissance réfléchie.

Par ailleurs, en tant que connaissance des vérités nécessaires et éternelles, cette faculté est celle qui fait que nous puissions nous distinguer des choses inertes et de simples animaux qui n'ont aucune

conscience d'eux-mêmes. Au fond, c'est le pouvoir naturel qui nous révèle notre propre essence. L'homme est aidé par la raison, qui n'est rien d'autre qu'un don naturel, à connaître d'une vue directe le réel.

Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée : car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose, n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont. En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent ; mais plutôt cela témoigne que la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes ; et ainsi que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses (R. Descartes, 1951, p. 29).

Au-delà de ce génie cartésien à savoir avec précision ce qui nous constitue, une considération plus ou moins critique nous vient automatiquement à l'esprit, c'est celle selon laquelle, la raison elle-même, telle que nous la présente ostensiblement Descartes, se réfère plutôt à un pouvoir ou une compétence, non pas à la racine de l'intelligence, c'est-à-dire de la pensée. Chez lui la raison s'interprète uniquement, d'après notre exégèse, en termes de logique. C'est là précisément le centre de la différence entre sa pensée et celle plus lointaine de Platon, avec laquelle elle se trouve complètement mélangée. Nous trouvons là en solitaire de bonnes raisons à parler chez Platon de l'innéisme du génie et chez Descartes de l'innéisme du talent. Car celui-ci nous permet spécifiquement de faire et surtout de bien faire.

En effet, s'il est entendu que l'innéisme se rapporte à la doctrine d'après laquelle l'esprit humain serait naturellement pourvu de connaissances indépendantes de l'expérience, l'innéisme du génie est, à n'en point douter, la théorie qui fait de celui-ci quelque chose qui appartient à la nature d'un être, c'est-à-dire, quelque chose qui n'est pas simplement lié à ses pratiques personnelles. Le génie est inné parce que nul ne peut l'acquérir par le moyen de ses propres efforts et ne peut, en aucune manière, le partager ou l'enseigner à autre que lui-même. Ensemble de dons naturels de l'esprit qui donnent à celui qui les possède des inspirations productrices de pensées, il est comme nuancé par le talent qui lui, est un don qui confère à l'homme qui en est pourvu plutôt l'aptitude particulière à pratiquer quelque chose. Le talent renvoie plus au domaine technique. A ce moment-là, l'innéisme du talent est la doctrine qui estime que, n'a pas les bonnes dispositions à pratiquer telle ou telle chose, c'est-à-dire, n'a pas le savoir-faire, qui le veut, mais qui n'est pas doté ainsi par la nature.

A cet effet, Descartes, de notre humble avis ne répond pas à la question de savoir si le savoir est inné ou pas, ou peut-être, ne s'y intéresse nullement. Ce qui est inné chez lui, c'est uniquement la capacité à accéder au savoir et à traiter du savoir qu'il nomme, à juste titre d'ailleurs, bon sens ou la raison qui n'est qu'un simple procédé, c'est-à-dire une technique. Il n'a fait que déplacer la question en partant de l'innéisme de la connaissance qu'on trouve clairement exposé chez Platon à son innéisme de la compétence. Si chez celui-ci, l'homme naît avec la connaissance, chez Descartes il naît avec la capacité à accéder à la connaissance.

Mais, il faudrait dire qu'avec Descartes cette possession qui nous est naturelle ne garantit pas pour autant la bonne pensée et peut-être même le bon jugement. C'est dans cette perspective effectivement qu'elle demande, cette raison, d'être canalisée et orientée. Car la perdition cognitive ne naît que du mauvais usage de la raison. « Ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien » (R. Descartes, 1951, p. 29). Celui qui est doté mais qui malheureusement ne sait pas s'en servir, perd la puissance de son don. L'introduction de la méthode n'intervient qu'à ce moment précis. De telle sorte que dans la logique de ce philosophe, on ne peut résolument bien penser que si et seulement si on pense avec ordre. Dotés de la même manière et peut-être même, au même degré, n'avancent véritablement que ces hommes qui suivent, en pensant, certaines règles rigoureuses. Il n'y a que cela seul qui fait la grandeur de chacune des âmes.

