Document generated on 07/28/2025 8:19 p.m.

Laval théologique et philosophique

Hegel sur le *cogito* cartésien

Klaus Brinkmann

Volume 53, Number 3, octobre 1997

Actes du colloque international Descartes

URI: https://id.erudit.org/iderudit/401118ar
DOI: https://doi.org/10.7202/401118ar

See table of contents

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)
1703-8804 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Brinkmann, K. (1997). Hegel sur le *cogito* cartésien. *Laval théologique et philosophique*, *53*(3), 639–652. https://doi.org/10.7202/401118ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1997

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

Laval Théologique et Philosophique, 53, 3 (octobre 1997) : 639-652

HEGEL SUR LE *COGITO* CARTÉSIEN

Klaus BRINKMANN

RÉSUMÉ : Pour Hegel, Descartes a recommencé à nouveau la philosophie et l'a reconstituée d'une façon authentique. Toutefois la lecture hégélienne de Descartes est plus complexe qu'on le dit, à tel point qu'il semble y avoir au moins deux Descartes chez Hegel. On explore ici spécialement l'interprétation hégélienne du cogito, *considéré par Hegel la notion la plus intéressante de la philosophie moderne.*

SUMMARY : For Hegel, Descartes started philosophy anew and rebuilt it in authentic fashion. However, Hegel's reading of Descartes is more complex than is usually said, and there appear to be at least two Descartes in Hegel's view. One especially explores here Hegel's understanding of the cogito, *considered by him to be the most interesting notion in modern philosophy.*

I. UNE LECTURE CONTEMPORAINE DE DESCARTES

Le profil philosophique de Descartes n'est guère le sujet de controverses. Descartes, c'est pour nous le philosophe qui a découvert l'immanence et l'indépendance radicale de la pensée et son rôle privilégié dans le fondement de la connaissance. Après la révolution cartésienne, il ne peut pas y avoir de vérité sans l'assentiment de la conscience subjective. Ainsi, Descartes est devenu aussi le pionnier de l'idée que l'intentionnalité du sujet joue un rôle décisif dans la constitution du monde comme objet de la connaissance. D'ailleurs, cela ne veut pas dire que pour Descartes la subjectivité elle seule soit constitutive de l'objectivité ou de ce que Kant appellera la nature ou l'expérience. La position cartésienne n'est pas une position transcendantale dans ce sens, car ce n'est pas le *cogito* qui assure l'existence et la structure fondamentale du monde de l'expérience mais seul Dieu, la substance infinie. Toutefois, Descartes a établi en philosophie la *primauté épistémologique* du sujet pensant. Il a ainsi jeté la base pour la conception moderne de la subjectivité autonome. Et s'il n'a pas à proprement parler découvert le sujet moderne, au moins lui a-t-il assigné la position clé si typique pour la pensée postmédiévale.

Ainsi, Descartes est devenu pour nous le philosophe de la modernité par excellence. Il l'est aussi par les aspects moins rationalistes, moins *a priori* de sa pensée,

aspects qui lui donnent presque l'air d'être un précurseur de la pensée sémiotique du XX^e siècle. J'ai en vue ici le passage surprenant des *Principes* où Descartes compare l'interprétation mathématique de la nature au processus de déchiffrer un texte encodé et dont nous n'avons pas la clé définitive[1]. Par conséquent, toute interprétation doit rester provisoire. Encore la subjectivité moderne est-elle marquée par une profonde insécurité, une surcharge de responsabilité, pour ainsi dire. Si toutes les décisions importantes, voire existentielles, dépendent du sujet autonome, si toute vérité doit être confirmée par le sujet pensant, le poids de régler ses propres affaires dans un environnement hypercomplexe devient trop lourd pour chacun. On se fie alors aux sciences naturelles et sociales, mais les sciences, même si elles ont un fondement méthodologique inébranlable, ne peuvent pas fournir des résultats pratiques indubitables. Toute connaissance scientifique appliquée, Descartes l'a démontré, reste faillible. Descartes, c'est le philosophe qui a développé le concept de la subjectivité moderne dans son ambiguïté profonde : l'autonomie et en même temps la vulnérabilité de la *res cogitans* finie, la dignité aussi bien que la faiblesse du sujet pensant sûr de ses noèses, il est vrai, mais toujours doutant de la véracité de ses noèmes, assuré de son existence, mais incertain de sa *Lebenswelt*. Descartes, ce n'est pas seulement le philosophe des idées claires et distinctes, c'est pour nous aussi le philosophe du clair-obscur de l'expérience humaine.

Supposons à titre d'exemple que ce que je viens de dire décrit un trait important, peut-être même un aspect dominant, de la lecture contemporaine de Descartes. Comment, on peut se demander, l'interprétation hégélienne de la philosophie de Descartes se tient-elle par rapport à cette vue ? Or, qui a lu Hegel sur Descartes doit se rendre compte que notre lecture de la philosophie cartésienne est fortement influencée par notre perspective postkantienne et posthusserlienne. Il semble que beaucoup d'entre nous se sont accoutumés à laisser terminer la ligne du développement qui commence avec Descartes ou bien avec Kant ou bien avec Husserl. Si je ne me trompe, c'est la raison pour laquelle Descartes est largement considéré comme le philosophe qui a fondé la philosophie de la conscience, la *Bewußtseinsphilosophie*, comme on dit en allemand. Par contre, pour Hegel, Descartes est d'abord et en première ligne métaphysicien et seulement ensuite le philosophe de la conscience. Hegel voit le *cogito* comme fondement de la métaphysique plutôt que d'une position épistémologique. Avec l'indubitabilité du *cogito* de la Deuxième Méditation, Descartes a réaffirmé le principe même de la philosophie spéculative. Hegel prend au sérieux le fait que Descartes a écrit des *Méditations métaphysiques touchant la première philosophie* — tel est le titre de l'édition française de 1647 — plutôt que des méditations sur la conscience comme fondement de la vérité. Toutefois, Descartes ne mérite pas à cause de cela le titre d'honneur de philosophe spéculatif. En dépit du fait que Descartes fonde sa philosophie sur un principe vraiment spéculatif, Hegel qualifiera la philosophie cartésienne de métaphysique de l'entendement plutôt que de position spéculative. L'entendement pour Hegel, c'est la source des catégories finies qui sont incapables de rendre intelligible l'absolu. D'autre part, la métaphysique s'occupe par définition

