



Je certifie dans la distinction des parties et éléments, puisqu'il lui semble y trouver la clarté, synonyme de perfection pour la connaissance. Ici, c'est l'inverse: on croit qu'il faut l'effort, et donc la perfection, à l'état confus de la connaissance, puisque c'est cet état qui rend difficile une plus grande certitude.

### Conclusion III

LA CONNAISSANCE C. MUSE:

PREMIERE ETAPPE INDISPENSABLE

2. L'ACHEVEMENT DU BILAN DE L'INTELLIGENCE SPECULATIVE

Entre deux extrêmes donnés, il y a toujours place pour une solution intermédiaire. Et effectivement, comme solution au problème que nous pose l'état habituellement confus de notre première connaissance, de nombreux philosophes ont adopté une position pour ainsi dire moyenne. Se refusant autant à glorifier qu'à stigmatiser la connaissance confuse, ils préférèrent plutôt reconnaître en elle-ci une première connaissance recevable, inférieure sans doute à la science, mais plus directement accessible à notre intelligence et utile en vue de lui préparer la voie

à l'acquiescement d'une détermination plus parfaite.

Cette manière de concevoir même, en quelque sorte, le développement intellectuel humain par les autres processus illustrés par la nature, c'est-à-dire ces longues transformations que tous savent nécessaires aux choses naturelles pour parvenir à la perfection ultime de leur essence. Le nécessité d'un perfectionnement est même si fondamentale en tout ce qui relève de la nature qu'elle suggère, pour les choses naturelles, une définition très acceptable: ce sont des êtres réduits à acquiescer leur propre perfection parce qu'ils ne la possèdent pas dès leur origine. Cette définition est d'ailleurs d'autant plus vraie et manifeste que la perfection ultime de la chose naturelle considérée comporte une plus haute noblesse. En effet, il serait sans doute difficile d'imaginer, chez les choses du règne minéral, des étapes d'une progression vers un état de plus grande perfection; mais, dès qu'on s'élève au niveau du vivant, végétal d'abord, et animal devenant encore, une merveilleuse ascension apparaît avec évidence en chaque être, du statut d'abord très rudimentaire de son germe à celui de sa condition adulte.

En toute logique, l'intelligence humaine, qui constitue la plus noble réussite de la nature, devrait trouver, en son développement, le plus long et le plus complexe des processus naturels. Or, si elle est simplement normale, c'est-à-dire si elle atteint la possession parfaite de la vérité très tard dans l'histoire de la nature et non à ses débuts.

La science, la couronne d'un monde de l'homme, n'est pas encore accomplie à son début. (1)

#### A. Conditions indispensables à la perfection de l'intelligence humaine.

Quand, dans cette nouvelle perspective, on décrit la perfection ultime de la raison, on reprend malgré tout les mêmes éléments à peu près que précédemment. En effet, ici encore, c'est lorsque la connaissance est devenue représentation véritable, complète et certaine de son objet qu'on la tient pour achevée. Cette troisième opinion se rapproche plus sensiblement encore de la toute première que nous avons examinée, puisqu'avec elle, elle réclame la connaissance distincte des parties de l'objet comme indissociable de sa connaissance complète.

En fait, le désaccord de cette opinion avec les précédentes ne vient pas tant du terme exact qu'elle propose comme fin à l'intelligence humaine que de l'état primitif en lequel elle entend lui voir prendre son départ. Car, qu'elle veuille, à la façon d'un Descartes, s'en tenir dès le principe à la représentation claire et distincte des éléments des choses, puis de leurs composés, ou qu'elle suive, comme Schelling, recevoir dès le premier mou-

1. G.W.F. Hegel, Le phénomène de l'esprit, trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier, t. 1, p. 13.

vement la parfaite intuition du tout, les adresses des deux premiers points de vue font la faute, croit-on ici, de méconnaître l'indétermination primitive de l'intelligence humaine. Ils légifèrent à son sujet comme à propos d'une faculté d'jà pratiquement en son état de perfection, comme s'il ne s'agissait plus pour elle que de s'avisser de sa perfection native.

Or c'est là s'illusionner grandement et, en somme, prendre ses désirs de perfection pour une perfection réelle. La nature, loin de dépasser à notre intelligence une aptitude à bondir tout d'un coup à la vision claire et complète de quoi que ce soit, l'a fait naître dans une ignorance et une incertitude absolue: force lui est donc de se résigner à un pénible tâtonnement, à une lente et indispensable montée, si elle veut accéder à la perfection.

Mais il y a plus: cette potentialité originelle de notre intelligence, en lui imposant un aussi long cheminement, la rendent, pendant la plus grande partie de son histoire, en une connaissance fort imparfaite, incertaine et confuse, quand ce n'est pas au milieu des plus graves erreurs. De là, certains vont même jusqu'à considérer l'erreur et l'imperfection comme étant les naturelles à l'intelligence humaine que la possession de la vérité.

Decipio videtur esse magis propria animalibus  
quam cognitio secundum conditionem esse naturae.  
videtur enim quod homines ex seipsis decipi possunt et errare. Ad hoc autem quod veritatem  
comprehendit, oportet quod ab aliis doceatur.  
Et iterum pluri tempore aliter est in decipione

quam in cognitione veritatis; quia ad cognitionem  
veritatis vix pervenitur per studium longi temporis. (1)

Pour notre intelligence, donc, il est tellement nécessaire, croit-on, de passer par un état de grande imperfection que, contrairement à l'avis de Descartes, c'est en refusant dès le début pour elle la moindre imperfection intellectuelle qu'on l'écarterait le plus assurément de sa perfection.

Dès le premier abord, cette opinion présente plus de vraisemblance que les précédentes; mais elle n'est pas pour cela exempte de toute difficulté, ni même de toute possibilité d'erreur quant à la manière de concevoir le mode déterminé suivant lequel doit s'opérer cette progression intellectuelle nécessaire et les conditions précises prévues par la nature pour la rendre possible. Ors le but de ne pas mésestimer ses difficultés, quand il faut juger de la question, il serait bon d'examiner plus profondément ce nouveau point de vue. C'est à cette fin que nous interrogerons maintenant la doctrine hégélienne.

B. La position hégélienne en regard de la connaissance confuse.

Notre lecteur s'étonnera peut-être du choix que nous faisons de Hegel. Car l'histoire de l'intelligence humaine connaît, sans

1. S. Thomas, *In III de Anima*, lect. 4, no 624.



doute quelque penseur dont la lecture, tout en étant moins ardue, conviendrait mieux à notre souci d'illustrer cette troisième opinion. Mais concernant le problème qui nous intéresse, on sent comme un mouvement naturel pousser l'intelligence de la première à la deuxième, et de la deuxième à la troisième des conceptions nouvelles. Ces trois opinions pourraient même se régler à former comme trois moments vraisemblables dans l'évolution d'une pensée unique: une jeune intelligence, dans son premier enthousiasme, refuserait d'abord toute compromission avec de l'imparfait ou du confus dans ses conceptions; puis, plus ou moins empirique dans la dispersion qui infecte souvent la recherche d'une distinction nouvelle, elle trouverait un instant où, en fin de compte, une connaissance confuse ne constituerait pas la plus parfaite accessible; plus tard, se rendant compte du véritable bien intellectuel, qui exige des conceptions distinctes, la même intelligence pourrait enfin se résigner, pour y parvenir, à progresser longtemps en un état imparfait. L'intention de conserver, en notre propre réflexion, cette espèce de continuité nous a amené à choisir, pour illustrer les opinions examinées, ce qui se rapprocherait le plus d'une réflexion unique: la lecture de philosophes assez importants se succèdent d'assez près. Du reste, Hegel lui-même n'hésite-t-il pas se présenter comme étant le d'un mouvement naturel d'une telle évolution?

Cet intérêt comparé, en contrepartie, l'inconvénient d'avoir à s'arrêter à une doctrine extrêmement complexe. Aussi faudrait-il

restreindre notre étude à ce qui est strictement exigé pour les besoins de notre propos. On ne doit donc pas chercher ici une interprétation totale de l'enseignement hégélien: nous n'entendons à nos écrits que quelques principes exprimant sa position sur le problème que nous considérons.

a) La condition confuse de notre connaissance est une première étape nécessaire.

1. Le bien élevé de l'homme, la science implique que sa connaissance soit distincte.

La position de Schelling et des Romantiques allemands constitue une très forte réaction face au "dilemme des lumières", face à cet "Aufklärung", conception inaugurée par Descartes et définissable par le mépris de toute confusion comme par la volonté de tout mettre en lumière et de ne laisser aucun recoin sombre en l'intelligence. Mais cet idéalisme n'est pas tardé à en provoquer une seconde. Devant la riche complexité de son objet, l'intelligence humaine ne pouvait s'élancer longtemps sans bien surprendre dans une connaissance universelle, vague, "nocturne". Il lui est trop naturel de se porter vers la distinction pour qu'elle en reste à une conception ainsi confuse.

C'est chez Hegel qu'on trouve ce retour à une plus grande exigence de distinction et cette exigence, Hegel la manifeste



Considérer un certain être-à-come, il est dans l'absolu revient à déclarer qu'on en parle bien maintenant comme d'un quelque chose, mais que dans l'absolu, dans le A = A, il n'y a certainement pas de telles choses parce que tout y est un. (1)

La position de Schelling paraît à Hegel une astuce grossière calculée pour échapper au véritable effort intellectuel; mais la condamne-t-il sévèrement et à plusieurs reprises.

Forcé, en opposition à la connaissance distincte et accomplie, du cherché et exigent son propre accomplissement, ce savoir unique que dans l'absolu tout est est égal, - ou donner son absolu pour la nuit, dans laquelle, comme on a coutume de dire, toutes les choses sont noires, - c'est là l'ingratitude du vide dans la connaissance. (2)

En effet, les préceptes de Schelling, bien loin de diriger l'esprit vers une connaissance détaillée de ce qui est, tendent à abolir non seulement pour l'intelligence, en montrant qu'il n'existe aucun objet susceptible de semblable distinction. Au contraire, on pourrait dire que Schelling fait le vide pour l'intelligence.

Nous insistons à la dissolution de tout ce qui est différentiel et d'ensemble, ou plutôt nous voyons valoir comme méthode séculative le fait de précipiter ces différences dans l'absence du vide sans que ce fait soit la conséquence d'un développement ou ait une justification infinie. (3)

1. Hegel, La phénoménologie de l'esprit, t. 1, p. 16.  
2. Ibid.  
3. Ibid.

Cette prétendue intuition intellectuelle de l'absolu, dit Hegel, parfaitement sentie dans les nuées de la confusion, ne forme en réalité qu'un beau rêve. Ses prophètes crolent...

Être les fils de Dieu, auxquels Dieu infuse la sagesse dans le sommeil, mais dans ce sommeil, ce qu'ils reçoivent et comprennent effectivement, ce ne sont que des songes. (1)

Enfin, au mépris de Schelling envers ceux qui se montrent lothar à s'installer dans "un point de vue aussi absolu", Hegel répond que c'est au contraire cette réalisation à se satisfaire de si peu qui constitue le meilleur signe de la plus complète indifférence spirituelle.

L'esprit se montre si pauvre que, comme le voyageur dans le désert aspire à une simple goutte d'eau, il semble aspirer pour se reconforter seulement ou malgré tout au divin en général. A la facilité avec laquelle l'esprit se satisfait peut se mesurer l'étendue de sa pauvreté. (2)

Ainsi donc, Hegel se refuse à considérer la vie séculative comme achevée dans la possession de la notion la plus universelle, dans la vision immédiate du tout indifférent. En cela, il ressemble assez à des parents sensés rejettent le sot néo-né qui méconnaît la nécessité de l'éducation pour l'enfant. Les parents sensés savent en effet fort bien que, même si leur enfant

1. La phénoménologie de l'esprit, t. 1, préface, p. 12.  
2. Ibid., p. 11.

possède déjà quelques peu, à l'état de germe, la perfection de l'éculte, cette perfection ne réside pas encore effectivement en lui. C'est ce que voit bien Hegel quand à l'effacement de l'intelligence et c'est ce qu'il veut manifester en le comparant au fondement de l'édifice et au germe du chêne.

Aussi peu un édifice est accompli quand les fondements en sont jetés, aussi peu ce concept du tout qui est atteint, est le tout lui-même. Quand nous désirons voir un chêne dans le robuste de son tronc, l'expansion de ses branches et les masses de son feuillage, nous ne sommes pas satisfaits si l'on nous montre à sa place un gland. Ainsi la science, le couronnement d'un monde de l'esprit n'est pas encore accomplie à son début. (1)

La science ne saurait donc se contenter d'annoncer l'universel: il lui faut aussi élaborer la vision claire et distincte de tous les inférieurs qu'il contient en puissance.

Le commencement, le principe ou l'absolu, dans son énonciation initiale et immédiate, est seulement l'universel. Si je dis: tous les animaux, ces mots ne peuvent passer pour l'équivalent d'une zoologie; avec autant d'évidence, il apparaît que les mots de divin, d'absolu, d'éternel, etc., n'expliquent pas ce qui est contenu en eux - et de tels mots n'expriment en fait que l'intuition entendue comme l'impossible. (2)

En d'autres mots, le bien achevé de l'intelligence exige que toute connaissance s'achève dans une parfaite distinction avec son objet.

1. La phénoménologie de l'esprit, t. 1, p. 13.  
2. Ibid., p. 19.

Le général constitue une sphère que le particulier doit épuiser. (1)

Bien plus, - et c'est là une affirmation tout à fait capitale de la doctrine hégélienne - avant que notre connaissance soit ainsi exhaustive, il ne saurait sérieusement être question de vérité. "Le vrai est le tout" (2), dit Hegel. Le mot vérité, en son acception stricte, exige de toute notion qu'elle trouve sa place à l'intérieur d'un système complet et achevé.