Les plus grandes âmes sont capables des plus grands vices, aussi bien des plus grandes vertus ; et ceux qui ne marchent que fort lentement, peuvent avancer beaucoup davantage, s'ils suivent

toujours le droit chemin, que ne font ceux qui courent, et qui s'en éloignent (R. Descartes, 1951, p. 29).

Mais, une critique, interne bien entendu, de notre part, ne s'ouvre-t-elle pas à ce moment-là, à la pensée de Descartes, combien grande soit-elle ? Ne se rend-il pas vraiment compte que ce qui devrait être canalisé en toute rigueur et de toute urgence, ce serait plutôt l'intelligence ou la pensée, non pas la raison qui est déjà elle-même une faculté ? Penser, comme il le fait, que la raison est équitablement répartie, voilà ce qui ne porte en soi aucune obscurité et que tous acceptent ou doivent admettre sans rechigner, mais ajouter qu'elle peut être ou doit être canalisée, c'est ce qui nous semble contradictoire à l'intérieur même du discours cartésien.

Dans cette critique interne, nous nous fondons sur la considération selon laquelle en tant que logique, la raison est déjà en quelque sorte une méthode, qu'on le veuille ou non. En réalité, on ne peut en aucune manière dire, suivant l'argumentation de Descartes que la logique ici représentée par la raison doit être canalisée par une quelconque méthode qui lui servirait à ce moment-là, de garde-fou. Ainsi, nous subodorons une contradiction intérieure à la pensée même de Descartes liée à sa volonté de faire orienter la logique par la méthode, ce qui n'est au fond que la même chose.

Cette faculté, la raison, se laisse voir comme le fondement de toute connaissance possible, connaissance totalement détachée des sens. Il n'y en a aucune qui ne passe par ce pouvoir certain. Il s'agit pour nous d'un talent car la raison est beaucoup ingénieuse dans l'art de filtrer tout ce qui vient de l'extérieur vers l'esprit de l'homme, en quête de savoir. Lorsque Descartes pense qu'elle est l'unique source de la connaissance certaine, cela n'est pas à comprendre dans le sens simpliste selon lequel, la connaissance serait logée de manière statique dans cette faculté. Il faudrait comprendre par-là que la raison procède à la constitution progressive et harmonieuse du savoir. Cela passe évidemment par le fait qu'elle est de fond en comble critique envers elle-même. Elle n'est un talent que dans cette perspective unique. Elle se présente en quelque sorte face à un amas de choses à connaître, fait le tri et présente à l'esprit en qui le besoin de savoir s'exprime, ce qui est essentiel à connaître réellement. Ce produit final qui résulte de l'examen minutieux de la raison est comme détaché ou presque de toute obscurité. La raison est pour ainsi dire l'instance de sélection. C'est à travers son talent que le rejet des sens s'opère. Du point de vue du rationalisme de Descartes, il est établi qu'aucune vraie connaissance ne peut être aperçue par l'entremise des sens ; cela s'explique par le fait que ceux-ci sont quelquefois trompeurs. Si la raison réussit à faire esquiver à notre esprit les différents gauchissements possibles de nos sens, c'est qu'elle est, à n'en point douter, un savoir-faire. Loin des sens, confions-nous à notre entendement, faculté beaucoup plus rassurante.

Il suffira que nous remarquions seulement que tout ce que nous apercevons par l'entreprise de nos sens se rapporte à l'étroite union qu'a l'âme avec le corps, et que nous connaissons ordinairement par leur moyen ce en quoi les corps de dehors nous peuvent profiter ou nuire, mais non pas quelle est leur nature, si ce n'est peut-être rarement et par hasard. Car après cette réflexion, nous quitterons sans peine tous les préjugés qui ne sont fondés que sur nos sens, et ne nous servirons que de notre entendement, parce que c'est en lui seul que les premières notions ou idées, qui sont comme les semences des vérités que nous sommes capables de connaître se trouvent naturellement (R. Descartes, 1953, p. 612).