1. Descartes effectivement opte ici pour la cohérence : voir *Principia Philosophiae*, IV, §204-205 (AT IX, 2, 322-323).

de l'inconditionné, c'est-à-dire de l'absolu. Il y a ici une tension entre forme et contenu ou matière et méthode[2]. Commençant par un principe spéculatif, Descartes serait alors retombé dans une pensée non spéculative employant les catégories finies de l'entendement pour bâtir une métaphysique qui se fonde sur la substance infinie divine. On verra d'ailleurs qu'il existe un lien étroit entre Descartes métaphysicien de l'entendement et Descartes philosophe de la conscience pour Hegel[3]. Mais comment expliquer cette double caractérisation que donne Hegel de la philosophie cartésienne comme philosophie de l'entendement, et par conséquent non spéculative, qui se fonde néanmoins sur un principe spéculatif ?

II. L'ÉNIGME DES DEUX DESCARTES DE HEGEL

D'après le mot fameux de Hegel, avec Descartes nous regagnons pour la première fois pendant l'âge moderne la terre natale de la philosophie :

> C'est avec [Descartes] que nous entrons proprement dans une philosophie autonome, qui sait qu'elle vient de la raison en toute autonomie, et que la conscience de soi est un moment essentiel du vrai. Ici nous pouvons dire que nous sommes chez nous, et pouvons enfin, tel le marin après un long périple sur une mer déchaînée, crier : terre. Descartes est un de ces hommes qui ont tout repris par le commencement, et c'est avec lui que débute la culture, le penser des temps modernes. [...] C'est donc seulement maintenant que nous entrons dans la philosophie proprement dite depuis l'école néoplatonicienne et ce qui s'y rattache. C'est un recommencement de la philosophie (G VI, 1379-1380).

Et encore :

> [Descartes] est ainsi un héros qui a repris les choses entièrement par le commencement, et a constitué à nouveau le sol de la philosophie, sur lequel elle est enfin retournée après que mille années se soient écoulées (G VI, 1384).

Descartes, nous dit Hegel, a recommencé de nouveau la philosophie, et il l'a reconstituée d'une façon authentique. En fait, il lui a donné le seul point de départ légitime, le commencement à l'intérieur même et dans l'immanence de la pensée et avec la conviction que rien n'est vrai qui ne possède une évidence interne dans la conscience ou qui n'est pas admis comme indubitable par la raison :

> Le principe universel est à présent de tenir ferme l'intériorité comme telle, de mettre à l'écart l'extériorité, l'autorité mortes, de les regarder comme indues. Selon ce principe de

2. « La forme de philosophie qui est engendrée en premier lieu par le penser [de la période moderne] est celle de la métaphysique, la forme de l'entendement pensant » (G.W.F. HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, traduction et annotation par Pierre Garniron, tome 6, Paris, Vrin, 1985, p. 1381). Par la suite, nous donnerons la préférence à la traduction de Garniron qui se base sur la première édition de Michelet avec des additions du cours de 1825-1826 (cité G VI et numéro de page). Parfois nous suivrons la traduction anglaise de Haldane et Simson qui prend la deuxième édition de Michelet pour sa source (E.S. HALDANE, F.S. SIMSON, *Hegel's Lectures on the History of Philosophy*, reprint London/New York, 1963, vol. 3 (cité HS III) ; ou bien celle plus récente de R.F. BROWN, *G.W.F. Hegel : Lectures on the History of Philosophy. The Lectures of 1825-1826*, vol. 3, Berkeley/Los Angeles/Oxford, University of California Press, 1990 (cité B III).

3. Pour une critique récente de la lecture de Descartes comme philosophe de la conscience, voir A. KEMMERLING, *Ideen des Ichs. Studien zu Descartes's Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, en particulier p. 164-194. Kemmerling est d'ailleurs loin de voir en Descartes un philosophe spéculatif à la Hegel.

> l'intériorité, c'est maintenant le penser, le penser pour lui-même, la pointe la plus pure du plus intérieur, c'est cette intériorité qui s'affirme à présent pour son propre compte ; et ce principe commence avec Descartes. C'est le penser libre pour lui-même qui doit avoir validité, qui doit être reconnu [...] quelque chose doit-il valoir pour solide, il faut que cela s'avère tel par l'exercice de la pensée (G VI 1380).

Or, dire que la philosophie se fonde sur le seul principe du penser, que le penser seul peut fournir la base de la vérité, que le penser doit commencer par lui-même et avec lui-même et non pas avec quelque chose d'extérieur, mais avec l'acte de liberté qui est à la base du « je pense », c'est dire que la philosophie doit commencer comme pensée spéculative. La pensée se trouve dans le domaine de la vérité seulement quand elle rejette toute présupposition et retourne chez elle. Là elle trouve et liberté et vérité[4]. Par conséquent, il est légitime de dire que Hegel distingue un motif spéculatif dans la philosophie cartésienne, même s'il ne lui accorde pas le titre de philosophie spéculative[5]. La pensée spéculative selon Hegel, c'est la pensée qui en pensant objectivise son contenu et par là pense le réel tout en demeurant chez soi dans son objet. Autrement dit, Descartes est aussi un représentant de ce que Hegel appelle la « pensée objective » qui constitue la base de la philosophie grecque ancienne et de la philosophie médiévale et dont Hegel dit qu'elle se situe à un niveau plus élevé que la philosophie critique à la Kant[6].