La vraie figure dans laquelle la vérité existe ne peut être que le système scientifique de cette vérité. (3)

Pour Hegel donc, il n'y a de connaissance vraie que celle qui est adéquate à la vérité parfaitement connue, à parler le plus absolument. Aussi, dit-il, la philosophie n'est vraie que lorsque, étant parvenue à son achèvement: la vérité totale, elle n'est plus philosophie; c'est-à-dire quand elle cesse de se conformer à son étymologie de désir et d'"amour du savoir" pour devenir savoir "effectivement réel", c'est-à-dire achevé.

Collaborer à cette tâche, rapprocher la philosophie de la forme de la science - ce but atteint elle pourra déposer son nom d'"amour du savoir" pour être savoir effectivement réel - c'est là ce que je me suis proposé. (4)

1. Hegel, Science de la logique, t. 2, p. 276.  
2. La phénoménologie de l'esprit, t. 1, p. 16.  
3. Ibid., p. 8.  
4. Ibid.

## 2. Le bien de l'intelligence implique une connaissance confuse à son principe.

Hegel réclame, pour la satisfaction de l'intelligence, une adéquation parfaite et complète entre sa représentation et son objet.

Au savoir, le but est fixé nécessairement...  
Il est là où le savoir n'a pas besoin d'aller au-delà de soi-même, où il se trouve soi-même et où le concept correspond à l'objet, l'objet au concept. (1)

D'autre part, Hegel définit cette parfaite et complète adéquation en termes beaucoup plus exigeants que ceux de la saisie ou de l'intuition globale et confuse qui s'avérerait suffisante à rassasier un Schelling.

### 1) Potentialité de l'intelligence humaine.

Mais dans la volonté d'une aussi haute perfection, notre intelligence voit faire face à une grave difficulté, sinon à une impossibilité: cette perfection voulue pour notre intelligence est totalement disproportionnée à la condition où elle naît, car notre intelligence naît dans une ignorance totale et son "entrée en scène" ne peut compter aucune connaissance préalable comme

1. Le Phénoménologie de l'Esprit, t. 1, p. 71.

empui: il n'y a aucune conception infuse en elle, aucune conception innée.

Une telle disproportion rend tout à fait impensable, pour elle, un bond immédiat - comme est présentée l'intuition intellectuelle du tout, chez Schelling: et même l'intuition du simple, chez Descartes - à la représentation parfaite et distincte d'un objet. Même l'objet le plus simple, même sa plus élémentaire partie demeure ainsi hors de la portée d'une ignorance aussi absolue. Par quel pouvoir, en effet, notre intelligence pourrait-elle combler un si prodigieux handicap? Non seulement la science se situe hors d'atteinte de l'intelligence native, mais aussi toute connaissance. Comment imaginer alors une première notion, si cette faculté n'arrive jamais à en acquiescer une, qui serait dispensée de graves lacunes?

Au moment de son entrée en scène, la science est elle-même une manifestation (ou un phénomène): son entrée n'est pas encore elle-même actualisée et développée "vers sa vérité". (2)

### 2) Nécessité d'un progrès pour l'intelligence humaine.

Chose certaine, un savoir parfait immédiat est chose impensable. Si l'intelligence humaine (comme jamais à sa configuration initiale, cette totale ignorance, et parvient à la science,

1. Hegel, Le Phénoménologie de l'Esprit, t. 1, p. 60.



une telle transfiguration aura nécessité un très long cheminement. Cette faculté s'appelle justement raison à cause de cette nécessité, inflexible pour elle, d'un lent et laborieux discours, avant son établissement en sa perfection naturelle.

Le savoir comme il est d'abord, ou l'esprit immature, est ce qui est dépourvu de l'activité spirituelle, la conscience sensible. Tout doit venir au savoir proprement dit ou pour engendrer l'élément de la science, qui est pour la science son pur concept, ce savoir doit parcourir péniblement un long chemin. (1)

Nous avons dit: "si l'intelligence humaine doit parvenir à la science", mais pour Hegel, il importe de le remarquer, le discours de l'intelligence humaine est d'une nécessité absolue, tout comme son résultat final, d'ailleurs: il ne saurait ne pas être.

La progression vers ce but est donc aussi sans halte possible et ne saurait d'aucune façon être interrompue. (2)

On peut le vérifier expressément quand il applique cette loi de nécessité à l'histoire de la philosophie et qu'il nie, par opposition à la façon commune de penser, toute contingence dans la succession d'opinions et de doctrines que celle-ci renferme. En effet, dit-il,...

Le savoir comme de penser ... ne conçoit pas

1. Hegel, *Le Phénoménologie de l'Esprit*, t. 1, p. 25.  
2. *Ibid.*, p. 73.

la diversité des systèmes philosophiques comme le développement progressif de la vérité: elle voit plutôt seulement la contradiction dans cette diversité... Or ce qui expressement sous forme d'une lutte contre soi-même, elle ne voit pas reconnaître des moments réciproquement nécessaires. (1)

tend à pour Hegel au contraire:

Les philosophes sont des moments nécessaires, donc impérissables du tout, de l'idée. (2)

L'arbitraire ne régit pas dans la suite des philosophes: l'ordre dans lequel elles apparaissent est déterminé par la nécessité. (3)

3) Nécessité d'une connaissance imparfaite au principe du progrès intellectuel.

Ainsi donc, le potentielité de notre intelligence l'oblige à parcourir un long chemin avant qu'elle ne parvienne enfin à la science. Une conséquence évidente en découle: quand le principe est si éloigné du terme ultime, les premiers résultats d'une démarche visent ce terme n'en sont pas non plus très rapprochés. Aussi, assigner à notre intelligence le besoin de se développer, c'est, - Descartes ne l'avait pas compris, - reconnaître qu'une connaissance imparfaite doit en elle précéder et fonder sa perfection ultime. Or l'imparfaite, cela signifie incon-

1. *Le Phénoménologie de l'Esprit*, t. 1, p. 6.  
2. *Ibid.*, p. 76.  
3. *Ibid.*, p. 132.



piète, et donc confuse et universelle.

112

La science doit commencer par ce qui est purement simple, par conséquent par le plus général et le plus vide. (1)

Pour notre intelligence, il n'existe pas d'autre voie: s'élever d'abord à une vision universelle de son objet, puis remplacer cette vision première par une autre, de plus en plus complète et distincte.

Le début de la culture ... doit toujours se faire par l'acquisition de la connaissance des principes fondamentaux, et des points de vue universels: il doit se faire seulement d'abord en s'élevant par ses propres efforts à la pensée de la chose en général, sans oublier de donner les fondements pour la soutenir ou la réfuter, en approfondissant la riche plénitude concrète selon ses déterminations, et en sachant formuler sur elle une sentence bien construite et un jugement sérieux. Mais le début de la culture fera bientôt place au sérieux de la vie dans sa plénitude, sérieux qui introduit dans l'expérience de la chose même. (2)

Il faut donc se résigner à l'inductible et recourir d'abord à l'imparfait. On ne gagnerait rien à faire semblant, tel Descartes, de pouvoir s'en passer, tout comme on se rendrait ridicule d'imiter Schelling, qui cherche à se dissimuler le défaut du premier savoir et finit d'y trouver l'ultime perfection.

La science, qui en est à son début et qui ainsi n'est pas encore parvenue à la plénitude du détail et à la perfection de la forme, est exposée

1. Hegel, Science de la logique, t. 1, p. 23.

2. Ibid., Le Phénoménologie de l'Esprit, t. 1, p. 8.

113

à se voir reprocher une semblable déficience. Mais si ce blâme devait concerner son essence, il serait aussi injuste qu'il serait insensé de ne pas vouloir reconnaître l'exigence de ce perfectionnement. (1)

b) La connaissance confuse: une imperfection à dépasser.

Nous avons vu que Hegel conçoit le savoir comme restreint à l'essence par un état confus et imparfait. Mais quel sort fera-t-il ensuite à cette essence, à cette ébauche de la science? La retrouvera-t-on encore comme cette introduction de la science lorsqu'elle sera achevée? Aura-t-elle dû, au contraire, être complètement remplacée?

1. L'intelligence doit dépasser la connaissance confuse.

En fait, Hegel n'en doute pas un instant, la connaissance confuse du départ ne pourra pas participer à la perfection finale de l'intelligence: elle aura dû antérieurement être dépassée.

La science doit se libérer de cette opacité, et elle le peut seulement en se tournant contre cette opacité même. (3)

1. Hegel, Le Phénoménologie de l'Esprit, t. 1, p. 14.

2. C'est nous qui soulignons.

3. Ibid., p. 68.

Dans le savoir absolu, dit-il, on ne peut admettre le moindre vestige de fausseté. Or, si l'on indique précédemment, pour Hegel, il n'y a de connaissance vraie que celle qui est tout à fait exhaustive: un savoir ne mérite pas de s'appeler vrai, s'il ne correspond pas inférieurement et distinctement à son objet.

C'est seulement comme science, ou comme système, que le savoir est effectivement vrai. (1)

Pour Hegel donc, il n'y a de vérité en notre connaissance que lorsque notre raison a atteint au terme du processus total par lequel elle progresse du confus vers une connaissance de plus en plus distincte. Autrement dit, notre connaissance ne peut être dite vraie que pour autant qu'elle a parcouru toutes les étapes, du principe jusqu'au terme: le vrai, c'est le tout de ce processus une fois parvenu à son terme. Donc, on ne peut dire vrai, pour Hegel, une connaissance confuse du tout, c'est-à-dire une connaissance telle du tout qu'elle n'impliquerait pas la connaissance distincte de toutes ses parties.

Dès lors, on ne peut pas ne pas saisir la fausseté intrinsèque de ces premières notions universelles qui fondent notre procès intellectuel. Déficientes et incomplètes, elles ne réalisent pas l'édification qui définit la vérité et ne peuvent donc constituer que quelque chose de l'ultime perfection de notre intelligence.

1. Hegel, La Phénoménologie de l'Esprit, t. 1, p. 22.

Une proposition fondamentale ou un principe fondamental de la philosophie, comme on dit, s'il est vrai, est ainsi déjà faux en tant qu'il est seulement comme proposition fondamentale ou principe, et justement par là. (1)

Il s'ouvre donc au progrès intellectuel une seule direction et un seul mode: la réfutation. Un seul procédé rapproche la raison de la science, nous enseigne Hegel, réfuter sa connaissance actuelle, prouver son caractère faux. Il est besoin, dit-il, de "se tourner contre" la connaissance initiale et de "pénétrer dans son non-vérité".

La réalisation positive, au sens propre du terme, du commencement, est en elle-même un comportement négatif à l'égard de ce commencement... Le processus peut être envisagé comme la réfutation de ce qui constitue le fondement du système. (2)

En d'autres termes, à mesure que la raison apprend le défaut inhérent à sa connaissance initiale - et par ce seul fait - elle comble celui-ci. Apprendre qu'un élément manque à la connaissance, c'est identiquement arriver au point où il ne fait plus défaut.

Enfin, Hegel voit en ce mouvement dialectique un progrès autonome, c'est-à-dire une démarche qui ne nécessite pas d'intervention extérieure: si, pour avancer dans la science, il suffit de

1. Hegel, La Phénoménologie de l'Esprit, t. 1, p. 22.  
2. Ibid.

nier ce que l'on croit déjà savoir, l'imperfection ultérieure surfit, d'une certaine façon, à engendrer la perfection ultérieure.

Se réfutation consiste en l'indication de sa déficience; déficience il l'est parce qu'il est seulement l'universel, le principe, le commencement. Si la réfutation est complète, elle est alors énoncée au principe même et développée à partir de lui (1) - elle n'est pas le résultat d'assertions présumées opposées à ce principe et extérieures à lui. (2)

Malgré ces explications, il va sans dire, la conception hégélienne du progrès de l'intelligence garde quelque obscurité. On espait difficilement comment, d'une part, la démarche de l'intelligence se fonde sur une connaissance imparfaite et, d'autre part, ne bâtit sur ce fondement qu'en le détruisant, le nient ou le réfute. D'après Hegel, ce manque de clarté a pour cause "le caractère commun de penser", de laquelle nous n'arrivons pas à nous dégager: cette "manière commune de penser" ne peut concevoir le caractère dialectique de tout devenir véritable....

ainsi dans ce qui apparaît sous forme d'une lutte contre soi-même, elle ne peut pas reconnaître des moments réciproquement nécessaires. (3)

Mais comme pour se proportionner à cette manière commune de penser, Hegel nous propose une similitude tirée du cycle végétal.

Le bouton disparaît donc l'éclatement de sa floraison, et on pourrait dire que le bouton

1. C'est nous qui soulignons.

2. Hegel, La phénoménologie de l'esprit, t. 1, p. 72.

3. Ibid., p. 6.

est réfuté par le fleur: A l'apparition du fruit, également, le fleur est dévorée comme un faux être: la ce la fleur, et le fruit s'introduit à la place de la fleur comme sa vérité. Ces formes ne sont pas seulement distinctes, mais encore chacune refoule l'autre, parce qu'elles sont mutuellement incompatibles. Mais en même temps leur nature fluide en fait des moments de l'unité organique dans laquelle elles ne se repoussent pas seulement, mais dans laquelle l'une est aussi nécessaire que l'autre, et cette force nécessaire constitue seule la vie du tout. (1)

2. Quelques principes hégéliens utiles à une meilleure compréhension de ce caractère dialectique du progrès intellectuel.

En lisant Hegel, nous avons l'habitude de découper uniquement les conceptions qui touchaient la nécessité d'une connaissance confuse et son rôle dans l'accession de l'intelligence humaine à sa perfection. Cependant, toute la doctrine hégélienne se rattache si fermement à ses principes idéalistes fondamentaux qu'il ne convient d'en dire tout à fait ce contexte idéaliste, hors duquel, d'ailleurs, ne pourrait se comprendre la conception d'un progrès dialectique. Aussi croyons-nous utile de toucher ici quelques-uns des principes de cette doctrine difficile, mais toujours dans la seule fin de mieux apprécier les rapports de la connaissance confuse et du progrès intellectuel.

