

**UNIVERSITÉ  
LAVAL**

Division des Archives  
Bureau du secrétaire général  
Québec, Canada, G1K 7P4

**DÉBUT**

**RÉDUCTION 27**

FAIT PAR Jérôme Grégoire  
DATE le 6 septembre 1990

B  
205  
UL  
1974  
P387

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE

THESE

PRÉSENTÉE  
DU

A L'ÉCOLE DES GRADUÉS  
DE L'UNIVERSITÉ LAVAL

POUR L'OBTENTION

DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

PAR

WAN FELLETIER, L. PH.

LA CONNAISSANCE CONFUSE.

PRINCIPES ET FONDEMENT PÉRÉDIENT

DU BIEN ACHÈVE DE L'INTELLIGENCE SPECULATIVE

AOÛT 1974

## TABLE DES MATIERES

---

	8. Rejet de toute connaissance confuse: les présupposés certifiants.	17
	a) Rejet global: La connaissance confuse ne peut être principe de distinction et de certitude.	17
	i. La connaissance confuse n'est produite que d'erreurs.	17
	ii. Notre nature est suffisante.	18
	iii. Un mode plus rigoureux est requis.	23
	b) Rejet particulier de chaque genre de connaissance imprécise et confuse.	25
	1. Procéder du simple au complexé.	25
	2. Se détacher de l'expérience sensible.	28
	3. Ne reconvoi que la déduction démonstrative.	34
	c) La conception cartésienne de la perfection du savoir humain quant à son ordre et à son principe.	45
	i. L'ordre du savoir humain.	46
	ii. Le principe et le fondement de la philosophie.	49
	Conclusion.	55
PREMIERE PARTIE		
OPINIONS DES PHILOSOPHES		
Problème	8	
Opinion I    La connaissance confuse: un obstacle à la perfection de notre intelligence.		
A. Quelques conditions indispensables à la perfection de l'intelligence humaine.		
a) Concernant la fin.	61	
b) Concernant le mode de connaître.	61	
B. Glorification de la connaissance confuse.	64	
a) Clarification tacite de la connaissance confuse: certaines habitudes intellectuelles.	65	
1. La connaissance distincte implique un certain niveau d'élevation de l'intelligence.	65	
2. La connaissance distincte est moins certaine.	70	
b) Une glorification explicite de la connaissance confuse: Schelling.	70	
i. L'objet de la connaissance: un Etre Un.	71	
ii. Tout est identique.	71	

TABLE DES MATIERES

- B. Rejet de toute connaissance confuse: les principes certifiants. 17  
a) Rejet global: La connaissance confuse ne peut être le principe de distinction et de captivité. 17  
1. La connaissance confuse n'est principe que d'erreur. 17  
2. Notre nature est défaillante. 18  
3. Un mode plus rigoureux est requis. 23  
b) Rejet particulier de chaque genre de connaissance imparfaite et confuse. 25  
1. Procéder du simple au complexé. 25  
2. Se défaire de l'expérience sensible. 28  
3. Ne recevoir que la déduction démonstrative. 34  
c) La conception certifiante de la perfection du savoir humain quant à son ordre et à son principe. 45  
1. L'ordre du savoir humain. 46  
2. Le principe et le fondement de la philosophie. 49  
Conclusion. 55

PREMIERE PARTIE

OPINIONS DES PHILOSOPHES

Prologue

- Opinion I      Le confusisme confus: un obstacle à la perfection de notre intelligence. 11  
A. Quelques conditions indispensables à la perfection de l'intelligence humaine. 12  
a) Concernant le fin. 12  
b) Concernant le mode de connaître. 16

- Opinion II      Le confusisme confus: bien acheté de l'intelligence spéculative. 59  
A. Quelques conditions indispensables à la perfection de l'intelligence humaine. 60  
a) Concernant le fin. 61  
b) Concernant le mode de connaître. 61  
B. Glorification de la connaissance confuse.  
    a) Glorification tacite de la connaissance confuse: certaines habitudes intellectuelles. 65  
        1. La connaissance distincte implique un certain manque d'élevation de l'intelligence. 65  
        2. La connaissance distincte est moins certaine. 70  
    b) Une glorification explicite de la connaissance confuse: Schelling.  
        1. L'objet de la connaissance: un Etre Un. 71  
        2) Tout est identique. 71

connaissance.	2) L'identité de tout est le seul objet de connaissance.	72
2. Supériorité de la connaissance confuse.		78
1) L'intuition intellectuelle.		79
2) L'effort d'une connaissance médiate.		88
<b>Conclusion.</b>		93

### **Conclusion.**

<b>Opinion III</b>	<b>La connaissance confuse: première étape indispensable à l'obtention du bien de l'intelligence spéculative.</b>	
A. Conditions indispensables à la perfection de l'intelligence humaine.		95
B. La position hégelienne en regard de la connaissance confuse.		99
a) La condition confuse de notre connaissance est une première étape nécessaire.		101
1. Le bien schéma de l'intelligence implique que sa connaissance soit distincte.		101
2. Le bien de l'intelligence implique une connaissance confuse à son principe.		108
1) Potentielité de l'intelligence humaine.		108
2) Nécessité d'un progrès pour l'intelligence humaine.		109
3) Nécessité d'une connaissance imparfaite au principe du progrès intellectuel.		111
b) La connaissance confuse: une imperfection à dépasser.		113
1. L'intelligence doit dépasser la connaissance confuse.		113
2. Quelques principes hégeliens utiles à une meilleure compréhension de ce caractère dialectique du propre intellectuel.		117
1) L'identité de l'être et de l'être en tant que connu.		118
2) Identité des modes de l'être et du connaitre.		119

3) Le caractère dialectique du mode.	124
Conclusion.	126

### **DEUXIÈME PARTIE**

#### **EXAMEN DES DIFFICULTÉS**

<b>Problème</b>		129
-----------------	--	-----

#### **DIFFICULTÉS I Le troisième opinion.**

A. Le caractère exhaustif de la vérité.	134
B. Le caractère dialectique du progrès intellectuel.	135
C. L'autonomie absolue de la raison.	136
D. Un passage de pure puissance à scie pur.	139
E. Le mouvement de la raison est aussi dans les choses.	142

#### **DIFFICULTÉS II La deuxième opinion.**

A. Négation de la potentialité de notre intelligence.	144
B. Glorification du temps de notre vie spéculative.	146

#### **DIFFICULTÉS III La première opinion.**

A. Certaines difficultés des principes.	151
B. Inconséquences de Descartes avec ses principes.	158
a) Notre intelligence doit progresser du confus au distinct.	158

- b) Notre intelligence a besoin de similitudes et d'exemples.
- c) Descartes s'appuie sur des conjectures.