Mais la lecture hégélienne de Descartes est plus complexe que nous ne l'avons déjà indiqué. Pour s'en rendre compte, il suffit de faire la tentative de déterminer la place que Hegel assigne à Descartes dans les « Trois Attitudes de la Pensée envers l'Objectivité » dans l'*Encyclopédie* de 1831. Le résultat en est une ambiguïté systématique difficile à interpréter. Car il semble que Descartes participe à deux attitudes à la fois. D'une part, la position cartésienne est l'expression de la pensée objective, et ainsi elle fait partie de la métaphysique avant Kant, science qui considérait les déterminations de la pensée comme déterminations fondamentales des choses ou qui se fondait sur le principe de l'identité essentielle de la pensée et de l'être. En d'autres termes, cette métaphysique s'inspirait du vrai motif spéculatif d'après lequel la vérité de l'être doit se chercher exclusivement dans la pensée elle-même parce que, du point de vue spéculatif, la pensée, dans sa forme la plus pure et la plus abstraite, c'est l'être. D'autre part cependant, la métaphysique cartésienne marque aussi le but de la philosophie moderne *après* Kant. Comme le dit Hegel dans la section 76 de l'*Encyclopédie*, la philosophie de la connaissance immédiate d'un Jacobi, qui est typique de la troisième attitude de la pensée envers l'objectivité, a rejoint le point de départ de la philosophie qui débuta avec la métaphysique cartésienne. La simple inséparabilité de la pensée et de l'être du sujet pensant, remarque Hegel, est la même chose que

4. « Le besoin qui est au fondement de ces arguments de Descartes, c'est que le penser commence par lui-même ; car ce qui est présupposé n'est pas posé par le penser, c'est autre chose que le penser ; le penser n'y est pas chez soi. [...] C'est l'intérêt de la liberté qui est au fondement ; ce qui est reconnu comme vrai doit avoir une position impliquant que notre liberté y est maintenue, que nous pensons » (G VI, 1393-1394).

5. « Mettant à l'écart toute présupposition, [Descartes] est parti du penser, et il l'a fait dans la forme de l'entendement déterminé, clair ; on ne peut appeler ce penser penser spéculatif, raison spéculative. C'est à partir de déterminations fixes [...] que Descartes procède [...] » (G VI, 1384).

6. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques* (1831), §28.

l'affirmation d'un Jacobi que l'être, la réalité et l'existence de moi-même me soient révélés immédiatement dans la conscience. Voilà un contraste mystérieux entre deux Descartes : Descartes pré-kantien et Descartes post-kantien. Évidemment, selon la méthode dialectique de Hegel, les deux Descartes ne peuvent pas être complètement identiques. Plus précisément, il doit y avoir progrès de l'un à l'autre, faute de quoi le développement de Descartes à Kant et au-delà serait en vain. Par conséquent, le Descartes post-kantien doit constituer une sorte de *telos* dialectique de la philosophie moderne, si Hegel veut rester fidèle à sa méthode.

Pour résumer : Hegel semble alors apporter à l'interprétation de la philosophie cartésienne trois perspectives différentes. L'une, qu'on peut appeler perspective systématique, vise la nature essentielle de la position cartésienne et la contribution qu'elle a faite au renouveau de la pensée philosophique. Avec cette position nous sommes témoins de « l'émergence du penser pour lui-même » (G VI, 1248) et du principe de l'intériorité ou de l'immanence de la vérité, les deux principes essentiels de la pensée spéculative. Comme telle, la philosophie cartésienne est l'expression représentative de l'époque moderne à laquelle elle donne la signature et qui commence sur le niveau contemplatif le plus avancé de la philosophie. Elle marque la position fondamentale de la troisième attitude de la pensée et par là aussi le retour, en principe, à l'attitude authentiquement philosophique de la pensée. L'autre perspective, qu'on pourrait appeler historique, vise l'histoire plus compréhensive de l'esprit et la jonction particulière où Descartes entre en scène dans cette histoire. Cette jonction est caractérisée par le fait que la résolution de l'opposition entre pensée et être qui, selon Hegel, est à la base de toute philosophie, a été achevée avec l'époque moderne, mais achevée en principe seulement, et pas encore explicitement. Ce qui fait que tandis que Descartes débute la phase systématiquement la plus élevée, sa pensée reste pour ainsi dire accablée d'une conception de pensée spéculative abstraite qui oppose la pensée subjective finie — qui reste cependant le fondement de toute vérité — à la pensée divine infinie avec laquelle elle ne peut pas entièrement s'identifier. Il en découle une opposition irrésolue entre pensée et être : l'intériorité de la pensée finie s'oppose à un être qui n'est pas tout à fait l'autre dialectique de la pensée comme telle, mais seulement l'autre de la pensée subjective et par là une altérité, une contingence qui dépend pour son existence d'un esprit divin et transcendant. C'est l'opposition entre le penser et l'être au sein de la pensée spéculative qui a pour conséquence la métaphysique de l'entendement pensant. Pour citer Hegel : l'émergence du penser pour lui-même

> [...] fait son apparition essentiellement en tant que subjectif, avec la réflexion de l'être dans soi (*Insichsein*), de sorte qu'il a un opposé dans l'étant en général. L'intérêt est alors uniquement de réconcilier cette opposition, de concevoir la réconciliation dans sa suprême existence, c'est-à-dire dans les extrêmes les plus abstraits. Cette suprême scission est l'opposition la plus abstraite, *l'opposition du penser et de l'être* ; il s'agit de comprendre leur réconciliation. Toutes les philosophies ont dorénavant pour intérêt cette unité. Par là, le penser est plus libre, et nous abandonnons donc maintenant son unité avec la théologie (G VI, 1248).