1. Hegel, La phénoménologie de l'esprit, t. 1, p. 6.

# 1) L'identité de l'être et de l'être en tant que connu.

Un principe absolument fondamental pour toute sa doctrine, c'est cette identité que Hegel croit observer entre ce qui est connu tel et cet être en tant qu'il est connu. Être et être connu, cela ne fait qu'un pour lui: il n'y a donc que ce qui est connu et il n'est rien, enfin, en-dehors de la raison.

Ce qui est rationnel est réel et ce qui est réel est rationnel. (1)

Une chose, pense Hegel, ne se distingue pas de la connaissance qu'on en a et elle n'existe que pour autant qu'il y a connaissance d'elle. Un tel principe entraîne inévitablement des conséquences énormes et multiples quand, le présumons, on veut, par exemple, définir connaissance et mode de connaître. Aussi son importance fait-elle que Hegel s'efforce à tout propos et nous rend facile d'en trouver la formulation partout dans son oeuvre.

Le spirituel seul est l'effectivement réel. (2)

La chose ne peut pas être pour nous autre chose que le concept que nous en avons. (3)

Dans l'idée de Hegel encore, tout connaître effectif requiert la conscience de cette identité: cette conscience constitue une

1. Principes de la philosophie du droit, trad. Ancr. Hegel, Paris, Gallimard, 1960, p. 41.
2. La phénoménologie de l'esprit, t. 1, p. 23.
3. Science de la logique, t. 1, p. 10.

# condition inséparable d'une véritable connaissance rationnelle.

La raison est la certitude de la conscience d'être toute réelle. (1)

Notre philosophie restera d'ailleurs fidèle à ce principe jusqu'à ses ultimes corollaires. Ainsi, enseignera-t-elle, la réelle science de l'être, le métaphysique proprement dit, c'est la logique, c'est l'étude qui vise directement la Raison.

La science de la logique ... constitue la métaphysique proprement dite ou la philosophie spéculative. (2)

Il ne s'agit pas, dans cette science, d'une pensée sur quelque chose qui lui serait extérieur, de formes qui ne seraient que de simples signes de la vérité, mais ces formes nécessaires et les déterminations propres de la pensée sont le contenu et la vérité suprême elle-même. (3)

La logique doit donc être considérée comme le système de la raison pure, comme le royaume de la pensée pure. Ce royaume est celui de la vérité, telle qu'elle existe en-soi-et-pour-soi, sans masque ni enveloppe. (4)

2) Identité des modes de l'être et du connaître.

Un principe aussi distant des expériences sensibles ne peut mener d'entraîner des conclusions qui en soient plus fidèles encore. Et, de fait, si c'est la même chose d'être et d'être

1. La phénoménologie de l'esprit, t. 1, p. 196.
2. Ibid., p. 36.
3. Ibid., p. 36.
4. Ibid., p. 35.

condition inséparable d'une véritable connaissance rationnelle.

Le raisonnement est la certitude de la connaissance d'être toute réelle. (1)

Notre philosophie restera d'ailleurs fidèle à ce principe jusqu'à ses ultimes corollaires. Ainsi, enseignera-t-elle, la réelle science de l'être, la métaphysique proprement dite, c'est la logique, c'est l'étude qui vise directement le Raison.

La science de la logique ... constitue le métaphysique proprement dit ou la philosophie spéculative. (2)

Il ne s'agit pas, dans cette science, d'une pensée sur quelque chose qui lui serait extérieur, de formes qui ne seraient que de simples signes de la vérité, mais ces formes nécessaires et les déterminations propres de la pensée sont le contenu et la vérité suprême elle-même. (3)

La logique doit donc être considérée comme le système de la raison pure, comme le royaume de la pensée pure. Ce royaume est celui de la vérité, telle qu'elle existe en-soi-et-pour-soi, sans masque ni enveloppe. (4)

2) Identité des modes de l'être et du connaître.

Un principe aussi distinct des apparences sensibles ne peut manquer d'entretenir des conclusions qui en seront plus éloignées encore. Et, de fait, si c'est la même chose d'être et d'être

1. La phénoménologie de l'esprit, t. 1, p. 196.  
2. Science de la logique, t. 1, p. 6.  
3. Ibid., p. 36.  
4. Ibid., p. 35.

connu, ce sera selon le même mode aussi que devra se produire la naissance et le développement de l'un comme de l'autre, et que l'un et l'autre sera finalement conduit à sa perfection achevée. Une telle sorte que, en assimillant ainsi la chose et sa connaissance, on est immédiatement amené à penser, par exemple, que le mouvement selon lequel la raison, en sa connaissance, doit passer d'une notion confuse et imparfaite de son objet à une plus distincte et plus parfaite, ferait essentiellement partie de la chose connue elle-même.

La méthode appliquée dans ce système ... est la seule vraie... Elle ne diffère en rien de son objet... (1) Il est clair que ne peuvent avoir une valeur scientifique les exposés qui ne suivent pas la marche de cette méthode et ne se conforment pas à son rythme, car ce doit être la marche et le rythme de la chose elle-même (1). (2)

Et réciproquement:

Nul objet ne peut posséder une nature qui ne soit celle de la méthode et il n'est pas d'objet qui ne soit méthode d'elle. (3)

C'est par quoi Hegel, lorsqu'il parlera plus précisément de la méthode elle-même, ne manquera pas de rejeter la conception traditionnelle de la dialectique; les anciens, en effet, définissent la dialectique comme une voie conduisant à une certaine connaissance de l'objet, mais à partir de principes extérieurs

1. C'est nous qui soulignons.  
2. Hegel, Science de la logique, t. 1, p. 40.  
3. Ibid., t. 1, p. 552.



à lui.

On considère généralement la dialectique comme un procédé extérieur et négatif, ne faisant pas partie de la chose même, comme un procédé dicté par le vérité qui cherche à ébranler ce qui est solide et ferme, à mettre en doute la vérité. (1)

Un voit bien que, le principe adèle, les conséquences s'enchaînent. Si le mode de ce qui est et celui de notre connaissance est un seul et même mode, il ne faut pas chercher le principe et le savoir de notre connaissance dans des choses extérieures qui lui préexisteraient et préexisteraient isolément à notre raison. En d'autres mots, Hegel considère la vérité comme elle-même impliquée dans le processus rationnel. Il la présente comme fille de ce même mouvement dans lequel notre raison vient à la connaître, universellement d'abord, d'une manière de plus en plus déterminée ensuite.

Le philosophe voit nettement ce qui se présente seulement à la conscience comme un contenu. (2)

La vérité a la tendance de se développer. (3)

Conformément à cette conception de la vérité et de la raison, si le système est vrai, ce n'est pas par adéquation à une vérité conçue comme préexistante à notre connaissance et à

1. Hegel, *Science de la logique*, t. 1, p. 42.

2. *Idem*, *La phénoménologie de l'esprit*, t. 1, p. 77, note 27 du traducteur.

3. *Idem*, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. J. Gsell, Paris, Gallimard, 1954, p. 306.

notre raison, mais par une mesure immanente, si bien que le système lui-même est la vérité en son engendrement même. C'est pourquoi que la vérité s'identifie avec la connaissance progressive qu'en acquiert notre raison, conformément à son mode naturel.

En somme, d'après Hegel, c'est la méthode de la raison qui se trouve au principe des choses connues et il faut, par conséquent, chercher en la raison elle-même le critère de toute vérité. La connaissance n'est pas venue dans la mesure où elle se crée le réel, mais, conclut Hegel, c'est le réel lui-même qui n'est le réel que dans la mesure où il sort de l'idée formée de lui par la raison. Exactement comme, dans l'art, la réussite de l'œuvre se mesure à sa concordance avec l'exemple formé d'elle par l'imagination de l'artiste. Ou, mieux encore: comme la création est bonne dans la mesure de sa conformité à la volonté du créateur.

Tout ce qui est réel ne l'est que pour autant qu'il contient et exprime l'idée. (1)

Bref, c'est de la Raison elle-même que : réele le "logos", la raison des choses qu'elle connaît.

Ce concept-base n'est pas le produit de l'intuition ou de la représentation sensible: il est l'objet; le produit et le contenu de la pensée. Il est la chose en-soi-et-pour-soi, le logos, la raison de ce qui est, la vérité de ce qui porte le nom des choses. (2)

1. *Science de la logique*, t. 2, p. 463.

2. *Idem*, t. 1, p. 22.



De plus, puisque, ainsi que le pense Hegel, notre raison ne dépend pas, pour la vérité de sa connaissance, de choses extérieures préexistantes et qu'elle ne dépend pas non plus, en conséquence, de la représentation que la sens se formerait de telles choses, elle se veut dans une indépendance totale.

Le principe de l'indépendance de la raison, de son autonomie absolue en elle-même, doit être considéré dorénavant comme principe universel de la philosophie. (1)

Il faut souligner avec insistance l'affirmation de cette indépendance de la raison, car parler de cette manière, c'est accorder à la raison la capacité de s'élever de la potentialité la plus basse à l'actualisation la plus complète, et cela en vertu de sa seule puissance, sans le moindre motif extérieur.

Je pose donc dans l'auto-mouvement du concept ce par quoi la science existe. (2)

Selon Hegel donc, pour passer du confus au distinct et d'une première représentation générale à une autre de plus en plus particulière, notre raison n'a pas besoin d'une source extérieure, d'un elle d'origine, toute sa détermination, cette détermination, c'est la raison elle-même, elle est le premier concept universel qui la produit, tout réside en elle.

1. Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 1970, La science de la logique, no 60, p. 124.  
2. Hegel, Le phénomène logique de l'essence, t. 1, p. 61.

C'est le concept lui-même qui doit se montrer comme étant à l'origine de ces déterminations, comme étant leur source. (1)

La nature est telle qu'elle [l'idée absolue] est capable, par auto-détermination et particularisation, de toujours revenir à elle-même, elle peut affecter les formes les plus diverses, et l'objet de la philosophie consiste justement à la reconnaître, à la retrouver sous ces formes variées. (2)

En somme, si l'on en croit Hegel, tous les concepts déterminés, par lesquels les choses particulières nous sont connues, en leurs déterminations propres, fin d'être tirés des choses, seraient produits par le mouvement même de la raison prenant pour principe le Concept lui-même considéré universellement.

Ce serait donc le Concept général, en lui-même par le mouvement de la raison, ou, comme le dit encore Hegel, l'auto-mouvement du concept, qui serait au principe de tous les concepts particuliers par lesquels notre raison connaît les choses en leur nature propre.

### 3) Le caractère dialectique du mode.

Après avoir ainsi souligné que Hegel rombe à un mode identique la réalité en elle-même et en tant que connue, il faut enfin revenir à ce caractère dialectique qu'en un sens bien particulier Hegel attribue à cet unique mode.

1. Hegel, Science de la logique, t. 1, p. 17.  
2. Ibid., t. 2, p. 550.

La méthode dialectique, ce n'est pas seulement, pour Hegel, cette méthode d'investigation de la vérité, appelée du même nom chez les anciens, et qui consiste à préparer la découverte de la vérité scientifique par l'examen d'arguments indiquant le pour et le contre, la vraisemblance et la dissimulace des contradictions. Non, la méthode d'une intelligence qui ne peut encore procéder de principes propres. Hegel revient de cette méthode l'idée d'un progrès dans lequel la raison s'aggrave, pour passer du confus au distinct, sur la considération des opposés, mais il voit en cela le caractère essentiel du mode par lequel la raison procède toujours, en toutes ses opérations, pour atteindre à son fin. En ce sens, tout progrès intellectuel est dialectique et tout avancement dans la connaissance d'une chose naît de la considération de son opposé.

Le dialectique, tel que nous le comprenons ici, et qui consiste à concevoir les contraires comme fondus en une unité ou le positif comme immergé au négatif, constitue le spéculatif. (1)

L'observation paraît d'ailleurs confirmer son affirmation, car cette tendance à connaître un opposé dans la vision de son opposé se manifeste dès les toutes premières vérités acquises, même de l'avis des anciens. En effet, l'opposition de l'être et du non-être entre dans la formation de la conception de la toute première vérité connue par l'intelligence, en sa deuxième opération, et

1. Hegel, Science de la Logique, t. I, p. 63.

qui dépend universellement la connaissance de toute autre vérité; c'est impossible d'être et de n'être pas en même temps et nous devons répondre, tout comme l'opposition du bien et du mal entre dans la conception du tout premier principe dont dépend toute autre connaissance première: il faut faire le bien et éviter le mal.

Enfin, le caractère "dialectique" du progrès intellectuel, dans lequel nous sommes, affirme Hegel, tout simplement de l'intelligence, s'étendant encore à toute la réalité: dans la conception dialectique, il n'y a rien qui change d'une autre façon en l'univers. "L'opposition est absolue", proclame Hegel.

#### Conclusion.

Nous sommes sans doute soulevés des points arides de la doctrine dialectique qui nous ont parfois paru indirectement liés, mais la dialectique intellectuelle humaine. Mais il faut se rendre compte d'un moment à considérer le façon dont Hegel prétend que se déroule effectivement ce processus du confus au distinct. Il est d'ailleurs remarquable au bien de notre intelligence, et il ne suffit pas de dire: il faut une connaissance confuse et

fonder sur elle tout un processus qui mène à la distinction de la connaissance; il faut aussi comprendre comment un tel processus pourrait se réaliser. Car, ainsi que le dit encore Hegel: "Une assurance n'est que le néant d'une autre" (1).

---

1. La phénoménologie de l'esprit, t. 1, p. 66.

DEUXIEME PARTIE

EXAMEN DES DIFFICULTES

## Problème

Le problème qui trouble cette connaissance confuse et imparfaite où notre intelligence semble naturellement devoir chercher un principe et un appui, pour arriver à son achèvement, a donné lieu à trois positions différentes chez les philosophes. Nous avons voulu, dans les pages qui précèdent, présenter ces trois positions en les disposant selon un ordre qui nous paraît le plus naturel. De cette manière, la première nous a fait connaître les grandes lignes du problème, mais assez grossièrement; la seconde est venue corriger cette première présentation en y relevant quelques difficultés et en leur proposant des solutions; enfin, la troisième a fait de même à l'endroit de la deuxième et c'est ainsi que nous avons trouvé dans cette dernière opinion une vision plus détaillée du problème de la connaissance, confuse ainsi que, du moins dans ses traits les plus généraux, une opinion plus conforme à la vérité.