#### Conclusion.

160  
163

- b) La connaissance confuse, principe de toute notre connaissance, n'est sensible.

- B. La connaissance confuse, principe de notre connaissance scientifique.

- a) D'autres principes sont plus radicaux que calcul et pré-requis à son intelligence et à son application.

- 1. Toute notre connaissance est tirée des choses sensibles.

#### TROISIÈME PARTIE

##### RÉSOLUTION

##### Préface

168

##### Motion pré-requise

Notre intelligence trouve son bien achevé dans une connaissance distincte.

170

- Section I**      **La connaissance confuse: principe de la perfection de notre intelligence spéculative.**

175

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

175

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

175

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

175

- 2. Le mode commun, c'est celui qui ordonne toute opération particulière.

177

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

187

- 1) Le caractère le plus essentiel de notre intelligence: potentielité et indétermination.
- 2) Le mode naturel de notre intelligence consiste à procéder de la connaissance la plus confuse.

187

##### Conclusion.

**Section II . La connaissance confuse: fondement permanent de la perfection de notre intelligence spéculative.**

245

- a) **La notion de fondement permanent.** 246  
 b) **Fondement spéculatif devient que principe.** 246  
 c) **Un fondement est un principe.** 246

2. **Tout principe n'est pas fondement.** 247  
 b) **Le fondement: principe et cause de cohésion.** 248

1. **Le fondement est partie de l'édifice.** 248  
 2. **Le fondement, principe de cohésion.** 249

- c) **Fondement spéculatif permanence.** 251  
 1. **Un appui temporel peut jouer le rôle d'un certain fondement.** 251  
 2. **Fondement véritable implique permanence.** 252

- B. **Application: les fondements permanents de notre connaissance.** 254

- a) **Des fondements posés d'avance par la nature.** 255  
 1. **La chose sensible.** 255  
 2. **Les facultés de connaissance.** 256

- b) **Des fondements permanents acquis.** 258  
 1. **Le phénomène.** 258  
 2. **La connaissance confuse.** 261

- C. **La connaissance confuse, fondement permanent de la perfec-**

262

- fraction de notre intelligence spéculative.** 262  
 a) **Une première connaissance confuse est principe et même quelque peu fondement, mais non permanent.** 263  
 1. **La connaissance confuse du jeune enfant.** 263  
 2. **Le mythe.** 267

- 2) **Une seconde connaissance confuse est fondement permanent du bien de notre intelligence spéculative.** 268  
 1. **La connaissance la plus commune.** 268  
 1) **Les vérités immédiates.** 269  
 2) **Les principes les plus universels en la science.** 271  
 2. **La connaissance le plus concrète.** 272  
 1) **Confuse.** 273  
 2) **Fondement permanent.** 274

c) **Une dernière connaissance confuse est un certain type de la vie de l'intelligence, mais cependant définitivement sa perfection.** 276

1. **Une connaissance confuse par privation d'ordre.** 277  
 2. **Une défaillance de l'intelligence.** 278

**CONCLUSION**

281

**BIBLIOGRAPHIE**

285

PROBE

le justifient par le fait qu'"ils ne se sont pas beaucoup arrêtés à la question".

Qui'est-ce donc que le temps? Si personne n'ose la demander, je la mets; si je cherche à l'expliquer à celui qui s'interroge, je l'ignore. (1)

Tous les hommes éprouvent sans cesse l'expérience interne de connaître confusément, comme le théologe, presque chaque fois qu'ils parlent ou écrivent, leur sérieux embarras à exprimer leurs pensées avec clarté, même concernant les choses qui leur semblent les plus familières.

Qu'est-ce donc que le temps? Qui pourra l'examiner clairement et en peu de mots? Qui pourra, pour un parler convenablement, le saisir même par la pensée? Cependant quel sujet plus connu, plus familier de nos conversations que le temps? (1)

Ne possédant presque de toutes choses qu'une représentation confuse, les hommes trouvent difficilement les termes adéquats pour en parler de façon distincte.

Selon que notre idée est plus ou moins obscure, l'expression le suit, ou moins nette, ou plus pure. (2)

De plus, chacun rattache spontanément à une phase initiale de sa connaissance l'indistinction trouée par cette difficulté à communiquer clairement sa pensée; on la voit à ceci que la plupart

Mais quelques tous admettent aussi unilatéralement l'existence et même la priorité naturelle d'un tel état de notre connaissance, il faut cependant encore clarifier en quoi consiste exactement cette manière confuse de connaître et, surtout, bien comprendre quelle fonction elle joue, en regard du bien sauvé de notre intelligence. C'est là une intention dont il peut être difficile de saisir tout de suite le véritable sens. Cela deviendra plus facile si l'on reproche un instant cette question de la connais-

1. S. Augustin, Confessions, XI, 14, Vives, II, p. 325.  
2. Boileau, Art Poétique, Chant I, 151-152.

1. S. Augustin, Confessions, XI, 14, Vives, II, p. 325.  
2. G.W.F. Hegel, La Phénoménologie de l'Esprit, trad. J. Hypolite, Paris, Aubier, t. 1, p. 26.

sance confuse d'un autre problème qui présente l'intérêt d'être

plus familier, tout en souvent à peu près le même genre d'interrogations: celui du sens. En effet, concernant le sens aussi, tous les philosophes admettent son existence et sa priorité naturelle dans notre vie cognitive, ce qui toutefois ne les empêche pas de diverger beaucoup d'opinion quant à la fonction exacte de la connaissance sensible en vue de la perfection de notre intelligence: à certains, le sens apparaît comme étant la plus grave des obstacles à la connaissance intellectuelle; d'autres, tout au contraire, n'apportent pas même de différence entre sens et intelligence; enfin, l'expérience sensible est souvent aussi perçue comme le fondement indispensable de la perfection intellectuelle humaine. C'est une discussion assez semblable qui engendre le rôle de la connaissance confuse et celui qui désire s'en former une conception juste est tiraillé entre des opinions tout aussi opposées.