Cette faculté qui est la raison vient à nous hommes, de Dieu lui-même. Elle n'est qu'un don qui vient de lui. C'est dans ce sens que Descartes tient les idées innées, à la différence de toutes les autres sortes d'idées, pour les seules vraies. Seules elles rassurent vraiment et sont foncièrement vraies parce que déposées dans notre âme par l'étant le plus parfait de tous. Car si par principe Dieu se trouve être le plus parfait de tous les êtres, ce qu'il donne en partage ne peut qu'être aussi parfait que lui. La pensée vraie est due à ce talent naturel qui est la raison.

Cela même que j'ai tantôt pris pour une règle ; à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui. D'où il suit que nos idées ou

notions, étant des choses réelles, et qui viennent de Dieu en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en cela être que vraies (R. Descartes, 1951, p. 67-68).

Il y a, revenons-y, entre l'innéisme de Platon et celui de Descartes, une similitude dans la différence. Si les deux considèrent que l'esprit humain ne peut pas être pris pour vide, le premier tient pour contenu naturel de l'âme, le savoir en tant que tel, et le deuxième en trouve dans le pouvoir dont dispose l'homme à accéder à ce savoir. L'innéisme de Descartes est donc centré sur la possession originelle de la raison qui n'est à notre humble avis qu'un procédé, qu'une technique, c'est-à-dire un talent. Si cet innéisme est méthodique, celui plus ancien de Platon est cognitif. Avec Descartes la nature nous a donnés des armes pour obtenir la connaissance, avec Platon elle nous a fait don de cette connaissance même. Platon est simplement prolongé par Descartes, une manière de dire qu'il le fonde.

### 3. Métamorphose du don naturel

Le don s'entend comme ce qui nous est octroyé par la nature créatrice sans que nous ne puissions le vouloir, le savoir et le sentir dès le début. Il est l'ensemble des avantages que l'homme a reçus sans effort car un don est obtenu sans avoir été demandé. Après avoir pensé avec Socrate et Platon que la connaissance est tout sauf une acquisition, mais plutôt une réminiscence, avec Descartes par ailleurs, l'universalité de la raison, nous trouvons qu'il est nécessaire de se poser la question suivante : ce don, à forme diverse et qui vient de la nature, reste-t-il tel quel ou est-il modifié positivement ou négativement par l'effort ou la paresse du doté ? Autrement dit, le don naturel n'est-il pas lui-même sujet au principe aristotélicien de la génération et de la corruption, c'est-à-dire au principe fondateur du mouvement ? C'est à travers cette question précise en effet, que nous serons emmenés, à essayer et à déployer une critique interne à la théorie innéiste de Platon et de Descartes.

Au fond, la nature ne nous fait des dons de toute sorte que pour nous permettre, par la suite seulement, de continuer son œuvre sur nous-mêmes et maintenir, pour ainsi dire, la lumière qu'elle a produite sur nous. En effet, nous pensons qu'en nous faisant des dons, la nature a laissé le champ complètement ouvert afin que nous soyons capables, soit de nous maintenir au niveau où elle nous a laissés, soit d'essayer tant bien que mal, de nous propulser vers l'avant. De toutes les façons, elle a fait de telle manière que, contrairement aux animaux, qui ne sont en effet que ce qu'ils ont été, les hommes ont été dotés de la faculté de se perfectionner de manière perpétuelle. Le don, quel qu'il soit, se métamorphose dans ces conditions. C'est ce que ne semble pas préciser clairement, à notre humble avis, les deux théories analysées, celle de Platon et celle de Descartes.