En effet, contrairement aux deux premières opinions, cette dernière conception reconnaît comme naturelle et nécessaire

l'inclination que tous nous avons facilement observée en l'intelligence humaine, c'est-à-dire procéder d'une connaissance confuse et imparfaite et prendre appui sur celle-ci pour accéder à une perfection de plus en plus grande.

Dépendant, surtout lorsqu'on veut examiner le détail de son application, cette dernière conception du progrès de l'intelligence peut se heurter à de graves difficultés. Et c'est justement ce qui arrive dans la formulation particulière que nous en proposons. Aussi notre intelligence exigera-t-elle, pour être vraiment satisfait, une explication plus complète où se trouveront également résolues les difficultés qui restent sans solution dans la troisième opinion telle que nous la trouvons chez Hegel.

Toutefois, afin d'accepter et d'apprécier à sa valeur l'explication plus complète, il ne suffit pas d'avoir, ainsi que nous l'avons fait, exposé l'une après l'autre, jusqu'à la plus probable, les différentes opinions que les philosophes se sont formées à l'endroit de la connaissance confuse. Il faut être en mesure de le faire, il faut revenir de nouveau à ces opinions dans le propos très particulier de relever et de mettre en lumière les difficultés importantes qu'elles soulèvent et ne peuvent résoudre. Ce deuxième examen des opinions s'adresse tout à fait indistinctement en vue de présenter une solution plus satisfaisante de tout ce problème de la connaissance confuse, de même qu'il serait absolument nécessaire à celui qui, étant lié, voudrait se

délivrer, d'examiner d'abord comment sont faits et noués les liens qui le retiennent.

Si cet être qui veut résoudre un problème, oportet quod sit inspicitur vinculum et nodum questionis, ita ille qui veut résoudre un problème, oportet quod sit inspicitur omnia difficultates et eorum causas. (1)

Dans l'intention de continuer à progresser d'une manière à une plus grande vraisemblance, nous devons souligner en premier les difficultés les plus graves, imitant en cela Aristote, quand il débute de la contenance, au début du livre VII de l'Éthique. "In ponendo autem dubitationes praemittit illud quod est magis dubitabile" (2).

Un essai paradoxal, cela nous conduit à reprendre comme à rebours les opinions présentées, c'est-à-dire en remontant de la troisième à la première, car les problèmes soulevés par la troisième opinion sont les plus difficiles pour nous. Il peut sembler étrange de rencontrer ainsi les plus difficiles dans l'opinion que nous avons présentée comme la plus vraisemblable, mais cela se comprend : car c'est principalement dans son fonctionnement que cette position s'accorde avec la vérité : les données de l'expérience commune ; en effet, lorsqu'on s'est enchevêtré avec Hegel à montrer dans le détail selon quels principes

1. S. Thomas, in III<sup>o</sup> sententiarum, lect. 1, no 339.  
2. Idem, in VII<sup>o</sup> ethicorum, lect. 2, no 131.

particuliers devrait s'effectuer le processus par lequel notre intelligence doit passer d'une totale ignorance à la perfection de sa connaissance, on a vu proposer certains principes qui impliquent de graves impossibilités.

D'autre part, les difficultés des deux premières opinions ont déjà été quelque peu signalées. En effet, en exposant la seconde et la troisième opinion, nous avons dû relever certaines difficultés de celles qui les précèdent. Concernant les deux premières opinions, il ne s'agit donc maintenant que de rappeler des difficultés déjà entrevues et ce les bien faire ressortir pour éviter d'y retomber en vain. Résumons les quelques problèmes que la troisième position implique.



## Difficultés 1

### LA TROISIEME OPINION

C'est à juste titre que Hegel reconnaît la nécessité pour notre connaissance de prendre son départ d'une des notions imparfaites, c'est-à-dire confuses et universelles. En cela, il ne fait qu'admettre une donnée de l'expérience commune: tous les hommes, en effet, peuvent faire sans cesse la pénible constatation de cette inévitable imperfection attachée à leur première connaissance.

Cependant, quand ensuite il veut expliquer comment notre intelligence puisse s'élever progressivement de cet état initial d'imperfection à une connaissance de plus en plus distincte, notre philosophie se heurte à des difficultés si graves qu'elles ont même conduit d'autres esprits à refuser ce point de départ sur-

134  
rement naturel de notre progrès intellectuel. Pour sa part, Hegel propose alors des règles tout à fait impraticables, assurant ainsi à notre intelligence un cheminement impossible.

#### 2. Le caractère exhaustif de la vérité.

Ainsi, tout en reconnaissant, comme nous venons de le remarquer, que notre progrès intellectuel doit trouver son fondement dans une connaissance initiale imparfaite, Hegel prétend que la connaissance d'un objet ne serait vraie que lorsqu'elle est devenue complète et parfaitement adéquate à cet objet. "Le vrai est le tout" (1), dit-il. A son avis, toute connaissance est fautive, c'est-à-dire qui resterait en deçà de cet achèvement, serait fautive du seul fait de n'être que partielle et incomplète. Mais ce qu'il se trouve ainsi à poser comme fondement du progrès de notre intelligence vers la vérité, n'est-ce pas l'erreur et la fausseté...?

Hegel s'accorderait donc finalement avec Descartes pour reconnaître comme fautive toute première connaissance. Cependant, contrairement à l'écrit de lui, avec quelque vraisemblance, en

1. La Phénoménologie de l'Esprit, t. 1, p. 19.



lire une raison de n'en pas tenir compte, Hegel enseigne, au contraire, que cette première connaissance erronée n'en constitue pas moins le fondement nécessaire de la démarche selon laquelle notre intelligence procède pour parvenir à la vérité.

#### B. Le caractère dialectique du progrès intellectuel.

Hegel devient plus paradoxal encore quand il explique ensuite comment l'intelligence va pouvoir s'induire sur cette première connaissance, dite fautive en raison de son imperfection: il s'agit tout simplement de la réfuter et de la rejeter, affirme-t-il.

Tout progrès intellectuel se fonderait, selon lui, sur la destruction d'une étape précédente et ne consisterait qu'à reconnaître la fausseté de connaissances antérieures. Ce qui permettrait à l'intelligence de progresser, ce serait la fausseté dans laquelle elle se trouve tout d'abord: il n'y aurait qu'à la renier pour connaître plus parfaitement.

Sans doute, nous pouvons reconnaître que dénoncer l'erreur, c'est un véritable progrès pour notre intelligence, car elle se trouve ensuite mieux disposée pour connaître la vérité contraire. Mais qui pourrait concéder à Hegel que ce simple rejet d'une erreur constitue toujours à lui seul l'accusation même de la vérité?

opposée? Qui voudrait reconnaître que l'erreur elle-même dispose et dispose naturellement à reconnaître la vérité? Chacun ne peut-il pas voir qu'au moment où l'intelligence s'engage dans l'erreur, elle ne s'approche pas de la vérité, mais, au contraire, s'en éloigne? Cela devient encore plus manifeste si on considère le bien du corps, auquel le santé est un peu comme la vérité à l'intelligence. Or si on admet aisément que le rejet d'une maladie ordonne la santé, on n'en est pas conduit pour autant à voir dans la maladie un fondement naturel de la santé, et dans la fin de tomber malade la démarche la plus normale vers une condition plus saine.

D'ailleurs, c'est justement cette impossibilité manifeste de fonder la connaissance de la vérité sur des notions fausses qui en a conduit d'autres, comme Descartes, à refuser le recours à toute notion imparfaite, folie la plus probable. Un doit donc s'abstenir de voir Hegel attribuer à l'erreur l'aptitude à servir d'accès à l'intelligence et soutenir que la vérité surgirait spontanément de la simple réfutation du faux.

#### C. L'autonomie absolue de la raison.

De plus, c'est toujours contredire l'expérience commune que de voir en ce processus dialectique un mode selon lequel notre

Intelligence progresserait de façon absolument autonome, sans requérir la moindre assistance extérieure. Or n'est-ce pas justement ce qu'entend Hegel, en affirmant:

Si la réflexion est complète, elle est alors emportée au principe même et développée à partir de lui... Cette réflexion serait donc intrinsèquement le développement du premier principe, et le complément de ce qui lui fait défaut... (1) 7

On trouve d'ailleurs chez lui des affirmations beaucoup plus nettes de cette autonomie absolue dont jouirait notre raison.

Le principe de l'indépendance de la raison, de son autonomie, absolue en elle-même, doit être considéré d'ores et déjà comme principe universel de la philosophie. (2)

Il est tout à fait inconcevable qu'un être passe ainsi, de par sa seule puissance, d'un état de potentialité absolue à une actualisation complète. Il s'est pourtant bien ce que Hegel voudrait; rejeter l'idée que tout concept soit abstrait de la chose extérieure sensible par l'intermédiaire du sens, il caractérise notre développement intellectuel en termes d'auto-détermination et d'auto-détermination (3) des concepts particuliers à partir du concept général.

Je pose donc dans l'auto-développement du concept, ce par quoi la science existe. (4)

1. La philosophie de l'esprit, t. 1, p. 32.
2. Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé, p. 124.
3. Cf. l'introduction à la philosophie de la logique.
4. La philosophie de l'esprit, t. 1, p. 60.

Ne se trouve-t-il pas là à décrire des procédés tout à fait impossibles? Parler d'un progrès du concept ou distinct et de la puissance à l'acte (1) pour notre intelligence veut-il avoir du sens si on ne reconnaît pas en même temps la dépendance de notre intelligence à un être d'être en acte? Et si l'on voulait absolument que la raison humaine soit autonome en sa connaissance, elle devrait-elle pas plus cohérent de nier, comme le fait Hegel, sa potentialité initiale et de lui attribuer d'être en acte dès le début?

Malheureusement, tout à l'opposé, non content de nier que notre intelligence ait un indéniable besoin d'une mesure extérieure de sa connaissance, refuse également l'existence à tout ce qui pourrait en tenir le rôle. Selon lui, il n'existe pas d'intelligence plus déterminée de nature dont la nôtre pourrait recevoir ses concepts: "Il n'y a qu'une raison, il n'en est pas une seconde, surhumaine" (2); et il ne s'agit pas non plus à notre intelligence des choses extérieures en acte d'où elle retirerait ses concepts. N'est-ce pas justement ce dernier point que nous confirmerait encore Hegel dans ce passage:

On ne peut se demander la signification de la pensée parce que sa signification, c'est elle-même.

1. Ou un progrès de "la pensée" à la "richesse": "L'esprit commence par la pensée, plus tard vient la science." (Hegel).
2. Ibid., p. 113.

même: il n'y a rien derrière (1); toutefois il faut retourner le sens ordinaire de cette expression, parce que la pensée est ce qu'il y a d'ultime, de plus profond, de plus en arrière (1).

Elle est nul en elle-même. (2)

Il faut vraiment croire beaucoup en la vertu de l'intelligence humaine pour vouloir de cette manière que les choses qu'elle connaît naissent par la puissance même de l'acte par lequel elle les connaît. On peut tout-à-fait mesurer davantage cette estime de Hegel pour la raison, si l'on se sert d'une allégorie avec le malin. En effet, Hegel ne se compare-t-il pas nous-mêmes à celui qui prétendrait que le malin, pour prendre des objets, n'a pas besoin que ceux-ci lui préexistent et s'offrent d'abord à elle pour être pris? et à celui qui affirmerait que ces objets naissent de l'acte même par lequel le malin les saisit? Ce serait là un pouvoir plutôt merveilleux que nous aurait le malin...

O. La puissance de pure puissance à acte pur.

Hegel prétend encore que l'absolu est nécessaire, c'est-à-dire que l'absolu humain, qui n'est totalement en puissance au départ, l'est, au terme, à un état d'acte complet et parfait.

1. C'est nous qui soulignons.

2. Leçons sur l'histoire de la philosophie, p. 111.

Le vrai est le tout. Mais le tout est seulement l'essence accomplissant et s'élevant par son développement. De l'absolu, il faut dire qu'il est essentiellement Révélé (1), c'est-à-dire qu'il est à la fin seulement ce qu'il est en vérité. (2)

On a souligné que tout progrès est déjà inconcevable sans l'existence d'un être en acte. La difficulté ne peut que se trouver accrue si on accorde maintenant à notre intelligence d'accéder à une perfection absolue: même avec l'assistance d'une intelligence déjà parfaitement en acte, ce passage de puissance pure à acte pur demeurerait tout à fait impossible. Peut-on s'imaginer la manière d'arriver à cela...?

C'est ce que les préfaceurs de Hegel, et notamment Schelling, veulent nous faire bien voir. Mais Hegel, bien loin de se rendre à leurs raisons, leur reproche cette réticence.

La seule transition à une proposition contenant un devenir-acte, qui doit être nécessairement, ou est une contradiction. Or c'est justement cette contradiction qui inspire un horrible scepticisme, et en usant de celle-ci pour autre chose que pour dire qu'elle n'est rien d'absolu, et qu'elle n'a certainement pas de place dans l'absolu, on devait renoncer à la connaissance absolue. (3)

Mais n'est-il pas tout à fait juste, effectivement, qu'on mette que notre intelligence naïvement à sa perfection au terme d'un mouvement, cela implique que l'on doive lui refuser comme

1. C'est nous qui soulignons.

2. Le Phénoménologie de l'Esprit, t. 1, p. 19.

3. Ibid.

terme un savoir absolument parfait? Sur ce point, semble-t-il, il faut donner raison à ceux qui se rendent compte que l'intelligence ne saurait jamais d'un Savoir Absolu qu'à la condition de le posséder dès le début. In effect, malgré ce que voudrait nous en faire croire Hegel, le fait de devoir passer de la puissance à l'acte est un signe de profonde imperfection pour notre intelligence et est en même temps un signe qu'une grande perfection ne lui est pas accessible. Car c'est en raison même de son imperfection que notre intelligence se voit astreinte à un mouvement; on ne peut donc trouver en cela l'indication d'une future perfection absolue. Bien au contraire, la perfection éventuelle à laquelle une intelligence pourrait ainsi atteindre ne peut être que l'absence.