Preciser la fonction de la connaissance confuse constitue, chose toute chose se rapportant au mode de procéder de notre raison en sa connaissance, une tâche essentielle, dont le succès conditionne toute notre vie intellectuelle. Il faut se garder de tirer du fait que ses propos ne visent pas directement les choses mêmes, dont la connaissance constitue proprement le bien et la fin de notre intelligence, un prétexte à sous-estimer l'importance de cette tâche. Cex, en tout progrès de l'intelligence humaine, la connaissance déterminée de son mode commun tient lieu de principe.

Or, pour le succès de toute recherche, rien ne surpasse en importance des principes correctement établis; comme, inversément, rien ne nuit davantage que de mal poser les principes.

*Cognitio enim principiorum multum adiuvit ad sequentias cognoscendas. Principium enim videtur plus esse quam dictum totius. Quia scilicet omnia alia quae restant continentur in principiis. (1)*

*Qui audictum transgreditur a veritate circa principium procedens in ultimorum fit magis longe a veritate decies milles. Et hoc Ideo, quia omnia subsequuntia dependunt ex suis principiis. Et hoc maxime apparet in errore viarum: quibus qui patrum elongastur a recta via, postea non procedere fit multum longe... Et huius causa est, quia principium, etiam sit modicum magnitudine, est tamen magna virtus, sicut ex modico semine productur magna arbor: et inde est quod illud quod est modicum in principio, in fine multiplicatur, quia pars pergit in totum id ex quod se extenuit virtus principii, sive hoc sit verum sive falso. (2)*

Il ne faut donc pas s'étonner que la plupart des philosophes aient proposé une doctrine à l'endroit de cette connaissance confuse naturellement première. Mais, comme sur beaucoup de matières délicates, ils se contredisent les uns les autres, rendant très malaisé la tâche de dégager la vérité à ce sujet. Cette diversité ne doit cependant pas nous surprendre, vu la grande difficulté de ce problème particulier. En effet, une juste conception de la nature et du rôle de la connaissance confuse dans notre vie intellectuelle repose avant tout sur une véritable compréhension de

1. S. Thomas, In I Ethic, lect. 11, no 130.  
2. Idem, In I de Gen., tract. 9, no 57.

la nature même de l'intelligence humaine et des exigences qui en découlent touchent le mode de procéder en sa connaissance.

Dans notre investigation, nous devrons d'abord tirer profit des opinions que d'autres ont déjà formées pour répondre à une question si difficile. Cette consultation aura l'utilité de nous faire pénétrer davantage la véritable signification du problème de la connaissance confuse et de nous en faire mieux cerner les implications particulières. Mais elle ne peut assurer la satisfaction définitive de notre intelligence: les doctrines sur ce sujet, multiples et opposées, soulèvent trop de difficultés qu'elles laissent irrésolues. Aussi sera-t-il indispensable, après avoir relevé et analysé les difficultés inhérentes à ces doctrines, de formuler une résolution qui réponde mieux aux différents aspects du problème.

PREMIÈRE PARTIE

OPINIONS DES PHILOSOPHES

### Problème

Dans l'étude d'un problème qui a suscité autant de débat<sup>1</sup>, on ne se serait pas proposé une énumération exhaustive des opinions singulières. De plus, le but que nous nous fixons n'est pas d'établir un catalogue d'avis divers, mais de cerner peu à peu la question, de manière à nous répercer à en juger. Aussi, de préférence à une liste complète des opinions particulières, nous nous proposons de considérer universellement les quelques façons possibles de concevoir la nature et le rôle de la connaissance humaine considérées en son état confus. Tel ainsi que l'affirme Elies, le philosophe est "l'ami de l'universel" (1).

Pour le faire, nous appellerons certaines autres singularités meilleures illustration de ces points de vue généraux. La liste

C'est donc dans l'examen de ces trois conjectures que nous trouverons la première étape de notre travail. Ces trois conjectures ne possèdent pas, cependant, une égale vraisemblance, et donc une égale proximité avec la vérité; nous devons en tenir compte pour déterminer l'ordre de leur présentation. En vue d'une préparation graduelle à la résolution du problème, nous examinerons donc ces opinions selon un ordre croissant de probabilité, chaque opinion venant corriger quelque peu la précédente, de manière à rapprocher davantage notre intelligence d'une saisie plus parfaite de la vérité.

<sup>1.</sup> Commentaria in Aristotelem Graecam, Berlin, G. Reimer, 1862-1919, t. 12, In Aristoteli librum Categoriarum, p. 161.

de ces points de vue est d'ailleurs assez brève, car malgré la multiplicité des thèses individuelles, les positions vraiment différentes peuvent être réduites à un nombre limité. En définitive, on peut tirer de l'histoire de l'intelligence humaine trois façons différentes de concevoir la connaissance confuse, ayant à sa nature et au rôle qu'elle joue, en rapport avec notre perfection intellectuelle: certains philosophes dénoncent dans la connaissance confuse le plus grave des écueils dressés sur le chemin qui conduit l'intelligence à sa fin; d'autres, au contraire, y voient l'ultime achèvement de son bien le plus excellent; d'autres, enfin, y trouvent un premier pas nécessaire, c'est-à-dire le principe d'une démarche devant conduire à la connaissance distincte, celle-ci constituant, selon eux, le terme de l'effort spéculatif.

C'est donc dans l'examen de ces trois conjectures que nous trouverons la première étape de notre travail. Ces trois conjectures ne possèdent pas, cependant, une égale vraisemblance, et donc une égale proximité avec la vérité; nous devons en tenir compte pour déterminer l'ordre de leur présentation. En vue d'une préparation graduelle à la résolution du problème, nous examinerons donc ces opinions selon un ordre croissant de probabilité, chaque opinion venant corriger quelque peu la précédente, de manière à rapprocher davantage notre intelligence d'une saisie plus parfaite de la vérité.