Finalement, la troisième perspective apportée à la pensée cartésienne concerne la transformation de la métaphysique de l'entendement en point de départ pour la philo-

sophie spéculative à proprement parler. On verra alors que, dans cette perspective historico-systématique, Hegel interprétera le *cogito* cartésien comme formule paradigmatique anticipant l'identité spéculative de la pensée et de l'être qui débute le système hégélien.

III. LA RÉCONCILIATION DU PRINCIPE MONDAIN AVEC LUI-MÊME

Pour mieux comprendre la place de la philosophie cartésienne dans la vision globale de Hegel, il faut examiner de plus près ce que Hegel dit dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Là le contexte dans lequel Hegel situe le développement de la philosophie moderne est plus riche, plus informatif que dans les Trois Attitudes de la Pensée. On a déjà vu que, d'après ce texte, la philosophie cartésienne joue un rôle important dans le processus de la réconciliation de l'esprit avec lui-même. Cette réconciliation — but de la philosophie entière pour Hegel[7] — a été effectuée en principe avec la religion chrétienne. La *Phénoménologie de l'esprit* présente la dialectique ardue de la conscience malheureuse du monde ancien jusqu'à « l'unité de l'objectivité et de l'être pour soi » devenue possible par la réconciliation entre Dieu et l'homme et la rédemption de l'homme par le Christ. Cette réconciliation nous mène au seuil de l'âge de la raison, mais c'est une réconciliation « dans [l'intériorité de] la foi » seulement, nous dit Hegel (HS III, 158), une réconciliation incomplète et unilatérale parce qu'elle concerne exclusivement la relation entre la conscience et le monde spirituel. Reste encore à accomplir cette même réconciliation dans la relation de l'homme avec le monde de tous les jours, la « réconciliation de la conscience de soi avec le présent » (G VI, 1247). Cette réconciliation aussi a déjà été effectuée, mais encore une fois seulement « en soi » ou en principe. Elle vise la réintégration de l'aspect spirituel de notre vie avec son aspect mondain, transformant ainsi l'opposition entre le sacré et le profane en une spiritualité vécue. On sait bien d'ailleurs que selon Hegel le but de cette réconciliation spirituelle ne sera atteint que dans son propre système.

La contribution essentielle de la pensée de Descartes à ce processus de réconciliation est d'avoir défini le cadre pour l'intégration du principe spirituel avec le principe mondain du côté intellectuel de l'esprit. Ce qu'il fallait à ce moment dans l'histoire de l'esprit, c'était la démonstration que le particulier, la multiplicité du monde empirique, participe à la raison divine. Il fallait élever le fini à l'universalité de la pensée, mais de sorte qu'un rapport systématique et rationnel soit établi entre le particulier et l'universel. Ce qui doit être sous-entendu ici, c'est que le divin, en entrant lui-même dans le monde du particulier et du fini, assume le caractère du rationnel, de la raison systématique, tandis que dans son aspect sacré le divin reste toujours séparé du monde profane comme objet du culte religieux. On se rappellera que selon la présentation de *La Phénoménologie de l'esprit* ce schisme entre la foi religieuse et l'esprit rationnel représente un élément essentiel dans la dialectique du siècle des lu-

7. HEGEL, *Encyclopédie*, §6.

mières. Hegel explique la naissance de l'intérêt scientifique aux XV^e^ et XVI^e^ siècles par référence à la présupposition que le monde du présent est pénétré de la pensée divine en forme de raison. Cette conviction de l'âge est la raison pour laquelle nous voyons naître un nouvel intérêt pour la nature et ses lois. La naissance de l'esprit scientifique moderne et l'essor des sciences naturelles sont attribuables au fait que le monde empirique a acquis une signification au-delà du profane pour l'homme, et cela à cause de la réconciliation « de l'en deçà et de l'au-delà »[8].

Toutefois, il reste une lacune entre l'union spirituelle de l'homme avec Dieu et l'union rationnelle de la pensée et de l'empirique. Comme le dit Hegel, le particulier est ramené à l'universel seulement, et non pas encore à l'idée spéculative (comme le feront Schelling et Hegel dans leurs philosophies de la nature, par exemple). Les phénomènes ne sont pas compris « dans leur vérité », ils sont plutôt intégrés dans un système rationnel de l'entendement (HS III, 160 et 163). Le siècle des lumières, c'est l'âge de l'entendement pensant, de « l'universalité abstraite[9] » et ainsi de l'esprit non dialectique[10]. Sur le plan philosophique, l'esprit non dialectique engendre une « métaphysique de l'entendement » qui a pour résultat l'opposition abstraite entre *res cogitans* et *res extensa* ainsi que l'élimination de la causalité finale comme on peut le voir dans les philosophies mécanistes de la nature chez Descartes et Spinoza.

Il n'est pas facile de déterminer le rôle exact que la philosophie cartésienne doit jouer dans le cadre de l'histoire de la réconciliation de l'esprit avec lui-même. Le texte des *Leçons* ne rattache pas directement la position cartésienne à l'exposé général de la dialectique de la réconciliation. Dans la table des matières de la première édition des *Leçons* de Michelet, ainsi que dans le cours de 1825-1826, Hegel place Descartes, Spinoza et Malebranche dans la deuxième division de la philosophie moderne (G VI, 1803-1804) précédée par Bacon et Böhme qui forment la première division[11]. Mais dans le texte des *Leçons*, Hegel répète à plusieurs reprises qu'avec Descartes, c'est la philosophie moderne proprement dite qui commence[12]. Toujours est-il que la structure et l'esprit des *Méditations* s'accordent bien avec la suggestion hégélienne que Descartes propose l'union du mondain avec la pensée divine dans le médium de l'entendement avec ses catégories finies et limitées, c'est-à-dire une réconciliation du principe mondain avec lui-même dans le médium de la pensée mon-

8. « On rend au fini, au sensible, l'honneur qui lui est dû ; c'est en soi « la » réconciliation de la conscience de soi avec le présent. De cet honneur procèdent les efforts de la science » (G VI, 1247). Mais ces nouvelles activités scientifiques présupposent la réconciliation « en soi » de « l'en deçà et de l'au-delà » (G VI, 1246).