En outre, contrairement à ce que croit Hegel, cette possible perfection est loin de constituer le terme final d'un progrès absolument nécessaire. In effect, si on doit admettre que le progrès est nécessaire à l'intelligence pour parvenir à la perfection, il lui est nécessaire, il ne s'ensuit nullement que l'on devrait reconnaître l'impossibilité d'une autre intelligence, d'un échec dans son effort pour connaître la vérité. C'est encore un fait patent que, sur la plupart, les hommes ne s'arrêtent pas très loin sur la voie de la perfection intellectuelle. Mais, malgré son attitude sceptique de Schelling sur cette question, Hegel ne s'agit-il pas lui-même de s'y relier subtilement lorsqu'il veut caractériser une intelligence?

ou progrès de l'intelligence tel qu'il se conçoit?

Le commencement n'est pas un être pur et simple, mais un être d'où quelque chose doit sortir: l'être est donc d'abord contenu dans le commencement (1). (2)

N'est-ce pas là admettre que tout est déjà d'une certaine façon en acte dès le début, ce qui expliquerait que notre intelligence puisse parvenir à sa perfection sans avoir besoin d'assistance extérieure?

C. Le mouvement de la raison est aussi dans les choses.

Enfin, comme une conséquence ultime de tous ces principes, Hegel, de même qu'il identifie complètement l'être en tant qu'il est et en tant qu'il est connu, étend aussi le mouvement de l'intelligence aux choses mêmes. Pour lui, toutes les modalités du processus selon lequel notre raison procède pour connaître les choses se retrouvent dans l'essence même de l'être. Le mouvement qu'effectue notre raison pour connaître la chose, ce serait finalement et identiquement le mouvement de la chose même.

La méthode appliquée... ne diffère en rien de son objet... La marche de cette méthode est...

1. C'est nous qui soulignons.

2. Science de la Logique, I, 1, p. 13.

son système ... ce sont les marches et les piliers  
de la chose même. (1)

Le concept est tout et ... son mouvement est l'ac-  
tivité universelle absolue... mais doit-on voir  
dans la méthode le rôle central sans restriction  
aucune, aussi bien existentielle qu'intellectuelle... (2)

Rien ne saurait être bien connu et compris selon  
sa vérité, sans sa subordination totale à la mé-  
thode qui est en même temps celle de chaque chose. (3)

Est-il besoin d'insister pour manifester combien cette  
conception est contraire à toute évidence? Ne suffit-il pas,  
pour en mesurer l'absurdité, se saisir que cette conception sous-  
tend à l'objet de la philosophie, c'est-à-dire la vérité univer-  
selle, toute sa nécessité? Il ne peut s'agir de la vérité  
spéculative ou nécessaire sans que la méthode le soit. Pourtant,  
Heidegger, comme s'il ne voyait pas que le mouvement et la nécessité  
ne peuvent aller de pair, affirme comme une chose toute naturelle  
que la vérité est en devenir...

La vérité elle-même est l'aboutissement d'un long  
processus. (4)

1. Heidegger, *Science de la Langue*, t. 1, p. 40.
2. *Ibid.*, t. 1, p. 55.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, p. 77.

## Difficultés II

### LA DEUXIÈME DIFFICULTÉ

#### a. Négation de la potentialité de notre intelligence.

Dans la seconde opinion que nous avons décrite, on est loin  
de s'accorder avec Heidegger pour reconnaître l'indétermination in-  
telle de l'intelligence humaine. Tout au contraire, on estime  
humblement sa perfection originelle, ce qu'on manifeste tout d'abord  
par le rôle de tout objet ou instrument rationnel qui ne per-  
mettrait pas une connaissance tout à fait parfaite, tantôt même  
par la notion pure et simple de tels objets ou instruments.

C'est là la première et la plus grave difficulté, en cette  
opinion. N'est-il pas en effet à la portée de tous d'acquiescer



## Difficultés II

LA DUALITÉ DE L'INTEL

4. Aénation de la potentialité de notre intelligence.

Dans la seconde opinion que nous avons d'écrite, on est tenu de s'accorder avec Hegel pour reconnaître l'indétermination finale de l'intelligence humaine. Tout au contraire, on estime hautement sa perfection originelle, ce qu'on manifeste bientôt par le succès de tout objet ou instrument fallacieux qui se prétendrait pas une connaissance totale à l'égard de l'entité, tant qu'elle se réduirait à une connaissance pure et simple de tels objets ou arguments.

C'est là la dernière et la plus grave difficulté, en cette opinion. N'est-il pas en effet à la portée de tous d'observer

l'imperfection primitive de notre intelligence et la très profonde infirmité de ses premières notions? Descartes seules sur ce point plus lucide, lui qui voit en notre première connaissance tant d'imperfection qu'il déclare le progrès de notre intelligence impossible sans un rejet préalable de celle-ci, trop confuse et imparfaite, à son avis, pour offrir à ce progrès un fondement valable. Ainsi que l'affirme encore Hegel, cela relève de "l'ingratitude du vide dans la connaissance" (1), que de s'imaginer qu'on puisse trouver la perfection du savoir humain déjà accomplie, dans des premières notions aussi confuses et éphémères. Hegel n'est rien: "Si je dis: tous les animaux, ces mots ne peuvent pas passer pour l'équivalent d'une zoologie" (2).

Il faut une connaissance radicale des conditions naturelles de notre connaissance, pour attribuer dès sa naissance tout de perfection à notre intelligence. C'est manifester une certaine propension à l'engellisme, car seule une intelligence séparée pourrait ainsi saisir immédiatement toutes les implications d'un principe universel et les saisir assez bien pour n'avoir nul besoin de progresser dans leur connaissance.

Si nous étions en possession d'une connaissance primitive, [l'intellectus humanus] insisterait quasi nous avons des conclusions conséquentes, in eis

1. La philosophie de l'esprit, t. 1, p. 16.  
2. Ibid., t. 10.



discours locum non habere. Et hoc est in  
regulis: quia scilicet in illis non primo natu-  
rally cognoscunt, inspicunt omnia quaecumque  
in eis cognosci possunt. (1)

D'autre part, ne faisons-nous pas tous l'expérience de l'embê-  
tement constant des connaissances humaines? Notre époque ne  
nous ne le rend-elle pas particulièrement facile, elle qui trouble  
en une merveilleuse efficacité presque toute distinction ajoutée  
à notre connaissance des choses naturelles?

#### 6. Glorification du terme de notre vie spéculative.

Il faut comprendre d'ailleurs que ce refus d'admettre l'im-  
perfection native de l'intelligence humaine ne tient pas surtout  
à l'ignorance des faits d'expérience: c'est une que nous venons de  
reprocher; elle s'inscrit plutôt comme une conséquence logique de  
cette haute perfection à laquelle un esprit spontané veut notre  
intelligence accessible, au terme de son effort spéculatif.

In effect, on ne peut qu'être conduit à regarder l'intelli-  
gence humaine comme parfaite dès le début, si on veut pour elle,  
au terme, une connaissance absolument parfaite, un savoir absolu.

1. S. Thomas, Summa Theologiae, Ia, q. 56, a. 3, c.

C'est, - et en cela, nous l'avons dit, Schelling se montre plus  
cohérent que Hegel, - un savoir absolu est tout à fait inconce-  
vable comme terme d'un progrès, si long et efficace que soit ce  
progrès. Si le savoir est absolu à la fin, il doit déjà l'être  
au début.

Ce qu'il faut alors demander à Schelling, c'est si, de fait,  
un savoir aussi parfait est vraiment accessible à l'intelligence  
humaine. Et il semble bien que non, comme on peut toujours le  
vérifier dans l'histoire de l'intelligence humaine. En effet,  
l'histoire a-t-elle connu un homme qui soit arrivé à un point  
tel qu'à sa science n'ait plus manqué la moindre connaissance?  
Et peut-on sérieusement prétendre, quel qu'en soit le trans-  
mission de nos connaissances rapportées aux conditions futures,  
qu'un homme accède un jour à ce degré de supériorité?

Admettre spontanément la possibilité, pour l'intelligence  
humaine, d'un savoir absolu et de la s'attribuer le privilège  
de jouir d'une connaissance intuitive et parfaite de la vérité,  
c'est, en somme, prendre ses désirs pour des réalités. L'est  
aussi ouvrir la voie à beaucoup de difficultés qui ne peuvent  
pas ne pas s'en suivre. C'est, par exemple, encourager l'arbitrai-  
risme de n'importe quel charlatan de la science: et quel qu'un  
se prétend un élu visité par l'intuition intellectuelle, que  
peut-on répondre? Car une assurance que s'autorit de telles qu'une

notre" (1), ainsi que nous l'avons déjà vu chez Hegel.

148

Quand ce savoir substantiel sans concept prétend avoir émergé la particularité du soi dans l'essence ... il se dissimule à soi-même que ... avec ce sépia de la mesure et de la détermination, tantôt il laisse en soi-même le champ libre à la contingence du contenu, tantôt le champ libre au propre caprice. (2)

Du fait que le savoir immédiat soit censé être le critère de la vérité il suit en second lieu que toute supposition et l'indistinct est tenue pour vaine. (3)

A cela, le seul recours de Schelling est d'assurer que, malgré les incertitudes, toutes les positions et toutes les doctrines ne peuvent pas vraiment se contredire. Mais cette réponse, bien loin de nous éclairer, exige de nous une foi qui devient de plus en plus difficile à accorder, tant de plus en plus contraindre à toute évidence.

Schelling, en effet, comme Hegel, conçoit l'être et le connaître, l'objet et sa connaissance. Comme Hegel encore, il identifie ensuite le acte de l'existence réelle de l'objet et celui que l'objet revêt dans l'intelligence comme connu. Uniquement ainsi toute mesure extérieure de notre connaissance, notamment, semble tout-être avoir lieu pour nous toute connaissance puisse entre les options et même pour nous que l'intelligence puisse véritablement se trouver. Mais n'est-ce pas encore s'attacher à des

1. Le phénomène de l'essence, t. I, p. 12.

2. Ibid., p. 12.

3. Hegel, Encyclopédie des sciences philosophiques, no 72, t. I, p. 135.

149

évidences accessibles à tous, selon lesquelles l'erreur et la contradiction sont choses habituelles en l'intelligence humaine?

### Difficultés III

#### LA PREMIÈRE OPINION

Revenant maintenant à la toute première opinion que nous avions exposée, nous divisons en deux parties l'examen de ses difficultés. L'une portera sur les difficultés propres aux principes sur lesquels s'appuie cette opinion tandis que l'autre sera consacrée à des difficultés tirées de la façon dont Descartes lui-même procède quand il donne des explications, jusqu'à ce qu'il ne reste pas alors les principes qu'il a fondés, ce qui aide à voir que de tels principes ne peuvent être soutenus que d'une manière toute arbitraire et théorique.

#### A. Certaines difficultés des principes.

Comme il reconnaît l'imperfection radicale ce n'est pas la première notion, on croirait aisément que Descartes s'oppose le plus profondément à ceux qui veulent y trouver le savoir en son absolute perfection. Mais, à y bien regarder, le sort que Descartes réserve à ces premières notions le rapproche considérablement de l'opinion de Schelling et l'impose, au fond, dans la même difficulté principale.

En effet, Descartes voit uniquement du défaut en nos premières notions intuitives et il en attribue toute la responsabilité à l'usage que nous aurions naturellement commencé à faire, au début, d'un mode incorrect. Aussi refuse-t-il catégoriquement que notre intelligence s'empare dans son propre sens sur les premières notions qu'elle forme naturellement. Au contraire, prétend-il, elle doit s'en purger totalement et tout se ramener à neuf selon un mode plus correct.

Mais en concevant ainsi le progrès de notre intelligence, Descartes ne devait affirmer, comme Schelling le fait, que le savoir humain ne peut accéder à sa perfection que s'il se fonde sur des premières connaissances qu'il faut éliminer. Et c'est effectivement ce qu'il fait, croyant d'autre part qu'il

suffit, pour assurer la perfection des toutes premières notions, de recommander un mode approprié, lequel ne lui serait d'ailleurs comporter aucune difficulté spéciale.

Pour découvrir les vérités, même les plus difficiles, j'estime qu'il suffit, pourvu qu'on soit bien dirigé, de ce qu'on nomme ordinairement le sens commun. (1)

Par ce biais, en somme, Descartes en vient lui-même à nier le potentiel originelle de notre intelligence et à ramener toute notre vie intellectuelle à la contemplation de ses richesses limitées. Bien plus, - et c'est le plus paradoxal - Descartes se verra finalement conduit à marquer clairement sa préférence pour la connaissance confuse et à en faire l'épave à plusieurs occasions, quoique sans l'appeler confuse cependant: pour en faire l'épave, en effet, il voudra montrer qu'elle est au contraire très distincte.

Le cas en est particulièrement frappant lorsque, devant la difficulté de se représenter distinctement certains objets très communs, tels la route, la pensée, l'existence et le mouvement, l'écritain veut nous faire retentir comme leur représentation la plus parfaite et la plus distincte celle que nous nous faisons d'eux intuitivement. Et si, dans cette première notion, nous nous faisons très distinctement l'existence de ces objets, nous n'en

1. Descartes, La recherche de la vérité, la 11<sup>e</sup> leçon, p. 104.

voyons encore la nature que fort confusément. Mais Descartes, qui mesure la distinction d'une notion avant tout à son caractère manifeste, ne peut concevoir qu'une conception ainsi manifeste pourrait manquer de distinction. Aussi ne peut-il non plus méconnaître qu'une définition rigoureuse du doute et du mouvement recroisât plus distincte une première connaissance que laquelle nous saisissons déjà très manifestement l'existence de ces choses. Pour lui, la définition, parce que moins manifeste, doit nécessairement être livrée à un état plus confus de notre connaissance.