Opinion I

LA CONNAISSANCE CONFUSE: UN OBSTACLE

A LA PERFECTION DE NOTRE INTELLIGENCE

Beaucoup de philosophes croient devoir dénoncer, dans l'indistinction primitive de nos conceptions, le plus grave obstacle à l'achèvement de notre connaissance et à la perfection de notre intelligence. Ces esprits sévères et exigeants s'impliquent de la lenteur du progrès intellectuel humain et en trouvent la raison principale dans cette connaissance imperfekte et confuse dont, à leur avis, la plupart des hommes, sans exclure les philosophes eux-mêmes, se contentent trop facilement. Bien loin donc d'en faire, parce qu'elle nous est naturellement première, un principe nécessaire en vue du bien de notre intelligence, ils violent dans celle-ci une impasse et un brouillard où notre intelligence ne peut faire autrement que d'errer captive, une fois qu'elle s'y est engagée.

1. S. Albert, *Commentaria in de Prædictibilium*, Tract. III,  
c. 1, Quæst. Michel Dryon, 1951, p. 59.

Cette attitude se rencontre en particulier chez ceux qui se sont d'abord adonnés à des disciplines particulièrement rigoureuses, comme l'arithmétique et la géométrie, où leur intelligence a pu se nourrir d'exactitude et de raisons solides. Le goût, laissé par cette première rigueur, pour la satisfaction complète de la raison, se traduit souvent par une semblable exigence en toute étude subséquente. D'où le mépris de toute connaissance confuse, qui se manifeste notamment par la répugnance à se satisfaire d'arguments imparfaits dans la considération d'un problème, quel qu'il soit, et par la recherche en toute matière de la même certitude parfaite.

René Descartes, spécialement, témoigne d'une telle insécurité, dans ses formules très claires et souvent réitérées. Nous utiliserons-nous principalement ses écrits pour illustrer l'exposé de cette première position.

A. Quelques conditions indispensables à la perfection de l'intelligence humaine.

#### b) Concernant la fin.

Traiter de la connaissance confuse, c'est évidemment traiter d'un problème qui concerne le mode de confection de notre intelligence.

gences, c'est-à-dire la méthode et les moyens nécessaires en vue de sa fin. Toute doctrine en cette matière doit donc tirer sa racine de la conception que l'on se fait du bien ultime poursuivi en toute recherche intellectuelle. Un juge, en effet, de moyens en comparaison du résultat que l'en attend de leur application.

Ainsi, dans cette première opinion, la condamnation de toute connaissance confuse trouve son principe dans une conception très ambitieuse de notre idéal intellectuel. On y refuse, en effet, toute connaissance confuse parce qu'on aspire à une connaissance absolument parfaite de tout objet étudié et parce que cette perfection, on veut l'accueillir rapidement et sans détour.

Par connaissance parfaite, on entend alors une connaissance vraie, c'est-à-dire correspondant parfaitement à l'objet connu. Mais on ne croit être arrivé à une telle adéquation que dans la mesure où on se forme une représentation claire et distincte de son objet. C'est là, notamment, la pensée de Descartes: l'intelligence humaine ne peut trouver sa satisfaction définitive que dans la clarté et la distinction du détail de ce qu'elle connaît.

Nous pensons connaître d'autant mieux une chose, qu'il y a plus de particularités en elle que nous connaissons. (1).

Bien plus, la vérité de la connaissance est elle inséparable de

---

<sup>1</sup> René Descartes, Réponses aux secondes objections, La Flèche, N.B. SMF Indication Contraire, toute citation de Descartes est tirée de: Descartes, Oeuvres et lettres, Paris, Pléiade, Galimard, 1953.

en distinction. Car, semble-t-il, la représentation intellectuelle ne correspond vraiment à son objet que si elle y correspond en tous points, le représentant distinctement et en toutes ses parties.

Enfin, croit-on encore, la perfection de notre intelligence réclame une certitude absolue. En effet, qu'importerait à l'intelligence la vérité de sa connaissance, sans une entière certitude de cette vérité? Cet amorce sans certitude, c'est craindre que la chose connue puisse être autrement qu'on ne se la représente; c'est donc se trouver neutrément dans l'erreur, ce qui laisse l'intelligence encore loin de sa perfection.

b) Concernant le mode ou la méthode.

Quand on définit ainsi en termes de vérité, de clarté, de distinction et de certitude absolues l'idéal de la via speculative, on est peu porté à laisser au hasard le choix d'un mode de procéder pour son intelligence. Au contraire, la recherche d'un mode circulaire qui soit proportionné à une si haute ambition devient la toute première préoccupation. Ainsi en est-il chez René Descartes, qui nous fournit le meilleur exemple de cette façon de voir.

Ce n'est pas essai d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'indiquer bien. (1)

Descartes, effectivement, parle par-dessus tout d'ordre et de méthode. Plusieurs de ses principaux ouvrages en traitent directement, affirmation visiblement à certains titres: Réplies pour la direction de l'esprit. Discours de la méthode.

En outre, il multiplie, en toutes ses œuvres, les préceptes concernant le mode commun de l'intelligence ainsi que les quelques destinées à justifier chacune des : lores. Jugées utiles à sa démarche intellectuelle. Bien plus, de l'avis même de Descartes, ordre et méthode se dissocient tellement peu de l'acquisition d'une connaissance tant soit peu parfaite, que la connaissance accusée sons ordre vaut moins que la pure ignorance.