9. Au moins en ce qui concerne le siècle des Lumières en France d'après Hegel : « L'expérience est partie d'Angleterre, du pays où aujourd'hui encore elle jouit de la plus grande considération ; l'Allemagne partit de l'idée concrète, de l'intériorité concrète, avec sa plénitude d'âme et d'esprit ; en France a prévalu l'universalité abstraite » (G VI, 1253).

10. Notons que selon l'*Encyclopédie*, l'entendement forme le moment non dialectique du logique pendant que la dialectique appartient à la raison négative, non spéculative (§79 et 81).

11. La deuxième division portant le titre « Période de l'entendement pensant » est subdivisée en deux périodes, dont la deuxième comprend Locke, Grotius, Hobbes, Leibniz, Wolff et Hume, tandis que dans la troisième se trouvent réunis Kant, Fichte, Jacobi et Schelling.

12. Voir, par exemple, G VI, 1255 : « C'est seulement avec Descartes que commence proprement la philosophie du temps moderne, le penser abstrait. »

daine[13]. Dans la progression de la théorie et la disposition de son argument ce qui est premier pour nous, ou *pros hēmas*, à savoir le *cogito* comme base épistémologique de la vérité, est connu antérieurement à Dieu et indépendamment de lui, tandis que ce qui traditionnellement est premier en soi, ou *kath' hauto*, peut être connu seulement sur la base du *cogito*. Voilà l'assertion du primat du *cogito* et de la pensée mondaine sur le plan cognitif, et le rejet du primat de la révélation divine avec, en même temps, l'affirmation de la bonté de Dieu comme créateur duquel tout dépend sur le plan existentiel. En tout cas, dans cette nouvelle métaphysique, le premier moteur prend la seconde place dans l'ordre des raisons justificatives même s'il retient sa primauté comme fondement ontologique de l'être. L'existence de Dieu ne peut être prouvée qu'après la découverte de la première certitude, et la vérité du « je pense, donc je suis » précède logiquement la garantie que seul Dieu peut donner de l'existence du corrélat objectif du monde — renversement de la tradition métaphysique qui résulte de cette réconciliation du principe mondain avec lui-même.

IV. LA LECTURE HÉGÉLIENNE DU *COGITO*

En dépit du fait que, dans l'ordre historique, la philosophie cartésienne débute la seconde phase de la philosophie moderne, son commencement systématique lui assure la signification de philosophie fondatrice du monde moderne selon Hegel. Avec Descartes, nous nous trouvons pour la première fois depuis le temps des néoplatoniciens et néopythagoriciens sur le sol de la philosophie proprement dite (B III, 132, cf. G VI, 1380). Plus encore, avec lui nous nous trouvons sur un territoire complètement nouveau (B III, 135). La raison que donne Hegel pour la primauté systématique de la philosophie cartésienne est que Descartes commença la philosophie au commencement, et qu'il effectua un commencement absolu, un commencement pur dans la seule pensée (G VI, 1389-1390). Avec Descartes, dit Hegel, la philosophie a regagné son propre fond (HS III, 232) sur lequel nous nous sentons chez nous. Éloge considérable, remarquable. Qu'est-ce qui, du point de vue hégélien, mérite de telles louanges ?

Or, il se trouve que c'est la lecture hégélienne du *cogito* qui mène celui-ci à voir en Descartes l'auteur du renouveau de la philosophie. Cette lecture est aussi peu ordinaire qu'elle est originale. Cela commence avec l'interprétation hégélienne de la méthode du doute. Pour Hegel comme pour nous aujourd'hui, l'élimination successive dans la Première Méditation de ce qui n'est pas absolument certain est l'expression de la résolution de la part de Descartes de mettre en question tout présupposé pour aboutir à un principe solide et objectif (G VI, 1390-1391). Le doute est un doute méthodologique. Mais Hegel ne le voit pas exactement comme ça. Pour lui, l'usage de la méthode de douter constitue un raisonnement plutôt extérieur :

13. Remarquons entre parenthèses que Spinoza, dans l'*Éthique*, se met sur le plan de la pensée absolue et tente de réaliser l'union du fini et de l'infini dans le médium de la pensée divine. Il marque ainsi l'opposé de la position cartésienne.

> Nous ne devons pas tenir la démarche de Descartes pour démontrée de façon méthodologiquement conséquente ; c'est un cheminement profond, intérieur, qui se manifeste naïvement (G VI, 1391).

Il semble avoir échappé à Hegel cependant que le renversement qui se passe entre la Première et la Deuxième Méditation du doute total de tout objet de la pensée à la certitude absolue du *cogito* constitue une volte-face éminemment dialectique. L'acte de douter est lui-même le fondement de la certitude dans un sens non trivial : le doute enferme en soi non seulement le penser comme tel, mais aussi sa subjectivité et sa réflexivité qui sont à la base de la certitude. Par conséquent, le doute n'est pas employé d'une manière extérieure : la certitude du « je pense » n'est point simplement le résultat d'une démarche linéaire d'élimination de tout ce qui peut être douté de sorte que finalement le penser soit la seule chose indubitable qui reste. Au contraire, le processus d'élimination s'effectue dans l'absence de toute pensée, de tout contenu du penser, et c'est cette absence de toute pensée (de tout noème) qui révèle la présence du penser (de la noèse). De plus, cette présence de l'acte de penser ne pourrait être découverte sans l'attitude réflexive que le penser a dû assumer pour douter. Douter, c'est réfléchir sur une pensée, un *noēma.* Sans cette réflexion oblique l'absence de tout objet de la pensée résulterait dans la cessation du penser. C'est seulement grâce à l'intentionnalité oblique que la présence du penser peut se manifester dans l'absence de toute pensée qui ne vise pas le penser lui-même. C'est une ironie que Hegel n'ait pas remarqué cette ruse dialectique de Descartes.