Il n'y a aucune peine à se donner, pour connaître ces notions simples, car elles sont suffisamment connues par elles-mêmes... Ce n'est pas sans raison que nous faisons ici cette remarque, car les doctes sont d'habitude assez ingénieux pour trouver le moyen de ne rien voir même en ce qui est évident par soi-même et connu des ignorants. Cela leur arrive chaque fois qu'ils essaient d'expliquer des choses connues par elles-mêmes par quelques choses de plus évidentes: car, ou bien ils appliquent notre croire, ou bien ils n'expliquent rien du tout. (1)

Cette remarque s'applique d'abord à notre connaissance du mouvement:

Cui donc en effet ne comprenons pas le changement, quel qu'il soit, qui s'accomplit en nous lorsque nous changeons de lieu, et qui donc concevrait la même chose, si on lui dit: "le lieu est le surface du corps ambulant?" Puisque cette surface peut changer, tandis que je demeure immobile et ne change pas de lieu, et qu'au contraire, elle peut être mue avec moi de telle sorte que, rien que ce soit

1. Descartes, Règles pour la direction de l'esprit, XII, p. 86.

encore la même qui m'entoure, je ne sais cependant plus de la même lieu. En vérité, ne parlais-je pas profiter des paroles molliques, avoir une puissance occulte et qui dépassent les bornes de l'intelligence humaine, en disant que "le mouvement" qui est une chose bien connue de tout le monde, est l'acte d'un être en puissance, en tant qu'il est en puissance" (1) ? Est-ce que comprend ces mots ? Qui donc ignore ce qu'est le mouvement et qui n'avoue pas que gens ont cherché un noeud sur une baguette de jonc ? On doit donc dire qu'il ne faut jamais expliciter les choses fait des définitions de ce genre, de crainte qu'à la place des choses simplifiées, nous en comprenions de compliquées (1). (2)

Il faut encore appliquer les mêmes remarques, insiste Descartes, à tous les autres objets dont l'existence nous est si manifeste : point n'est besoin de pousser plus loin leur connaissance. Tels sont le doute, la pensée, l'existence...

(Eudoxe) Il faut savoir ce que c'est que le doute, la pensée, l'existence... Mais n'allez pas vous inquiéter que pour le savoir il est nécessaire de violenter et de torturer notre esprit comme si il fallait trouver le genre prochain et la différence spécifique afin de composer une vraie définition. Cela est le fait de celui qui veut faire le recteur, ou disputer dans les écoles. Mais quiconque désire examiner les choses par soi-même et les juger selon qu'il les connaît, ne peut pas être d'un esprit si faible qu'il n'ait assez de lumière pour connaître suffisamment toutes les fois qu'il y fera attention, ce que c'est que le doute, la pensée, l'existence, et pour en apprendre nécessairement toutes les distinctions. (3)

Mon content de rejeter comme superflu l'effort de d'analyser des objets aussi manifestes, Descartes insiste sur la suffisance

1. C'est nous qui soulignons.
2. Descartes, Règles pour la direction de l'esprit, XII, pp. 66-67.
3. Idem, La recherche de la vérité, p. 506.

de notre lumière naturelle pour leur connaissance parfaite et immédiate. Un voit donc clairement la haute sagesse où il tient : notre intelligence, loin de lui attribuer à sa naissance le plus complète indétermination.

Ainsi, parlant encore de choses telles que le doute, la pensée et l'existence :

(Eudoxe) Il est impossible d'apprendre ces choses autrement que par soi-même (1) et d'en être persuadé autrement que par sa propre expérience et par cette conscience qui est ce témoignage intérieur que chacun trouve en lui (1) lorsqu'il se livre à un examen réfléchi. Si bien que, tout de même qu'il est inutile de définir le blanc pour faire comprendre ce que c'est à un aveugle et qu'il nous suffit d'ouvrir les yeux et de voir du blanc pour savoir ce que c'est, pour savoir ce que c'est que le doute et la pensée, il suffit de douter et de penser. Loin nous attend tout ce que nous pouvons savoir à cet égard et même nous en dit plus que les définitions les plus exactes (1). (2)

(Eudoxe) Pour savoir ce que c'est que le doute et ce que c'est que la pensée, il ne faut qu'il doute et qu'il pense soi-même. Il en est de même pour l'existence : il faut seulement savoir ce qu'on entend par ce mot. Ensuite, en effet, on connaît la chose même qu'on veut la connaître, et il n'est besoin ici d'aucune définition qui obscurcirait la chose plutôt qu'elle ne l'éclaircirait. (3)

La lecture de ces derniers textes nous montre, avec une évidence lumineuse comment Descartes, après avoir rejeté toute connais-

1. C'est nous qui soulignons.
2. La recherche de la vérité, p. 506.
3. Idem, p. 506.





Aussi nous faut-il lui poser la même question qu'à Schelling: notre expérience quotidienne ne nous ramène-t-elle pas assez clairement au contraire la faiblesse naturelle de notre intelligence et son ignorance relative?

#### D. Incorrigences de Descartes avec ses principes.

L'insuffisance des principes cartésiens apparaît encore davantage en ceci que même leur théoricien ne les respecte pas. Lorsque, cultuant la considération théorique du mode de notre intelligence, il aurait à les appliquer, dans l'investigation de questions particulières. Comme forcé par l'évidence, il propose alors des règles tout à fait opposées à celles que nous lui avons vu exposer précédemment.

##### a) Notre intelligence doit progresser du confus au distinct.

Ainsi, à l'occasion de problèmes particuliers, «cartésiens», dans ses considérations, une façon de procéder impliquant une progression d'une connaissance confuse à une connaissance plus distincte. Bien plus, il justifie ouvertement cet ordre, montrant qu'une connaissance distincte ne peut être considérée qu'à la suite d'un stade où la réflexion est

encore confuse. Il nous explique, à titre d'exemple, que notre connaissance d'un morceau de cire peut être plus ou moins confuse ou distincte, selon qu'on est plus ou moins entraîné dans la distinction de ses parties.

L'action par laquelle on l'imagine [la cire] ... est ... une inspection de l'essence, laquelle peut être imparfaite et confuse, comme elle l'est lorsqu'on revient, ou bien claire et distincte, comme elle l'est à présent, selon que son attention se porte plus ou moins aux choses qui sont en elle, et dont elle comprend. (1)

Et il veut que nous voyions bien que même si c'est en une connaissance plus distincte qu'on atteint au plus de perfection, une connaissance confuse demeure tout de même une connaissance véritable.

Nous pensons connaître d'autant mieux une chose, qu'il y a plus de particularités en elle que nous comprenons; ainsi nous avons plus de connaissance de ceux avec qui nous conversons tous les jours, que de ceux dont nous ne connaissons que le nom ou le visage; et toutefois nous ne jugeons pas que ceux-ci nous soient tout à fait inconnus. (2)

Descartes s'élève même quelquefois de ses principes jusqu'à admettre qu'une connaissance confuse puisse être certaine.

Parfois aussi nous errerons tout ... avec certitude, mais nous ne distinguons pas chaque chose à part, si bien que nous ne connaissons tout que confusément. (3)

1. Pédagogie mathématique, II, p. 261.
2. Réponses aux questions obliques, p. 367.
3. Règles pour la direction de l'esprit, VII, p. 59.

Et le plus frappant est qu'on retrouve la même chose réaffirmée au moment même où Descartes s'efforce de toucher la toute première vérité que nous puissions connaître d'emblée d'une manière claire et distincte, c'est-à-dire quand il énonce comme premier principe de sa philosophie: "Je pense, donc je suis" (1).

Je ne crois pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis. (2)

Souvent encore, - et c'est une autre façon de traduire ce contenu du distinct - Descartes croit bon de donner une idée d'un être, pour mieux fonder les distinctions qu'il entend établir ensuite, ou simplement pour ne pas répéter inutilement au moment de se clarifier.

Il faut donc se vider d'une certaine manière de la nature des sens en général, afin de pouvoir d'autant plus aisément expliquer en particulier celui de la vue. (3)

Dans le reste de ce traité, ... nous montrerons en particulier ce que nous avons compris de l'ici en général. (4)

1) Notre intelligence a besoin de simplicité et d'exactitude.

Le plus, nous avons certainement l'idée, donc nous ne pouvons

1. Discours de la méthode, II, p. 167.
2. Méditations métaphysiques, II, p. 75.
3. Discours de la méthode, I, p. 21.
4. Sur la direction de l'esprit, VII, p. 61.

connaissance, tout ce qui n'est pas déduction à partir de premiers principes parfaitement connus et parfaitement certains. Descartes revient de plusieurs façons à l'expérience sensible.

Il voit d'abord en l'expérience une façon plus rapide de connaître, y trouvant le guide qui doit indiquer à notre entendement à quelles conclusions particulières il doit parvenir en sa direction.

Puis, lorsque j'ai voulu descendre à celles qui traitent plus particulièrement, il s'en est trouvé d'autres à moi de diverses, car je n'ai pas cru qu'il fût possible à l'esprit humain de distinguer les formes ou espèces de corps qui sont sur la terre d'une infinité d'autres qui courraient y être, si ce n'est à l'aide de l'idée de la matière, ni, par conséquent, de les rapporter à notre usage, si ce n'est qu'on vienne au-devant des causes par les effets, et qu'on se serve de plusieurs expériences particulières. (1)

Il reconnaît aussi que l'expérience sensible est de plus en plus nécessaire à mesure que l'intelligence progresse en sa connaissance.

Même je remarque, touchant les expériences, qu'elles sont d'autant plus nécessaires qu'on est plus avancé en connaissance. (2)

Même, quand il affirme ainsi qu'il est nécessaire de recourir dans l'expérience notre connaissance des choses naturelles, on pourrait trouver quelquefois qu'il parle à la façon d'un précurseur de la science expérimentale.

1. Discours de la méthode, VI, p. 170.
2. Ibid., p. 169.

Il faut aussi que j'évoque que la puissance de la nature est si ample et si vaste, et que ces principes sont si simples et si généraux, que je ne remarque quasi plus aucun effet particulier que d'abord je ne reconnaisse qu'il peut en être d'autre en plusieurs diverses façons, et que le plus grande difficulté est d'ordonner de trouver en laquelle de ces façons il en dépend. Car à cela je ne sais point d'autre expédient que de chercher de rechercher quelques expériences qui soient telles que leur évidence ne soit pas le même et c'est en l'une de ces façons qu'on doit l'expliquer que si c'est en l'autre (1). (2)

Mais là où Descartes semble pratiquement renier tous ses principes, c'est que les arguments qu'on le voit le plus souvent utiliser sont des signes ou des similitudes avec les choses sensibles. Ce sont sans doute des arguments très méprisables et par là très utiles à notre intelligence, mais ce sont tout de même des arguments qui restent très loin d'être démonstratifs. Parfois même, l'exemple fait par Descartes de signes, similitudes et exemples confine au sophisme. N'en avons-nous pas du moins un bon exemple dans ce signe nous "montrant" que tous sont également pourvus de bon sens ?

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 envie d'en désirer plus qu'ils en ont. En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent... (3)

1. C'est nous qui soulignons.
2. Discours de la méthode, VI, p. 170.

Sur cette question de l'appui sur l'expérience, on peut encore lire chez Descartes certaines remarques assez paradoxales. C'est ainsi que, dans ses Méditations métaphysiques, se proposent de parler de Dieu, il exhorte d'abord à se "détacher du commerce des sens", si on veut mieux comprendre ses considérations. Pour y aider le lecteur, il s'efforce lui-même d'éviter ces similitudes sensibles dans lesquelles il aborde généralement. Mais faut-il s'efforcer de voir que, parvenu au terme de son exposé, il évoque ingénument que le "roc" qu'il disait nécessaire pour rendre la compréhension plus facile serait finalement responsable de l'obscurité qu'on peut trouver dans ses explications.

Afin que l'esprit du lecteur se soit plus aisément abstrait des sens, je n'ai point voulu se servir en ce lieu-là d'aucunes comparaisons tirées des choses corporelles, si bien que (1) peut-être il y est demeuré plusieurs obscurités. (2)

c) Descartes s'applique sur des conjectures.

Enfin, on pourrait dire se demander s'il arrive quelquefois à Descartes de recourir effectivement à cette méthode d'investigation qu'il recommande si exclusivement dans les Idées pour la détermination de l'âme. En effet, il faut que de bon et des raisons s'offrent, les cartes se contentent ordinairement d'affirmer qu'il en

1. C'est nous qui soulignons.
2. Méditations métaphysiques, cinquième, p. 24.

est ainsi (1). "La lumière naturelle nous enseigne que..." (2).

Enfin, malgré de véritables mises en garde, lescriptes  
semble se satisfaire facilement d'hypothèses et de conjectures.

Nous sommes avertis, en outre, qu'il ne faut  
rien admettre sans conjecture au jugement  
que nous portons sur la vérité des choses. (3)  
Ne recevons jamais aucune chose pour vraie que  
je ne la connaisse évidemment être telle. (4).

Et ce n'est pas seulement dans ces questions de petite importance  
que nous aurons reçu nos conjectures. C'est même dans les  
circonstances les plus graves. Toutefois, en effet, quand par  
exemple nous sommes surpris pour la même chose et pour la même  
chose, il est évident que nous ne la voyons pas bien. (5).

"Je cite que (1) j'en suis sûr des autres suivants (6).

En fait, se demander encore pourquoi il faut se  
tenir à la démonstration dans la recherche de la vérité. Et  
ensuite, on peut douter que cela soit tout ce qu'il y a de  
difficile. En effet, tout ce qu'il faut faire est à un  
moment donné, nous sommes surpris pour la même chose, car la même  
chose est évidente. Mais cela n'est pas, nous le savons, la  
même chose que nous ne pouvons pas trouver. C'est la même chose que  
nous ne pouvons pas trouver. C'est la même chose que nous ne  
pouvons pas trouver. C'est la même chose que nous ne pouvons pas  
trouver. C'est la même chose que nous ne pouvons pas trouver.