Il est toutefois bien préférable de ne jamais chercher la vérité sur aucune chose, plutôt que de la faire sans "m'ode": car il est très certain que ces études d'ordinaire et ces méditations obscures troubleront la lumière naturelle et ayant dans l'esprit, et tous ceux qui ont pris courroux de marcher dans les ténèbres. Même si tellement l'acte de leur recherche qu'ensuite ils ne peuvent plus supporter la pleine lumière: chose qui arrime encore l'expérience, puisqu'on voit bien souvent que ceux qui n'en j'ois donné leur soin à l'heure des lettres, Jugent beaucoup plus aisément et clairement sur ce "qui se présente à eux", que ceux qui ont toujours fréquenté les écoles. (1)

Bref:

L'utilité de cette méthode est si grande ("... sans elle, il semble plus nuisible qu'utile de se livrer à l'étude. (2)

Ainsi, selon Descartes, le premier enseignement dont on

1. Discours de la méthode, I, La Méthode, p. 126.

1. Réplies pour la direction de l'esprit, IV, p. 46.

dolt s'assurer, si on entend mener sérieusement la vie spéculative, concerne la façon de procéder de son intelligence. Au principe de la vie intellectuelle, croit-il, il ne sourait exister de recherche plus profitable.

Il n'est rien de plus utile ici que de chercher ce qui est la connaissance humaine et jusqu'où elle s'étend... C'est ce que doit faire une fois dans sa vie quelconque si l'on fait peu la vie réelle, parce que cette recherche renferme les vrais moyens de savoir et la méthode toute entière. (1)

C'est pourquoi, se proposant de parvenir à une connaissance parfaite de la vérité, Descartes considère tout autre effort comme futile et vain, tant qu'il n'aura pas suprêmement complètement maîtrisé cet indispensable instrument qu'est la connaissance de la méthode.

Je ne voulus point commencer ... que je n'eusse aucun autre emploi assez de temps ... à chercher la vérité ; chose pour l'avenir à la connaissance des toutes les choses dont mon esprit serait capable. (2)

B. Rejet de toute connaissance confuse : les préceptes cartésiens.

Comme nous venons de le voir, une conception très exigeante du bien de l'intelligence humaine ainsi que de la méthode nécessaires à la réaliser peut conduire à voir en toute connaissance confuse un obstacle à éviter. Nous avons déjà pu le constater, c'est sans doute chez René Descartes que nous avons le meilleur exemple de cette attitude. Ainsi, en examinant maintenant de plus près les propos de ce dernier sur la question, nous comprendrons mieux pourquoi et comment certains philosophes jugent ainsi nécessaire d'éviter toute connaissance confuse.

a) Rejet global : La connaissance confuse ne peut être principe de distinction et de certitude.

1. La connaissance confuse n'est principe que d'erreur.

En toute première nécessité qui s'impose à notre intelligence, si elle est-à, quand elle se propose la connaissance distincte et certaine de la vérité, c'est de rejeter de son mode toute manière confuse de connaître. En effet, s'enacer dans le confus équivaut

1. Raison pour la direction de l'esprit, VIII, p. 65.  
2. Discours de la méthode, II, p. 196.

à se détourner de la perfection de la connaissance et c'est, en somme, s'assurer de n'y jamais parvenir. C'est que confus implique indistinction, obscurité et même, selon Descartes, incertitude.

butent de caractères tout à fait contraires à la perfection visée.

En outre, l'incertitude, que Descartes croit si facile à toute connaissance confuse, constitue, à son avis, un milieu très propice à l'erreur. Descartes s'exprime même dans des termes plus sévères: il faut, dit-il, situer dans l'appui sur le confus l'occasion et l'explication de toute erreur.

Toutes les erreurs qui arrivent dans les sciences ont pour unique origine nos jugements trop hâtifs ou débuts, lorsque nous prenons pour principes des choses obscures et dont nous n'avions aucune notion claire et distincte. (1)

Bien plus, dit Descartes, une connaissance erronée est nécessairement elle-même une représentation confuse.

Si nous en avons assez souvent [des idées] qui contiennent de la fausseté, ce ne peut être que de celles qui ont quelque chose de confus et d'obscur, à cause qu'en cela elles portent généralement à c'est-à-dire qu'elles ne sont en nous ainsi confuses que parce que nous ne sommes pas tout norfisés. (2)

## 2. Notre nature est déficiente.

Quand on remarque comment il est commun à tous les hommes de se représenter confusément, au début, les objets de leur connaissance, on est amené à se demander si ce n'est pas une nécessité naturelle, pour l'intelligence humaine, de commencer ainsi par

1. La recherche de la vérité ar la lumière naturelle, p. 900.  
2. Discours de la méthode, IV, p. 12.

une connaissance confuse. Descartes lui-même se pose la question; il y répond d'ailleurs par l'affirmative et reconnaît comme tout naturel à l'homme de prendre comme principe de sa vie intellectuelle la connaissance la plus confuse. Dans son traité de La recherche de la vérité par la lumière naturelle, une similitude nous illustre l'idée qu'il se fait de cette tendance naturelle.

(Eudoxe) Il faut examiner quelle est la première connaissance des hommes ... et où vient du elle est au commencement et imperfekte.  
(Epistème) Il me semble que tout cela s'explique fort clairement, si on compare la faiblesse des enfants à une table d'assiette, dans laquelle doivent être mises nos lumières, qui sont comme des portefeuilles tirés de chaque chose d'après la nature. Les sens, l'inclination, les précepteurs, et l'intellect, sont les peintres différents, qui peuvent travailler à cet ouvrage; entre lesquels ceux qui en sont moins habiles, sont les premiers qui s'en emparent, à savoir des gens imparfaits, un instant aveugle, et ces nourrices impertinentes. Le meilleur vient le dernier, qui est l'intellect; et encore faut-il qu'il fasse plusieurs années d'apprentissage, et qu'il suive longtemps l'exemple de ses maîtres, avant qu'il ose entreprendre de corriger aucune de leurs fautes. Ce qui est, à mon avis, une des principales causes pour quel nous avons tant de peine à connaître. (1)

Cependant, quand Descartes affirme que notre intelligence, en raison même de sa nature, connaît confusément à ses débuts, il ne voit rien dans la connaissance confuse un principe en ce sens que celle-ci serait nécessaire et indissociable en vue de parvenir à la connaissance parfaite de la vérité. Bien au contraire, il v

1. La recherche de la vérité, p. 886.

trouve l'indication d'une grave déficience de notre nature. Comme on l'a déjà signalé dans la similitude qu'il propose, Descartes n'explique pas la condition confuse de notre connaissance initiale comme une conséquence nécessaire de la faiblesse de notre intelligence; il l'attribue plutôt au simple fait que, sans véritable motif, notre nature est ainsi faite qu'elle tarde à nous laisser jouir du plain usage de notre raison. A son avis, ce retard injustifié nous incommode gravement dans l'acquisition de la science: Il nous assujettit à des sources de connaissance imprécises, sous la dépendance desquelles nous allons, sans cerner toutes choses, en rester à quantité de conceptions indistinctes parfaitement destinées à ralentir encore le progrès de notre intelligence, en lui opposant l'obstacle supplémentaire d'une disposition cognitive contraire.