D'autre part, Hegel remarque avec insistance que la méthode de douter, et par conséquent le principe de n'accepter aucune présupposition, est « un grand principe, un principe d'une extrême importance » (G VI, 1391). Tout philosopher antérieur, selon Hegel, est parti des présuppositions d'une sorte ou de l'autre. L'importance de Descartes résulte précisément du fait qu'avec le commencement pur dans le seul penser et un commencement qui rejette la validité de tout présupposé, il a apporté la *forme vraiment scientifique* à la philosophie moderne. Avec Descartes, la philosophie devient consciente de l'exigence de la forme scientifique dans la présentation des pensées, elle devient réflexion méthodologique[14]. Notons qu'en dépit de la forme rigoureuse de présentation que nous trouvons dans les argumentations des philosophes scolastiques, la pensée médiévale avec ces stipulations de définitions de concepts accepte toujours des présuppositions de contenu. Elle ne parvient pas alors à questionner radicalement les fondements de la connaissance[15].

Mais c'est vraiment l'interprétation hégélienne du *cogito* et non de la méthode de douter qui permet de comprendre la raison profonde de la grande estime que Hegel manifeste envers Descartes. C'est du *cogito* que Hegel dit qu'il représente la notion la plus intéressante de la philosophie moderne (G VI, 1405 ; HS III, 230 ; B III, 142),

---

14. « Pour première exigence de la philosophie, Descartes pose qu'il faut douter de tout, c'est-à-dire abandonner toutes les présuppositions » (G VI, 1389-1390). Et encore : « Tout le philosopher "antérieur" était grevé de la nécessité de présupposer quelque chose comme vrai, soit, comme la philosophie néoplatonicienne, en ne donnant pas à son essence la forme de la science, soit en ne séparant pas les moments de cette essence » (G VI, 1394).

15. Cf. HEGEL, *Encyclopédie*, §27-32.

parce que le « *cogito, ergo sum* », pour la première fois dans l'histoire de la philosophie (B III, 142), marque la formulation de l'identité de la pensée et de l'être (G VI, 1397). Ainsi, Descartes a prononcé pour la première fois le principe spéculatif sur lequel se fonde généralement toute philosophie vraie, et la philosophie hégélienne en particulier.

Hegel offre deux justifications pour cette lecture. Premièrement, le *cogito* ne doit pas être identifié avec la conscience subjective individuelle. Bien au contraire, le *cogito* représente la conscience de soi en général, c'est-à-dire le penser comme tel ou l'universalité par excellence. Comme preuve Hegel cite la réfutation, de la part de Descartes, de la critique de Gassendi dans le cinquième groupe des *Objections*. Ce n'est pas la même chose de dire « *Ludificor, ergo sum* » au lieu de « *cogito, ergo sum* » parce que *ludificor* (« je suis l'objet d'une moquerie ») aussi bien que « je marche » ou « je perçois » introduisent un contenu déterminé qui est précisément absent du *cogito*. Le penser comme tel infiltre toute pensée déterminée avec sa subjectivité, mais en même temps elle peut faire abstraction de tout contenu (G VI, 1399-1401 ; HS III, 230-231). Ainsi, le « je » dans « je pense » ne vise pas un moi particulier, mais le Moi universel qu'est le penser. La certitude, dit Hegel, ne se rattache qu'au penser lui-même et immédiatement. Par contre, tout contenu déterminé ne reçoit sa certitude que par un acte d'attribution du penser. En ce qui concerne le contenu du penser, la certitude lui est annexée comme un prédicat, tandis que le penser comme tel, c'est la certitude de soi pour soi.

La deuxième justification pour le caractère universel du *cogito* s'appuie sur la démonstration de Descartes, dans la deuxième groupe des *Objections*, que la proposition « je pense, donc je suis » ne constitue pas un syllogisme raccourci (un *enthymème*), parce qu'elle manque de prémisse majeure que quiconque pense, existe, et que cette prémisse ne pourrait être établie sans présupposer la vérité du « je pense, donc je suis ». L'insistance de Descartes que l'interprétation du *cogito* comme syllogisme serait erronée est preuve patente pour Hegel que l'identité du penser et de l'être doit être comprise comme identité immédiate et absolue du penser avec lui-même. Dans le sens absolu, le penser n'est égal qu'à lui-même. Il n'est ni identique à la conscience subjective individuelle, ni à la conscience subjective comme telle, parce que le penser comme tel n'est pas la même chose que la conscience. La conscience pour Hegel a la structure de l'intentionnalité, c'est-à-dire que pour elle l'opposition entre le subjectif et l'objectif est constitutive et essentielle. Elle est « subjective » par nature. Il n'en est pas de même avec le penser qui, selon Hegel, n'est pas soumis à cette opposition. Le penser, c'est plutôt l'identité du subjectif et de l'objectif.