Cette métamorphose dont nous parlons se justifie par plusieurs raisons. D'ailleurs, nous n'avons pas été, nous hommes, créés de la même manière par la nature providentielle, avec les mêmes chances et les mêmes essences. La dotation de la nature est excellemment catégorisée. C'est pour autant dire qu'il y a des degrés de dotation. Il existe ceux qui sont excessivement dotés qu'on appelle à juste titre les « surdoués ». Ils sont capables des œuvres extraordinaires, celles qui dépassent à proprement parler les limites de l'intelligence et des aptitudes habituelles. C'est dans ce registre qu'on range les génies, parmi lesquels il y a bien entendu les artistes. Déjà, si le génie existe, c'est que le don naturel n'est pas, à n'en point douter, le même. Il est même déjà changeant dès la base des choses. La nature est donc partie d'un don à un autre suivant tel ou tel individu. C'est à peu près logique que Kant le prenne pour quelque chose de très singulier. « Le mot génie est vraisemblablement dérivé de *genius*, l'esprit particulier donné à un homme à sa naissance pour le protéger et le diriger, et qui est la source de l'inspiration dont procède ces idées originales » (E. Kant, 1993, p. 205).

Sur le plan de l'éducation par exemple, n'assimile pas qui n'est pas en quelque sorte pourvu par la nature. De telle manière que l'intériorisation de l'enseignement reçu dans ce champ est forcément liée au contenu originel et à la grandeur initiale de notre propre esprit. Une autre manière de dire que les dons de la nature sont nettement diversifiés et se situent à des niveaux différents. La force de l'éducation, c'est cette base



qu'octroie la nature, offre dont ne bénéficie qu'un petit nombre. C'est la fameuse question de la distribution des facultés entre espèces mortelles.

Par nature, assurément, les animaux sont doués de sensation, mais, chez les uns, la sensation engendre la mémoire, tandis qu'elle ne l'engendre pas chez les autres. C'est pourquoi les premiers sont plus intelligents et plus aptes à apprendre que ceux qui sont incapables de se souvenir ; l'intelligence, sans la faculté d'apprendre, est le partage des êtres incapables d'entendre les sons, tels que les abeilles et les autres genres d'animaux pouvant se trouver dans le même cas ; au contraire la faculté d'apprendre appartient à l'être qui, en plus de la mémoire, est pourvu du sens de l'ouïe (Aristote, 1991, 980 a 29-32 ; 980b 21-28).

Si les dons ne sont pas les mêmes d'un homme à un autre, s'ils ne sont ni de même nature ni de même degré, comme nous venons de le souligner avec insistance, il ne suffit pas, contrairement à ce que dit Platon, d'interroger les hommes pourvus, pour qu'ils découvrent la science enfouie en eux. Telle est la petite difficulté repérable au sein du discours platonicien sur la réminiscence. Tout le monde peut avoir la science, mais il ne s'agira jamais de la même science et au même degré. De toutes les façons, ce n'est pas très facile d'accepter et croire que tout le monde a la science. Le concept d'ignorance n'aura à ce moment aucun sens. Même au cas où l'on accepte que la science soit enfouie en chacun, il faudrait ajouter qu'elle n'est pas tout de même enfouie en chacun de la même manière. Car chacun n'en retrouve et ne se remémore aucunement de la même façon.

Il y a effectivement une métamorphose du don depuis la dotation naturelle. Il change de forme d'un homme à un autre. Peut-être que, même l'absence de science est aussi un don puisque celui qui est ignorant a été laissé ainsi par la nature. La classification des arts peut nous aider à le justifier bien entendu. Comme les hommes ne sont pas intelligents ou ignorants de la même manière, on ne peut pas non plus, en les interrogeant, parvenir aux mêmes résultats. Certains se rappelleront vite ce qui est en eux, d'autres plus lentement ou pas du tout. Tel est le problème de cette théorie de Platon. Il ne suffit pas d'interroger. Il suffit que celui qui est interrogé soit doté, non seulement de la science, mais aussi d'une mémoire digne de ce nom car il y a, à côté, des mémoires dites fortes et celles qui sont dites faibles. Le statut qui compte le plus, serait plutôt à notre humble avis, celui de l'homme interrogé et non de celui qui interroge. Les hommes ne sont pas pourvus du même don.