Pour ce que nous avons tous été en état d'être hommes, et qu'il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos appetits et nos précepteurs, qui étaient souvent contraires les uns aux autres, et qui, si les uns n'avaient pas été meilleurs, ne nous conseillaient peut-être pas le meilleur, il est presque incroyable que nos jugemens n'aient pas été si purs ni si solides: il y auraient été si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance, et que nous n'eussions jamais été conduits que par elle. (1)

La proposition d' que l'homme à rebouche connaît le principe cette première connaissance naturellement confuse est donc gravement réfutée par le bien de son intelligence. Deuxes cite en

exemple sa propre formation scolaire pour montrer combien cette affirmation se vérifie en chacune des disciplines. En effet, nous raconte-t-il, il a eu la chance de recevoir une instruction dans l'un des meilleures collèges de son époque, ce qui lui a permis de mieux mesurer l' médiocrité de toute acquisition de savoir, si elle n'évite pas tout à fait, dès le début, les contradictions confuses: à mesure que le nombre des connaissances croît, la confusion de l'intelligence, loin de diminuer, ne cesse de prendre et de s'accroître.

J'ai été nourri aux lettres dès mon enfance, et pour ce cu'on me persuadait que, par leur moyen, on pouvait accéder une connaissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie. J'avais un extrême désir de les apprendre. Mais sitôt que j'eus acheté tout ce cours d'études au bout duquel on a coutume d'être rentré au rang des coquilles, je chuchotai entièrement d'opinion, car je me trouvais embarrassé de tout de doules et d'erreurs qu'il me semblait avoir fait autre profit, en tâchant de m'instruire, sinon que j'avais découvert de plus en plus mon ignorance. Et notamment j'étais en l'une des plus célèbres écoles de l'Europe où je pensais qu'il devait y avoir des savants hommes, si il y en avait en aucun endroit de la terre. (1)

Repassant une à une chacune des disciplines qu'on lui a enseignées, Descartes dénonce leur pauvreté, consécutive à la condition confuse et au caractère d'approximation dont elles sont contentement presque toujours. Toutes l'ont déçue.

Ce qui me frustait prendre la liberté... de penser ce qu'il m'y avait sucine doctrine dans le monde

1. Discours de la méthode, II, p. 114.

1. Discours de la méthode, I, p. 127-128.

qui fut telle qu'on n'avait auparavant fait espérer. (1)

Snuf peut-être les mathématiques "à cause de la certitude et de l'évidence de leurs relations" (2). C'est particulièrement à la philosophie qu'il s'en prend. Bientôt qu'aux sciences qui se fondent sur elle.

Il ne m'ira rien de la philosophie, sauf que, voyant quelle a été cultivée par les plus excellents esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles, et que n'importe il ne m'y trouve aucunement chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse. Je n'avais point assuré de promesse pour espérer d'y rencontrer mieux que les erreurs; et que, considérant combien il peut y avoir de diverses opinions touchant une même matière, rul soient soutenues par des gens doctes, sans qu'il en puisse avoir jamais plusieurs, nul seul nul soit vraie, je repréhends presque pour r'flux tout ce qui n'échit que vraisemblable aux autres sciences, d'autant qu'allez scrutant leurs principes, de la philosophie, j'jugerais qui on ne pouvait avoir rien bâti qui fût solide sur: des fondements si peu fermes. (5)

Cependant, la critique de notre philosophie de nous l'enseigne clairement qu'il n'y a pas d'enseignement sans enseignement. En effet, non seulement leur enseignement mais les sciences elles-mêmes, dit-il, sont en pitoyable état.

1. Discours de la méthode, I, p. 126.
  2. Ibid., p. 130.
  3. Ibid., pp. 130-131.

Je parle que les sciences des livres, ou moins celles dont les raisons ne sont que probables, et qui n'ont autres démonstrations, si évidentes, composées et grosses, que à peu des admissions de plusieurs diverses personnes, ne sont point si éprives de la vérité que les simples aïeulments que peut faire naturellement un homme de bon sens touchant les choses qui se présentent. (1)

Il faut conclure que ceux qui ont le moins appris de tout ce qui a été nommé jusqu'ici philosophie sont les plus capables d'apprendre la vérité. (2)

3. Un mode plus rigoureux est requis.

En somme, recevoir la moindre c. "science confuse et s'empêtrant sur elle dans la recherche de la vérité, c'est confier entièrement cette recherche au hasard et la compromettre infalliblement. Descartes voit en effet, dans la condition confuse de la connaissance, une imperfection radicalement opposée à la distinction et à la certitude, principales conditions de la perfection intellectuelle: une connaissance confuse, dit-il, ne peut pas ne pas renoncer..."

d'entendre raison. (1)

L'art d'imperfection accumulée ne saurait conduire au bien de l'intelligence. Comment l'obscurité pourrait-elle engendrer la clarté? La perfection de l'intelligence requiert un zode plus rigoureux dont la première règle, à l'inverse de ce qui semblerait naturel, demande de refuser toute conception confuse et de n'admettre en son intelligence que des notions parfaitement claires et distinctes.

Le premier [précepte] était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne l'en connusse évidemment être telle; c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la préméditation; et de ne comprendre rien de plus en nos jugemens que ce qu'il se présenteroit si clairement et si distinctement à son esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute. (2)

Selon Descartes, tout contre fait. In méthode du philosophe ne s'appuie pas sur le mode naturel, mais convainc plutôt "par rejeter ce mode comme trop imparfait et trop incertain". Henri Guizier, historien de la philosophie moderne, exprime dans une brève formule ce devoir qu'on doit s'imposer quand on se fait une si triste opinion de l'état confus de notre connaissance.