1. C'est la même chose.
2. Prolongement de la même chose. IV, p. 17.
3. Prolongement de la même chose. IV, p. 17.
4. Discours de la même chose. IV, p. 17.
5. C'est nous qui ne pouvons pas.
6. Ibid.

faisons (en général), nous répondons-là... nous ne pouvons pas  
occasion de l'émouvoir que (1) toutes les choses... s'entendent  
vont en même temps (2).

Descartes sait-il bien la portée de toutes ses affirmations?  
Il nous est difficile, en tout cas, de trouver quelque chose  
rapport entre ses principes et sa théorie de la vérité.

1. C'est nous qui ne pouvons pas.
2. Discours de la même chose. IV, p. 17.



populmi cette fois sur une perfection plus juste de la condition naturelle véritable de notre intelligence.

Cette profonde "connaissance" de la nature de nous-mêmes, de l'homme, dans la doctrine de ces philosophes, est le résultat de difficultés qui sont traitées correctement de nous-mêmes intellectuellement, sa vraie fonction à la connaissance, en nous-mêmes, il va mieux, l'homme, tout tendant à nous-mêmes, en nous-mêmes.

Cette profonde "connaissance" de la nature de nous-mêmes, de l'homme, dans la doctrine de ces philosophes, est le résultat de difficultés qui sont traitées correctement de nous-mêmes intellectuellement, sa vraie fonction à la connaissance, en nous-mêmes, il va mieux, l'homme, tout tendant à nous-mêmes, en nous-mêmes.

PROBLEME 1941

RECOLUTION

Probleme.

On se la poursuite de la perfection de notre intelligence.  
Quelle fonction faut-il donc attribuer à la forme confuse que  
revêt naturellement notre toute première connaissance? L'examen  
de diverses opinions des philosophes a mis en lumière certains  
éléments de réponse à cette question, mais sans la résoudre définitivement: trop de difficultés n'ont pu être résolues  
riche d'une investigation plus approfondie.

Il faut maintenant proposer une solution plus entière;  
or nous en proposons d'abord cette solution, dans le titre de notre  
livre, en indiquant nos deux articulations essentielles: La  
connaissance confuse, l'instinct et le jugement parmi les  
échecs de notre intelligence scientifique.

Il faut remarquer, cependant, que nous n'allons pas proposer une explication tout à fait nouvelle; bien qu'elle soit  
la philosophie moderne, la doctrine que nous présentons ici est  
fort bien connue d'aristote et de ses disciples, commentateurs.

Du reste, nous nous excuserons jurement sur leur enseignement: leur assistance nous sera précieuse, vu la grande difficulté du problème. Il est toujours difficile, en effet, de bien comprendre le mode revu à la perfection de notre intelligence: car ce mode est assez complexe, incluant de multiples mouvements pratiquement fort opérés et même contraires: en outre, il faut d'abord, pour le comprendre, une connaissance - renforcée de la nature de notre intelligence elle-même.

#### Notion pré-requis

NOTRE INTELLIGENCE TRAVAILLE EN BIL. ACHÈVE

DANS UNE CONNAISSANCE DISTINCTE

Afin d'identifier correctement le principe et le fondement : examinant de notre perfection intellectuelle, il faut d'abord reconnaître clairement quel caractère essentiel constitue notre intelligence en sa perfection. Comment, en effet, juger d'un principe, sans une exacte notion de son terme et d'un moyen sans une conception déterminée de sa fin? Nous devons d'ailleurs reconnaître, dans les efforts exposés, ce qu'il résulte de l'ensemble ici: la perfection ultime de notre intelligence consiste en une connaissance distincte.

Actus rationis perfectus ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte

et déterminable (1) les connaissances. (2)

Non pas que la distincti<sup>n</sup> constitue<sup>n</sup> uniquement, ou même  
principalement, le bien de notre intelligence. Ce bien, assurément,  
c'est d'abord la vérité, une vérité connue avec certitude grâce  
à une évidence totale. C'est la vérité, c'est-à-dire cette qua-  
lité que possède l'intelligence quand elle se conforme à l'objet  
qu'elle connaît (3). Car c'est bien là toute l'intention de  
l'intelligence qui connaît: s'assimiler à son objet et en devenir  
une similitude la plus parfaite possible (4). Mais si la vérité  
simplifie l'assimilation de l'intelligence à la chose connue (5),  
la perfection de la vérité requiert l'indication de l'intelli-  
gence à toute la chose et à toutes les parties qui font sa propre  
perfection.

Une connaissance parfaite, en effet, en ne d'illusions.

Une chose parfaite, en est une qui comporte la totalité de son  
bien, c'est-à-dire à laquelle il ne manque rien de sa perfection.

Chaque être, en effet, est parfait, toute essence  
est parfaite, quand, envisagé dans la forme

1. C'est nous qui soulignons.
2. St. Thomas, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 65, a. 3, c.
3. "Veritas est mensura rei et intellectus." (*Ibid.*, c. 10, a. 1, c.)
4. "Cognitio fit per assimilationem cognoscibilis ad rem cognitam." (St. Thomas, *In V Petri*, lect. 19, no 1146)
5. "Cum verum sit in intellectu secundum quod est, tunc est intellectus." (*Ibid.*, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 10, a. 1, c.)

de son excellence propre, il ne lui manque aucune  
des parties qui constituent naturellement sa  
grandeur. (1)

Ainsi, un vivant est parfait à l'égard même, l'essence même ne lui  
manque plus et que chaque partie de son être a atteint le divi-  
nement prévu pour elle par la nature. Et nul n'empêcherait  
parfait un vivant privé d'une faculté, d'un membre, ou de quelque  
autre partie, fût-ce la plus petite et la moins nécessaire. Car  
si une chose ne peut exister sans perfection, tant que lui  
même, encore le moindre de ses parties, de toute évidence, la  
connaissance qui se veut une similitude parfaite de cette chose  
ne peut non plus omettre la distinction d'aucune de ses parties.  
Ainsi, une connaissance : ajoute toujours une connaissance distincte,  
ne laissant de l'objet aucun élément encore à connaître. "Ter-  
minus cognitionis, occidit modum sit rei terminus" (2).

On peut aisément trouver une confirmation assez manifeste  
de cette affirmation: si, suivant l'intelligence pour considérer  
une forme de connaissance plus proportionnée à nos forces, on  
examine le cas de la vue. Car personne ne prétendrait voir le mieux  
quand, voyant de loin, ou dans l'obscurité, il n'aperçoit les  
choses que d'une façon grossière, sans les distinguer les unes  
des autres, ni distinguer leurs parties. Il en est de même pour  
tous nos sens et à plus forte raison pour notre intelligence dont

1. Aristote, *Physique*, V, c. 10, 227<sup>b</sup> 22-24.
2. St. Thomas, *In V Petri*, lect. 19, no 1146.

on ne saurait affirmer qu'elle a parfaitement exprimé une notion universelle quand, ne la saisissant pas dans une distinction suffisante de ses parties, c'est-à-dire de ses applications, elle ne reconnaît pas facilement ces dernières lorsque la réalité les présente à son observation.

C'est donc bien sans aucun doute dans la connaissance la plus distincte que notre intelligence doit saisir l'attribut (1). Maintenant que nous avons bien fixé cette exigence de notre perfection intellectuelle, il sera plus aisé de discerner quel principe peut conduire à une telle perfection, quel fondement peut l'assurer. En premier lieu, enfin, quelle place il faut assigner, en regard de cette perfection, et de son principe, et de son fondement, à un état confus de notre connaissance.

1. S. Thomas, In IV Sentent., lect. 7, no 615.

## Section I

### LA CONNAISSANCE CONFUSE: PRINCIPES DE LA PERCEPTION DE NOTRE INTELLIGENCE SPECULATIVE

A. La connaissance confuse, principe de toute notre connaissance.

a) La connaissance confuse, principe de toute notre connaissance intellectuelle.

1. La connaissance confuse, un aspect du mode commun de notre intelligence.

La nature et la fonction de cette condition confuse inhérente à notre première représentation d'un objet nous intéresse spécialement dans leur relation à la connaissance scientifique distincte.



ultra perfection de notre intelligence spéculative. Mais le problème que pose la connaissance confuse débordant largement ce cadre particulier de notre intérêt. En effet, son rôle touche le mode le plus commun de procéder en notre intelligence intervenant dans ce mode même que la nature de notre intelligence lui impose dans son déroulé et lui, en conséquence, gouverne toute notre vie intellectuelle: ce mode commun naturel ne régit pas seulement le développement de la science et de la philosophie; il préside encore à l'élaboration de toute connaissance humaine à elle-ci. Plus loin, on le retrouve jusque dans la relation entre, où l'art n'y conforme, dans la production de ses œuvres. En outre confuses de notre première connaissance intuitive, et même, toutes les démarches de notre intelligence, elle s'élance dans tous ses progrès.

[illegible]

traite prodotes au personnage visé par le sculpteur. Il en est encore de même dans ces diachnires qui notre intelligence doit diviſionner avant de prétendre à quelque vie sociale vive. L'œuvre, la qu'on aime, entre autres, est d'abord connue expérimentalement, car non sans un certain temps la conversation, avant que l'on puisse dislinguer par le sens chacune de ses règles; on sait l'appliquer en arts, dans la parole, l'on avant de pouvoir exclamer clairement l'une quelconque de ses règles. Et on peut facilement vérifier que tout développement intellectuel se fait à ce même ordre. Ainsi encore, tout homme doit reconnaître que son expérience de la vie se résume longtemps à de vagues ressemblances empiriques entre les différentes situations où il s'est rencontré et reconnaître qu'une longue vie est requise, avant de posséder une expérience à cet égard et surtout pour s'appliquer à chaque circonstance particulière où se vit l'œuvre.

2. Le mode commun, c'est celui qui annonce toute opposition particulière.

Découvrir, inévitablement, à l'endroit ce tout objet, une  
 notre intelligence s'en faire une conception plus ou moins exacte, nous connaît  
 rons elle se le redoublant pour la première fois, nous connaît  
 à cette hor cette condition de se l'offrir comme à nous  
 le plus commun de l'ordre. Et voilà une observation très facile  
 de connaissance, car le redoublement commun d'une faculté ne lui  
 vient pas d'ailleurs l'ordre à l'un ou l'autre de nous de l'objet.

Au contraire, découlant directement de la nature de cette faculté, il n'y a pas, en chacun de ses actes. Un par lui-même est tellement inné qu'il ne peut exiger de connaissance préalable un objet particulier devant le présupposer et le constituer comme un objet de son fondement.

En outre, ordonné par son principe, l'acte est en second, et la seconde intention propre, ad quod competit secundum rationem priorem. (1)

Effectivement, toutes les facultés de l'homme concourent ainsi à un mode commun de procéder. Aussi peut-on lire de ces particularités manifestes que présente la main humaine une prédisposition pour éclairer les implications de l'écriture, l'existence d'un tel mode dans les actes de la raison.

La main humaine constitue véritablement l'instrument des instruments. Il n'est aucun travail, il n'est aucune œuvre d'activité dont elle ne semble pas l'outil adéquat. Une main universelle habilitée ne peut pas ne pas servir à tout ce qui est observé la main en action.

De par sa nature, l'homme n'est pas un être isolé, une étude approfondie des virtualités innées de cette main productive qui assemble la sensibilité, mais ce n'est que la force des plus pures délices.

1. S. Thomas, De Verbo, c. 22, n. 5, c.

serait une étude sans bornes. (1)

Quel est ce privilège? Pourquoi l'acte est-il si différent de nous par lui-même? C'est qu'il est un des plus ordinaires, un des plus différenciés, comme les formes supérieures de la vie. (2)

La flexibilité extrême de la main humaine n'est que la conséquence de la flexibilité des instruments de la vie. En effet, les autres parties de l'homme possèdent un instrument pour chaque fonction de plus, chacun de leurs outils n'est capable que d'une opération et ne peut l'effectuer que d'une seule manière. Du moins, si, chez certains animaux, les plus parfaits, on trouve quelques-uns de ces instruments, cet écart demeure toujours très limité et, contrairement à la main, irréductible.

Les autres animaux n'ont chacun qu'un seul moyen de défense et il ne leur est pas possible de le changer pour un autre, mais ils sont forcés, pour ainsi dire, de garder leurs chasseurs pour dormir et pour faire l'apaisement qu'ils ont autour d'eux. Les autres animaux n'ont qu'un seul moyen de leur corps et de leur vie, et ils ont tous en eux-mêmes. (3)

En outre, l'homme, du seul fait de posséder la main, dispose de tous les instruments. C'est la main qui peut tout faire, d'incommensurables instruments.

1. Paul Valéry, Œuvres, Ed. La Pléiade, Paris, Gallimard, t. 1, Discours aux Chirurgiens, p. 579.  
2. Levi-Strauss, Vies des hommes, Seuil, Paris, 1965, p. 106.  
3. Levi-Strauss, Le langage des animaux, trad. Pierre Louis, IV, c. 10, p. 77-78.



L'universelle efficacité de la main, ainsi que le remarque Aristote, s'explique toute par son aptitude à "tout saisir" et à "tout tenir", aptitude qui découle de sa nature même: en effet, la main a ce talent parce qu'elle unit par nature la souplesse à la fermeté. Rigide, elle n'embrasserait pas suffisamment la forme des choses pour les prendre; et molle, elle ne retiendrait rien, tout lui échapperait.

Dans la vie active de la main, elle est susceptible de se tendre et de se durcir, de même qu'elle est capable de se mouvoir sur l'objet. (1)

Par ailleurs, cette souplesse comme cette fermeté de la main résultent de la forme même et de la composition qui la constituent naturellement: c'est-à-dire celle d'un réceptacle prolongé par cinq doigts articulés et musclés qui, parce que séparés, travaillent mais bien individuellement ou de concert, selon que la circonstance y incline.