S'il est vrai que tout esprit ne réagit pas de la même manière aux sollicitations extérieures, il est aussi vrai que les questions posées, quelles qu'elles soient, ne sont pas en mesure de faire que le savoir sommeillant en une conscience, s'exprime sans aucune condition, comme le soutiennent vivement l'école de Socrate et de Platon. Car on peut faire une expérience, en posant les mêmes questions à plusieurs consciences différentes. Ce qui est à peu près sûr, c'est qu'on n'aura pas la chance d'avoir le même retour, les mêmes intuitions. Il y en a chacun un don qui n'est pas pareil et qui ne reste pas tel quel au fil du temps. C'est ce que nous appelons la métamorphose du don.

Aussi, si le don qui se trouve greffé à notre nature n'est rendu visible que par le moyen des questions, reste à savoir si celui qui s'en charge sera réellement à la hauteur. Donc tout dépend et de lui et de son intuition. On ne peut pas dire qu'il y a tel ou tel don en tel ou tel homme et qu'il suffit seulement de l'emmener vers son propre intérieur pour que cela s'exprime. Il n'est pas statique, le don, puisqu'il dépend étroitement d'autres ouvrages.

D'ailleurs, lorsque Platon pense que chaque homme est pourvu de connaissances et qu'il suffit simplement de poser les questions et de bien le faire, celui-ci retrouvera ses souvenirs, nous nous posons à notre tour la question sur le sens de la bonne question. S'agit-il d'une question logiquement bien structurée et bien énoncée ou cela est-il lié à la nature des questions posées ? L'homme accède à ses souvenirs parce qu'il est naturellement pourvu du pouvoir de le faire. Si on peut l'acter, cela signifierait que les questions mal posées ne faciliteraient nullement l'acte de la réminiscence. Et partant, le don se métamorphoserait puisqu'il ne serait pas visible sous la même forme. De la pensée de Platon qui suspend en quelque sorte l'expression du don à la qualité de l'interrogatoire, nous tirons immédiatement celle de la métamorphose du don. Ce dernier ne peut pas être le même d'un individu à un autre dans la mesure

où et pourtant que, les questions posées ou à poser, destinées à le faire voir, ne seront jamais les mêmes. Il y a mille et une question à poser, et à Platon et à Descartes sur la réminiscence, traduite en termes de plénitude de l'âme au fond. Le don dont ils parlent peut bel et bien exister, mais il ne reste permanemment pas le même. En fait, nous pouvons risquer cette exégèse selon laquelle, réellement, il n'existe aucun don puisqu'il n'est pas possible qu'il soit le même chez tous. Si la nature nous avait dotés, elle le ferait de la même manière, c'est-à-dire en nous donnant la même chose et peut-être même au même degré. Ce qui serait une dotation fortement équitable. Cela ne fut malheureusement pas fait. Encore que, faut-il se poser la question de savoir si le don n'est pas corrompu par l'espace et le temps.

Créés par la nature, les hommes ne vivent pas tous dans les mêmes espaces et ne traversent pas tous les mêmes temps en existant. Or, nous savons que, et l'espace et le temps ont une forte influence sur leur être. Ils sont, l'espace et le temps des éléments modificateurs principaux de nos différentes natures. Ils stimulent, soit négativement, soit positivement notre essence. Ce qui conforte puissamment d'ailleurs notre thèse qui consiste à dire que, sur le don en tant que tel, tel qu'en parlent Platon et Descartes, il faudrait ajouter qu'une ouverture est laissée par la nature créatrice pour qu'il change, parfois même en son total contraire. Le principe de la génération et de la corruption auquel est livré proprement le don fait que ce denier ne reste pas le même tout le temps qu'il existe.

L'espace a toujours un effet direct ou indirect sur chacune de nos consciences, chacune de nos attitudes et chacun de nos comportements. Quel que soit le don qu'on possède, celui-ci est nécessairement voué à la métamorphose. C'est cela que ne mentionne pas la thèse de Platon et encore moins celle de Descartes qui est beaucoup plus méthodologique.