Le devoir de l'esprit est de se dresser contre l'enferre (3). (4)

b) Rejet particulier de chaque genre de connaissance imprécise et confuse.

La lecture d'un philosophe comme René Descartes contre comment on peut répudier en bloc tout état confus de la connaissance, si on y voit un empiricisme définitif à la science. Mais Descartes ne s'arrête pas à cette position jénériale; toute précision qu'il apporte ensuite, concernant la mode de l'intelligence, s'en ressent.

Chaque précepte qu'il énonce veut indiquer un chemin dont toute obscurité soit exclue, toute indistinction bannie. Examinons de plus près quelques-uns de ces préceptes, particuliers.

#### 1. Procéder du simple au complexe.

De ces règles essentielles, par lesquelles Descartes prévoit éviter toute confusion, l'une prescrit une toute étude doit commencer par les éléments de l'objet considéré. Ceux-ci en incarnant toujours l'inspect le plus simple. Ils sont simples c'ébord du fait que la division de l'objet ne va pas plus loin qu'eux; ils le sont encore, d'après Descartes, en ceci que rien ne peut être connu plus aisément, plus immédiatement et plus distinctement.

"Nous n'abordons simples que [les choses] dont la connaissance est si claire et si distincte que l'esprit ne les puisse diviser en un plus grand nombre dont la connaissance soit plus distincte. (1)

1. Discours de la méthode, I, n. 117.

2. Ibid., II, n. 157.  
3. On pourraît dire contre l'"nature".  
4. Henri Guizier, Descartes, Paris, Vrin, 1912., p. 35.

1. Règles pour la direction de l'esprit, XII, p. 81.

Dès lors, seule la connaissance de tels éléments procure les principes parfaitement connaisseurs d'eux-mêmes sur lesquels doit absolument reposer toute connaissance valable de l'objet qu'ils composent. Descartes attache à cet ordre - du simple au complexe - une importance telle qu'il l'établît comme l'un des quelques raccourcis fondamentaux suffisants, selon lui, à la direction parfaite de notre raison.

L'on dira par ordre mes pensées en correspondant aux objets les plus simples et les plus élaborés à connaître<sup>(1)</sup>, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'au niveau de la connaissance des plus complexes. (2)

Un regard frôlant le bien-fondé de ce principe, assure-t-il, si l'on regarde un peu l'inévitable confusion que provoquerait

le procédé contraire : En effet, si ce n'est pas la partie qui est considérée en premier, ce sera le tout. Et de toute "valeur", la conception distincte du tout ne peut être formée "en une seule considération"; car elle ne fera la représentation distincte de chaque des parties. Il faudra se résigner à porter l'attention sur le tout. Cela l'obligerait donc inévitablement à s'engager dans une connaissance confuse. Notre philosophe cherche à rassurer ses lecteurs pleinement conscients de cette nécessité, en tenant comme modèle le sens de la vie, où on peut expérimenter le réel : honneur.<sup>(3)</sup>

Celui qui veut recouper d'un seul coup d'œil brûlant d'objets à la fois, n'en voit aucun

distinctement; et certainement celui qui a coutume de se multiplier par un seul acte de pensée à beaucoup de choses en même temps, n'a l'esprit confus. (4)

l'application du précepte cartésien, au contraire, doit éliminer toute connaissance confuse et, de plus, observer l'intelligence en si étroite conformité avec la nature des choses connues, qu'elle ne rencontrera jamais une connaissance plus ardue qu'une autre à occuper.

Il n'y a pas de connaissance qui puisse être considérée comme plus obscure que d'autres, puisque toutes sont de même nature et ne consistent qu'en la simple connoissance des choses communes aux elles-mêmes. (5)

Assurément, l'accomplissement de ce programme requiert la découverte des éléments les plus simples, ou, grâce à l'on entend donc à leur connaissance le statut de principe. Et cett'<sup>e</sup> découverte demandera un effort spécial, les choses ne se présentant pas toujours naturellement dans l'ordre souhaité. Descartes lui-même ne le nie pas : la plupart des humains, comprend-t-il, ont, pour cette raison, grande tendance à accepter, au début, des connaissances confusedes portant sur des ensembles réels, si volont la source de toute erreur. Le seul remède résidant dans un effort initial : "analyse". Effectif si Zimmerman, d'ailleurs, que Descartes l'écrit aussi en français, le deuxième de sa méthode.

1. C'est nous qui souli[n]ons.

2. Discours de la méthode, II, p. 13.

3. Même pour la direction de l'agent, I, p. 67.

4. Même, AII, 1, 66.

Diviser chacune des difficultés que j'examine-rais en autant de parties qu'il se pourra et qu'il servira pour les mieux résoudre. (1)

Toutefois, Descartes n'apportait aucune difficulté spéciale en cette analyse. Il renvoie souvent la très grande facilité de tout ce qui concerne le processus qu'une telle analyse révèle:

'racéder du simple au composé', dit-il, consiste tout simplement à suivre l'ordre même des choses étudiées, à prouver à leur connaissance par celle de ce dont elles sont composées, tout comme elles-mêmes ont existé si ces éléments les avaient constituées.

Toute la méthode consiste dans l'ordre et la disposition des choses vers lesquelles il faut tourner le regard de l'esprit, pour découvrir quelque vérité. Un suivre exactement, si nous remuons graduellement les propositions compliquées et obscures aux plus simples, et si ensuite, sortant de l'intuition des plus simples, nous essayons de nous lever par les mènages devant à la connaissance de toutes les autres. (?)

#### ? . Je détache: de l'expérience sensible.

La perfection de la connaissance est inissociable de la certitude. Elle ne saurait se renoncer, et en un sens ou l'autre vrai, en une action dont la vérité découlerait davantage d'un accident heureux que de l'usage du mode le plus ou court. L'accident heureux que de l'usage du mode le plus ou court. La nature certifie n'peut naître de l'imagination contestables. Un là

dérive, n'agi que nous l'agissons lui, la première préconisation que René Descartes croit nécessaire à une vie intellectuelle bien menée: ne prendre appui sur aucune connaissance imprudente et incertaine.