Il nous semble qu'une telle lecture du *cogito* peut être défendue du point de vue de Descartes, même si nous ne l'accepterons pas entièrement. Par la démarche du doute méthodique, peut argumenter Hegel, tout objet intentionnel de la conscience est systématiquement éliminé comme objet « vrai », objet dont on ne peut douter l'existence. Cela signifierait que l'opposition entre le subjectif et l'objectif elle-même est finalement dépassée : la seule objectivité indubitable, c'est le sujet pensant *en tant qu'il n'est plus l'opposé d'un objet intentionnel, d'une objectivité opposée au sujet.*

Avec cette conclusion de l'argument du doute la conscience intentionnelle elle-même aurait été dépassée, la conscience subjective serait transformée en penser qui se situe au-delà du *chorismos* de la conscience. Le penser, c'est la subjectivité non subjective, pour ainsi dire. Notons d'ailleurs que c'est seulement après avoir établi l'identité du penser et de l'existence, du sujet et de l'objet-sujet, que Descartes soulève la question « Et que suis-je donc ? ». C'est seulement à ce point que le *cogito* assume le caractère de la conscience proprement dite.

Ayant soutenu que le *cogito* du « *cogito, ergo sum* » équivaut à l'affirmation de l'identité du penser avec son existence, Hegel maintenant propose une interprétation dialectique du penser qui en tirera l'être. Le penser est relation immédiate à soi-même. Dans l'ontologie de Hegel, cette immédiateté est aussi la détermination essentielle de l'être. Toute chose, en tant que purement être, est relation immédiate, non réfléchie, avec elle-même. Mais dans le *cogito*, la chose, c'est le penser pur et simple. Par conséquent, dire que le penser pur a la seule détermination d'être relié avec lui-même immédiatement veut dire que le penser et l'être sont la même chose :

> Il est très facile d'apercevoir cette identité. Le penser est ce qui est tout à fait universel, il n'est pas le particulier [...]. Le penser est la relation à soi-même, il est l'universel, le pur « se rapporter à soi-même », le pur être-un avec soi. La question est dès lors : qu'est-ce que l'être ? Mais il ne faut pas se représenter là l'être d'un contenu concret. L'être n'est alors rien que l'immédiateté simple, la pure relation avec soi, la pure identité à soi ; il est ainsi l'immédiateté qui est aussi le penser. Le penser est cette même immédiateté, mais il est en même temps aussi la médiation avec soi-même qui tout aussi bien se nie, qui est donc aussi immédiateté. [...] Dans le penser il y a ainsi l'être [...] (G VI, 1401-1402).

Le penser pur et simple, sans objet intentionnel, est réflexivité immédiate. Il y a ainsi une analogie entre l'immédiateté qui est l'être et l'immédiateté qui est le penser. Mais il y a aussi une différence. Le penser est une immédiateté médiatisée, tandis que l'être est une immédiateté simple, non médiatisée. À proprement parler, l'identité du penser et de l'être constitue ainsi une immédiateté déterminée que Hegel appelle « le certain » ou « le savoir » :

> La deuxième proposition de la philosophie cartésienne [après la résolution de douter de tout] est par suite la certitude immédiate du penser. Il nous faut chercher ce qui est certain ; dans le certain est la certitude, le savoir comme tel dans sa forme pure en tant que se rapportant à soi. C'est là le penser [...] (G VI, 1394).

L'identité du penser et de l'être n'est donc pas tout à fait la même que l'identité la plus abstraite entre l'être et le rien au début de la Logique hégélienne, mais cette même identité sur un niveau plus élevé, plus concret : l'identité absolue de la conscience pensante avec tout contenu possible qui est le penser lui-même. On pourrait dire que le « je pense, donc je suis » préfigure la structure de la connaissance absolue à la fin de la *Phénoménologie de l'esprit*[16]. Autrement dit, selon Hegel, « je pense, donc je suis » énonce le principe spéculatif le plus profond qui anticipe la formulation du point de départ de la philosophie spéculative proprement dite.

16. Il y a ici aussi une analogie avec la formule fameuse d'Aristote que l'âme est potentiellement toute chose.

V. CONCLUSION

Que penser de cette interprétation dialectique du *cogito* ? Évidemment, elle va bien au-delà des intentions de Descartes. Même si la relation entre « je pense » et « je suis » peut être comprise comme une identité de deux immédiatetés, l'une, l'immédiateté médiatisée du penser avec lui-même, l'autre, l'immédiateté non médiatisée de l'être, elle n'en représente pas plus une identité dialectique. Comme on l'a déjà vu, bien que l'inférence du « donc » ne soit pas une inférence propre, c'est une inférence quand même, et par là l'expression d'une identité non dialectique. Constatons d'abord que la coïncidence exprimée dans « je pense, donc je suis » est en premier lieu une coïncidence entre deux pensées, entre la pensée « je pense » et la pensée « je suis ». C'est-à-dire, elle représente une relation immédiate entre deux contenus propositionnels, deux noèmes : quand moi, je pense, moi, j'existe. Sans cette proposition — qui d'ailleurs doit aussi contenir l'autre, plus générale, selon laquelle penser, c'est exister — il n'y aurait pas d'objet intentionnel pour le penser, il n'y aurait en fait rien à penser et, par conséquent, rien à dire non plus. Notons en passant que la comparaison que fait Hegel entre le *cogito* cartésien et l'intuition intellectuelle de Fichte est inexacte[17]. Descartes ne parle pas d'une intuition spéciale qui vise la contemplation du penser comme acte pur par lui-même. Comme le montre le texte de la Deuxième Méditation, la certitude dont parle Descartes est une certitude concernant une proposition, c'est-à-dire une certitude regardant un contenu propositionnel ou un noème. La perception de cette identité noématique, pour ainsi dire, ressemble plutôt à l'inférence immédiate entre deux propositions simples décrite dans la Règle Trois des *Règles* sous le nom d'intuition.