L'homme n'est à ce moment qu'un produit social, c'est-à-dire le reflet de son environnement immédiat. En ce sens, tout ce qu'il est en mesure de faire cesse d'être le fruit du pur hasard, mais est étroitement lié à l'époque où l'homme produit.

La puissance du don peut aussi être supplée par la forme du temps qui est, lui aussi modificateur de nos essences de départ. Interrogeons-nous, pourquoi l'époque de Platon et d'Aristote, complètement dépourvue de moyens techniques, comparativement à la nôtre, (ni TV, ni radio, ni bateaux...), fut-elle plus florissante, tant sur le plan cognitif que moral et éthique ? Pourtant, ces esprits particuliers furent les mêmes hommes que nous-mêmes nous sommes, faits sur le même schéma.

Cette métamorphose possible du don dont nous parlons peut-être pensée à travers ce qui pourrait être appelé perte du don. Cela peut s'avérer possible s'il n'est en aucune manière canalisé et orienté efficacement. Sur le don, il faudrait donc un effort supplémentaire.

## **Conclusion**

Sur cette théorie du don de raison, trouvable, avec des termes diversifiés, chez Platon et Descartes, nous avons voulu proposer que soit regardée l'influence qu'il subit après sa dotation et à la suite de son expression. Car le savoir possible que l'on trouve en chacun ne reste pas tel qu'il est dans le cours de son déploiement. Nous ne pouvons, en aucune manière, être intelligents de la même façon et à tous les temps de l'immense existence. Le discours de Platon et de Descartes ne répond pas à la question de savoir la suite réservée au don de raison. Cette suite peut nous réserver autre chose que la forme d'origine du don. Nous sommes peut-être dotés de la même manière et peut-être au même degré. Mais, le malheur possible que nous avons subodoré, c'est la différence spatio-temporelle sur laquelle notre vie tout entière se répartit.

Parmi les raisons qui nous poussent à le dire, il y a effectivement, celle repérable à l'intérieur même du discours de Descartes, liée au fait que ce dernier pense qu'il faudrait donner une ligne de conduite à la raison à travers une bonne méthode. Le don n'est véritablement don que dans la mesure où et pour autant qu'il est victime de l'éboulement que lui fait subir l'espace et le temps de l'univers dans lequel il doit s'exprimer.

## Bibliographie

ARISTOTE, 1991, *Métaphysique*, tr. f. Jean Tricot, t.1, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, Vrin.

BRUN Jean, 1988, *Socrate*, coll. Q.S.J ?, Paris, PUF.

DESCARTES René, 1953, *Principes de la philosophie*, in Descartes, *Œuvres et Lettres*, coll. La Pléiade, Textes présentés par André Bridoux, Paris, Gallimard.

DESCARTES René, 1951, *Discours de la méthode*, coll.10 /18, Paris, UDE.

GAARDER Jostein, 1995, *Le monde de Sophie*, tr. f. Hélène Hervieux et Martine Laffont, Paris, Seuil.  
HEIDEGGER Martin, 1966, *Lettre sur l'humanisme* tr. f. Roger Munier, in *Questions III et IV*, coll. Tel, Paris, Gallimard.

KANT Emmanuel, 1993, *Critique de la faculté de juger*, coll. Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, Vrin.

PLATON, 1965, *Phédon*, tr. f Emile Chambry, coll. GF, Paris, Flammarion.

PLATON, 1998, *Le banquet*, coll. Les Intégrales de Philo, Paris, Nathan.

PLATON, 1967, *Menon*, tr. f. Emile Chambry, Paris, Garnier-Flammarion.

PLATON, 2002, *La république*, tr. f. Georges Leroux, Paris Flammarion.

SAUVAGE Micheline, 1970, *Socrate et la conscience de l'homme*, coll. Maître spirituels, Paris, Seuil.