La forme même que la nature a imaginée pour la main est adaptée à cette fonction. Elle est, en effet, divisée en plusieurs parties. Le fait que des parties peuvent s'écarter l'implique aussi pour elles la faculté de se réunir, tandis que la rectitude n'est pas vraie. Il est possible de s'en servir comme d'un organe unique, double ou multiple. D'ailleurs les articulations des doigts se présentent bien aux prises et aux opérations, sur le côté, il n'existe ni un doigt court et large, mais pas long. Car, si une main sans main du tout, il ne serait pas possible de prendre, de même on ne la pourrait ni le pouce n'existe

1. Henri Focillon, Logos de la main, p. 106.

pas là. Il exerce, en effet, de bas en haut, la pression que les autres doigts exercent de haut en bas. Il faut qu'il en soit ainsi pour lui permettre de saisir fortement. Or, si un homme n'avait que la main droite, il ne pourrait saisir que ce qu'il est court, c'est pour augmenter sa force et parce qu'il ne servirait à rien s'il était long. Le doigt doit lui aussi être petit, ce qui est bien, et celui du milieu est long, comme une rame du milieu dans un bateau. Car il est nécessaire avant tout, quand on saisit un objet, de l'entourer par le milieu pour pouvoir s'en saisir. Et si la force, bien que petite, est appliquée le gros doigt, c'est parce que les autres seraient pour ainsi dire inutiles sans lui. (1)

Revenons à une conséquence capitale de toute cette organisation que la nature a prévue: la capacité naturelle de prendre puis de tenir les choses les plus diverses constitue pour la main humaine comme son mode commun. C'est évidente que toute intervention de la main en une manière extérieure et toute exigence de travail impose à cette intervention par la nature ce la manière très terre, la fonction de la main doit toujours se ramener à l'action de tenir et de manipuler un objet quelconque, l'exemple un outil approprié à la transformation que l'on désire introduire dans la matière extérieure.

Il faut remarquer que l'aptitude de la main à prendre et à tenir n'est pas illimitée. Son acte fondamentalement, le "saisir"

1. Aristote, Parties des animaux, IV, c. 10, 607 b 6-71.

peut le poser qu'à l'intérieur de certaines bornes, sa souplesse et sa fermeté ne se trouvent pas infinies. L'arrangement naturel de la main impose à celle-ci, en effet, des réserves qu'elle ne saurait impunément transgresser. Ainsi les articulations, si elles donnent aux doigts la capacité de se plier et de plier, de tenir et lâcher, le font selon certaines normes bien définies : ces articulations, par exemple, ne permettent pas aux doigts de se plier en tout sens. De même, la peau, qui recouvre et protège les doigts et la paume, les protège en deçà de certaines limites de vie, de chaleur, de froid très déterminées qu'il s'agit d'éviter, de ne pas dépasser. Les muscles et les os, enfin, ont une très nette limite de fermeté et une force finies aussi : il y a des poids que les mains ne peuvent manœuvrer.

En somme, la multiplicité des actes et exigences propres que constitue le travail de différentes «cellules» deviennent nécessaires à la main à la condition seulement d'être réduits à ces quelques fondements naturels possibles à celle-ci : tendre, tenir. C'est là son mode commun et le fondement véritable de tout autre mode propre à chaque travail : articuler, saisir la main voudrait se résumer.

De la même façon, tout usage spécifique d'une faculté humaine doit être fondé sur le mode commun qui lui est propre : si nous ne le faisons pas, les facultés qui nous sont données de nature ne font que s'égarer, nous ne pouvons que nous égarer.

la main. Il en sera donc encore ainsi dans la vie de l'intelligence, si l'on tient que l'essence de la nature de cette faculté.

De même qu'Aristote appelle la main «organe organique» (1), notre intelligence mériterait d'être appelée «cognoscens cognoscendum». Car si nous nous égarions en présence de la vérité des choses possibles pour la main de l'homme, combien plus devons-nous nous égarer devant l'infinie multiplicité des objets accessibles à la connaissance de son intelligence. En effet, contrairement à l'instinct des autres animaux, qui connaît uniquement le plus utile et le plus nuisible à leur bien particulier, l'intelligence de l'homme semble pouvoir tout connaître.

Non intellectus est quaedam potentia receptiva  
omnium formarum intelligibilium. (2)

Cette capacité étonne d'autant plus que tous les objets à connaître ne se ressemblent pas au point de pouvoir être connus de la même manière. L'ordre moral, les choses naturelles, l'abstraction mathématique et, enfin, les substances spirituelles présentent des exigences particulières. Pour les connaître véritablement, notre intelligence doit se plier aux règles propres que ne lui imposent pas les autres. Ces règles sont extrinsèques à l'intelligence elle-même, mais elles sont extrinsèques à l'homme, car elles ne sont que des règles de connaissance, une extrinsèque à l'homme.

1. Aristote, *De l'âme*, III, c. 8, 430 a 20.  
2. *De l'âme*, III, c. 8, 430 a 20.



Depuis, tout comme notre main doit s'adapter au mode d'usage, l'organe qui utilise sans cesse le langage doit s'adapter au mode d'usage. Il n'est pas de mode d'usage qui lui impose sa forme naturelle, de même que la nature des divers organes cognitifs n'est pas déterminée par les divers objets qu'ils perçoivent. Il n'est pas de mode d'usage qui impose sa forme naturelle, de même que la nature des divers organes cognitifs n'est pas déterminée par les divers objets qu'ils perçoivent. Il n'est pas de mode d'usage qui impose sa forme naturelle, de même que la nature des divers organes cognitifs n'est pas déterminée par les divers objets qu'ils perçoivent.

Il n'est pas de mode d'usage qui impose sa forme naturelle, de même que la nature des divers organes cognitifs n'est pas déterminée par les divers objets qu'ils perçoivent. Il n'est pas de mode d'usage qui impose sa forme naturelle, de même que la nature des divers organes cognitifs n'est pas déterminée par les divers objets qu'ils perçoivent.

3. Le mode commun de l'intelligence humaine: du confus au distinct.

1) Le caractère le plus général de notre intelligence: potentiel et indistinct.

Notre intelligence commence à nous former initialement de tout objet une représentation très confuse nous a portée à reconnaître cette manière de procéder au mode commun d'être à notre intelligence par sa nature même. Afin de mieux saisir la véritable fonction de cette condition confuse de notre première connaissance, il importe maintenant d'examiner de quel caractère essentiel notre intelligence reçoit ce mode commun qu'elle lui fait observer en chacune de ses opérations.

Une façon très heureuse d'illustrer cet examen consiste à ajouter quelques détails à la similitude que nous avons utilisée antérieurement, entre l'intelligence et la main. C'est-à-dire qu'il y aura profit à rechercher un objet l'intelligence humaine en opposition avec l'instinct, tout comme nous comprenons mieux, précisément, la nature de la main en opposant celle-ci aux instruments de autres animaux.

Ainsi, nous signalons déjà comment la nature distincte des animaux n'est pas l'homme, en regard des divers animaux. Les uns, des instruments sont, dès le début, une c'est-à-dire exactement et la force, et l'usage. Ainsi leur caractère distinct.

par exemple, privoient leur défense. Je coule la plus efficace comme camouflant et les griffes, ou les cornes, ou le venin, ou la rapidité les plus susceptibles d'assurer leur sécurité. Alors leur procre-taille, encore, les dents les yeux montées à leur régime alimentaire et tous autres instruments les plus immédiatement utiles à chacun de leurs besoins, ainsi qu'une habileté s'en bien user.

Alia enim animalia natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues, vel aliam velocitatem ac funem. (1)

Il est loin d'en être ainsi chez l'homme, mortu par le meurtre d'une première si rudement le ne c'part que beaucoup l'ont planté comme le plus d'un de tous les mortels.

Naturum, cum coeteris animalibus providit auxilia  
sufficientia vitae, hominibus praestitit en-  
fecta. (?)

[illegible]

1. S. Truman, The Railroads, p. 1, c. 1.
2. Idem, Supra 1 and Character, xi, lect. 7.

Un oulillage si différent de tout ce qu'il y a eu auparavant en gouvernance parlementaire par des fruits de collaboration tout au long du processus. En effet, l'initiative, si déterminée dans son intention, n'est pas utilisée, ne peut servir de l'État multilatéral dans sa collaboration. En conséquence, l'initiative multilatérale connaît de nombreux succès. Il s'agit d'être actif et se reconnaître. L'initiative n'est pas à attendre. Il reconnaît librement l'initiative et le multilatéralisme. Il contribue à tenir en chaque occasion.

Alis erantque iosa et naturalis iocunditas  
et oris et, tunc sunt eis utilis vel melior  
sicut ovis naturaliter pastorum sollicitudo  
Cunctas alios morales et naturalis industria  
corporum; aliaque fatis melioribus et alia  
eorum vitae necessaria. (1)

[illegible]

1. 5. LITTON, de H. J. & P. C.

semble initialement à une feuille blanche sur laquelle on n'aurait encore tracé aucun caractère.

Intellectus autem humanus, cui est infusus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in principio respectu intellectus, et in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum. (1)

Il est difficile de se représenter adéquatement une inflexion aussi complète, prendre la mesure juste de cette extrême potentialité de l'intelligence humaine aussi que l'on multiplie les instruments de mesure. On est les points de comparaison. L'homme quand, comme ici, on se propose d'évaluer, d'écrire sa caractéristique essentielle de notre intelligence, quel mode de production lui convient naturellement dans la communication.

Ainsi peut-on remarquer qu'averroès et, comme lui, saint Thomas, ne trouvent pas devant une communication de notre intelligence comme ne notre être à la condition même de la manière propre dans l'ordre des choses sensibles, tout l'inductif est ce qui caractérise notre intelligence, tout le processus se situe à l'intérieur.

Intellectus autem humanus... utrumque gradum in substantiis rationalibus tantum, alioquin materialiter: prima in rebus sensibilibus, ut dicit Commentator. (2)

Intellectus humanus est ultimus secundum naturam rationis in gradibus intellectus. Intellectus se habet intellectus-

1. S. Thomas, *Summa Theologiae*, Ia, q. 79, a. 2, c.  
2. *Ibid.*, *Summa Theologiae*, Ia, q. 79, a. 2, c.

Intellectus autem humanus ad ordinem intellectus, sicut ad habet naturae prima ad omnes formas sensibiles. (1)

Nous venons à un excellent terme de comparaison, c'est-à-dire très précis, très juste. Il sera prudent de ne pas s'y fier, toutefois, parce que, en raison de son abstraction, la manière première dépense les forces de notre imagination. Aucune représentation n'est en effet possible de la manière première comme telle et, par conséquent, toute comparaison impliquera sur elle quelque peu de son attitude à manifester. Mais nous pouvons, de l'ensemble des choses sensibles, tirer un secours plus proportionnel à nos capacités, même si cette assistance est inférieure, sous le rapport de la précision.

Les choses naturelles nous fournissent, par leur multitude et mouvement, une excellente similitude de l'induction de notre raison et de son ouverture à toutes les déterminations. Car les choses terrestres gardent toujours la capacité de recevoir une autre forme et de recevoir un complément de perfection.

In corporibus autem inferioribus, potentia materialiter non totaliter perfectior per formam, sed accipit nunc unam, nunc aliam formam... Intellectus autem humanus, habens potentiam intellectus, non completum naturaliter. (2)

Enfin, il y a encore un instrument qu'on peut former, pour

1. S. Thomas, *Summa Theologiae*, Ia, q. 79, a. 2, c.  
2. *Ibid.*, *Summa Theologiae*, Ia, q. 79, a. 2, c.

«intellecter l'indétermination intellectuelle de l'homme, si on revient à la considération de facultés cognitives plus naturellement complètes, c'est-à-dire devenues en possession, et si leur origine, de la connaissance qui leur est possible. Or, si nous avons ainsi extrait une certaine lumière de la comparaison de l'intelligence humaine avec l'intellect animal, celui-ci se trouve d'une nature beaucoup plus complètement terminée. Avec l'avance recueillie un complément d'évidence, si nous réfléchissons, maintenant, sur l'opération de l'intelligence humaine avec une intelligence plus parfaite, plus naturellement en acte. En fait, des formules qui décrivent cette opération, rassemblées clairement, par contraste, la potentialité humaine. Ici, par exemple, parlant de l'intelligence humaine, saint Thomas affirme: «Intellectus animalis nunquam est in potentia respectu solum ad suum obiectum, et illud naturalis ne extendere potest (?)». Il fournit des faits qui nous ont très bien, par opposition, la situation humaine. Ainsi peut-on dire: «Intellectus humanus... est in potentia respectu solum ad suum obiectum... et illud naturalis ne extendere potest...». Ici, encore, quand saint Thomas envoie une que les anges «non habent aliquam intellectum potentem solum ad intellectum completum per seipsos intellectuales communes eius (?)». Il faut reconnaître, au contraire de l'animal, que nous l'intelligence «non habet aliquam intellectum potentem solum...

1. Summa Theologiae, I-II, q. 87, a. 1, c.  
2. Ibid.

«... complète par espèces intellectuelles connues les [et]».

Bien que l'ange, quant à lui, ne constitue pas pour nous un objet de premier ordre, chercher à comprendre l'indétermination humaine par comparaison à la perfection angélique nous veut nous éclairer véritablement, tout corré, d'ailleurs, en science naturelle, on ne peut se faire qu'une idée de la manière véritable qu'en l'imposant à la détermination dont elle est privée.

2) Le mode naturel de notre intelligence consiste à franchir de la connaissance la plus confuse.

Ainsi donc, c'est la faiblesse, la débilité, l'ignorance la plus absolue qui différencient principalement la nature de l'intelligence humaine : c'est ce qui constitue toute l'indétermination qui commande le mode d'être auquel elle doit se conformer en toute sa connaissance.

Le premier, et le plus évident caractère de cette indétermination qui la caractérise place notre intelligence, en regard de toute sa connaissance, c'est de l'acquiescer en raison de sa connaissance naturelle, notre intelligence ne connaît qu'un terme d'un langage, tout est, toute actualité, en effet, elle ne passe de la connaissance à l'acte; le seul moyen d'être effectivement connaissance est la connaissance, c'est de la devenir. En d'autres termes, la réflexion intellectuelle ne constitue l'opération que nous nous pourrions les connaissances par lesquelles elle se présente à une chose, l'opération même l'opération de l'opération.