Ce qui a posé des problèmes pour l'interprétation du « *cogito, ergo sum* », c'est l'explication du caractère auto-vérifiant de cette proposition, de sa certitude indubitable plutôt que de sa vérité objective, pour ainsi dire. S'il est vrai qu'il ne s'agit pas de syllogisme et qu'il n'y a pas de prémisse majeure comme « penser, c'est exister », la certitude de cette fameuse phrase ne peut se baser sur le simple fait de la synonymie sémantique ou ontologique du penser et de l'existence. « Je pense, donc je suis » n'est précisément pas certain parce qu'il est vrai que le penser, comme activité, représente une sorte d'existence. Même si c'est une vérité ontologique ou sémantique que penser et exister sont la même chose, ce n'est pas la vérité de cette proposition dont il s'agit ici. Il s'agit plutôt de la certitude de la proposition que quand moi, je pense, moi j'existe (comme sujet pensant). Au-delà de la synonymie entre « je pense » et « j'existe » il faut alors prouver que le « je » dont parlent les deux propositions « je pense » et « je suis » fait référence au même moi qui pense ces propositions. Il s'agit alors d'établir l'identité du « je » des deux propositions avec le « je » qui les pense. Cette identité ne concerne pas la synonymie de deux propositions (« je pense » et « je suis »), mais l'identification du moi pensant comme objet intentionnel du « je » des deux propositions avec le moi pensant lui-même (car le moi comme objet intentionnel n'est qu'un noème, le *concept* seulement du sujet pensant).

17. « Fichte également a par la suite commencé à nouveau par la même certitude absolue, par le moi [...] » (G VI, 1399).

Autrement dit, il faut établir l'identité du moi comme concept avec le moi qui pense ce concept. Ce n'est là ni une identité dialectique, comme le voudrait Hegel, ni une identité analytique qui se fonderait sur la signification des seuls mots. C'est une identité synthétique au sens kantien. Nous devons aller au-delà des concepts vers une *expérience* du moi qui pense et que je suis, une expérience qui nous mène au-delà du noème vers la réalité noétique que nous sommes. Que peut être cette expérience ? Il n'y a que l'expérience de la conscience de soi dans l'acte de penser une pensée. Il doit être possible pour cette conscience d'accompagner toutes mes représentations, comme l'a dit Kant. Mais cette conscience de soi devient consciente, devient expérience seulement quand je me dis que c'est moi qui pense cette pensée. Le *cogito, ergo sum* de Descartes ne veut pas dire autre chose que le moi pensant, existant, le moi noétique, ne peut être pénétré que par une pensée qui contient une référence au moi noétique moyennant le moi noématique, le moi comme concept. La réflexion du moi pensant sur lui-même ne peut s'achever que par un noème, c'est-à-dire par un concept ou une proposition. Mais un noème n'est jamais, lui, une activité noétique. Descartes, il nous semble, n'abandonne nulle part la position de la conscience subjective avec l'opposition entre sujet et objet intentionnel qui lui est essentielle.

Il se trouve alors que la structure du *cogito* est vraiment complexe. Il doit être compris d'abord par le moi pensant que penser est exister. Mais « je pense, donc je suis » est une proposition certaine, c'est-à-dire *vraie pour moi*, seulement quand il est entendu que le « je » se réfère à moi-même qui pense (et non, disons, à Descartes qui ne pense plus). Pour achever cette auto-référence du « je » et par là la certitude, il faut un acte d'identification du moi noématique (le moi auquel je pense) avec le moi noétique, le moi qui pense. Cet acte d'identification consiste dans l'expérience qu'a le moi noétique de soi-même au moment où il fait la réflexion que le « je » du « je pense » se réfère au même « je » qui pense la pensée « je pense ». Cette expérience est la base de la certitude de mon existence comme sujet pensant. Et la certitude est possible ici parce que le moi noématique, le moi comme concept de moi, est un objet intentionnel dont le corrélat réel est le moi noétique lui-même. Tout autre objet intentionnel possible a aussi une existence en dehors du moi pensant, même les objets de la mathématique, et par-dessus Dieu. À la différence de tout autre objet intentionnel, le moi noétique existe comme conscience de moi, il est l'immanence même du penser. Le doute peut atteindre seulement ce dont le corrélat objectif existe en dehors de l'immanence du penser. L'identification du moi noétique avec le moi noématique, au contraire, se fait au sein de cette immanence. C'est pourquoi, dans ce cas exceptionnel, il peut y avoir certitude absolue. Notons que la certitude proprement dite concerne l'identification du « je » dans « je pense » avec la conscience de moi. Le « *cogito* » veut dire plus que « je pense », il contient déjà la certitude fondamentale « c'est moi-même qui pense » ou « quand je pense, je suis en contact avec moi-même ». Le « je suis » ou « j'existe » découle analytiquement du « je pense » par inférence immédiate, tandis que l'acte synthétique consiste dans l'identification du penser avec le « je » des deux propositions immédiatement liées.

Pour conclure, disons que Hegel a interprété le *cogito* cartésien à la lumière de la dialectique hégélienne tandis qu'il nous semble plus adéquat d'analyser le principe

fondamental de Descartes dans un cadre plutôt phénoménologique. Mais il n'en reste pas moins vrai que Descartes a établi le point de départ de toute philosophie spéculative au sens hégélien, philosophie qui se base sur l'identité du penser et de l'être et pour laquelle la vérité est chose possible dans l'immanence du penser seulement. Il ne fallait, selon Hegel, que cette découverte de Descartes pour trouver le fondement de la pensée philosophique entière et de toutes ses pensées. Ce processus de « purification » de la métaphysique de l'entendement qui aboutit à un *cogito* identique au penser, et sans restriction à la conscience subjective, nous mène au début de la logique hégélienne. Il semble que pour Hegel ce but représente le *terminus ad quem* de la philosophie moderne qui commence avec le *cogito* cartésien.