Le premier précepte était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle; c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et l'inprudence; et de ne jamais faire rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucun doute de le mettre en doute. (2)

Si justement, des deux sources possibles de notre connaissance: l'expérience sensible et la déduction de l'entendement, la première, qui constitue aussi le premier appui sur lequel, par nature, l'intelligence humaine tâche à se fonder, se trouve fréquemment exposée à l'erreur. De ce fait, d'après René Descartes, toute connaissance d'origine sensible mérite autre plus attentive circumspection. Descartes en croit même justifiée, parce que l'expérience sensible troppe curieux fois, d'engager le philosophe de n'y rien risquer, comme il le répète à plusieurs reprises.

Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et assuré, je l'ai moins des sens, ou par les sens; or j'ai quelques fois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés. (?)

1. Discours de la méthode, II, p. 135.

2. Itid.

1. Discours de la méthode, II, p. 137.

2. Rédactions métaphysiques, I, p. 266.

(*Eudoxe*). Je trouve étrange que les hommes soient si crétins, que d'apporter leurs sciences sur la certitude des sens, puisque personne n'ignore qu'ils trompent quelquefois, et que nous avons juste à son de nous différer toujours de ceux qui nous ont une fois trompés. (1)

Notre auteur ne voit pas du tout corre nécessaire une enquête si profonde sur cette question: la faillibilité du sens lui arrache tout évident. Il suffit, affirme-t-il, d'observer les mêmes occasions manifestes où le sens est hors d'état d'informer: correctement, fâchées ces occasions. Deschutes s'est donc particulièrement à celle du sommeil. Pour le reste, à son avis, comme une discrimination rigoureuse servirait à rien, entre les moments où l'information sensuelle est complète et ceux où elle ne l'est pas, — qui pourront, par exemple, se démontrer actuellement un état de veille? — la crédibilité de l'expérience sensible «... tient définitivement au hasard».

Il n'y a point d'indices conclusifs, ni de marques assez certaines par où «on puisse distinguer, etc...»

l'aspirit en vérité de certitude doit donc moduler le timbre naissant des sons et olfactif jusqu'à le ramener à son état initial. (2)

Quand j'ai dit qu'il fallait «tous pour interroger, ou même pour faire tous les timbres que nous recevons des sens», je l'ai dit tout de bon; et cela est si difficile pour bien maintenir mes hésitations, que celui qui me suit, ou qui ne veut pas apprécier cela, n'est pas capable de rien

dire à l'encontre qui puisse mériter réponse. (1)

La tâche initiale, pour qui cherche une science certaine,

consiste donc à résister à cette inclination naturelle qui pousse l'homme à accorder sa confiance à l'information sensible. Quant à retrouver éventuellement une assistance de l'expérience, il ne faudrait qu'être en accepter davantage qu'un genre de simple indication: c'est-à-dire que le sens, en dernier recours, orienterait et abrégerait le travail deductif de l'entendement lorsque, à un niveau avancé de précision, le possible deviendrait très difficile à discerner du réel.

Lorsque j'ai voulu distinguer [aux choses] qui étaient plus particulières, il y en est tant présentées à moi de diverses, que je n'ai pas cru qu'il fut possible à l'esprit humain de distinguer les formes ou apparences de corps qui sont sur la terre d'une infinité d'autres qui pourraient y être, si c'eût été le vouloir de Dieu de les y mettre, etc. Par conséquent de les ramener à notre usage, si ce n'est où on viene au-devant des causes par les effets, et qu'on se serve de plusieurs expériences particulières... Mais il faut aussi que j'avoue que la nullité de la nature est si grande et si vaste, et que ses principes sont si simples et si généraux, que je ne remarque quasi plus un effet particulier qui d'abord je ne connaisse qu'il puisse être d'autant plus diverses causes et se plus grande difficulté est d'ordinaire de trouver en l'essence de ces causes il en dépend. Car à cause je ne sais point d'autre expedient que de chercher derrière quelques expériences qui sont telles que leur événement ne soit non le même si c'est en l'une de ces causes qu'on doit l'expliquer que si c'est en l'autre. (2)

1. La recherche de la vérité, P. (Ed.)

2. Éditions techniques, I, I, 719.

1. Réponses aux cinquièmes objections, Paris, Ed. Garnier Frères, 1967, Œuvres philosophiques, t. 2<sup>e</sup>, p. 791.

2. Discours de la méthode, VI, p. 170.

Encore là, malgré tout, aucune exception ne vient affaiblir la règle générale de ne rien recevoir comme certain de ce qui vient du sens, sans la confirmation de l'intendement.

Mais sens ne nous suffisent jamais pour assurer d'aucune chose si notre entendement n'y intervient. (1)

Nous ne devons jamais nous laisser persuader qu'à l'évidence de notre raison. Et il est à remarquer que je dis de notre raison, et non de notre imagination et de nos sens. (2)

Bref, puisque "la certitude n'est pas dans le sens, mais dans l'intendement seul" (3), la connaissance philosophique doit trouver sa résolution ultime non pas dans le sens, mais dans la connaissance directe de l'intendement.

Pour préconiser cette résolution hors des sens, il faut, bien sûr prêter à la raison humaine une certaine détermination naturelle. Et effectivement, si René Descartes reconnaît la lenteur du développement intellectuel humain, il se contente toutefois, sans vraiment chercher à l'exclure, de l'attribuer à une simple question de fait: l'homme obtient l'usage de sa raison plusieurs années seulement après sa naissance (4). Cette conjecture, le père de la philosophie moderne, à l'opposé des ancêtres, n'en tient pas responsable une prétenue indétermination originelle qui caractériserait notre raison, car, selon lui, l'intelligence humaine ne

commence pas son activité entièrement dépouillée. Cette faculté de connaissance se trouve même si bien munie, enseigne-t-il, que la voie la plus simple offerte à son investigation, dans le but d'atteindre la vérité du savoir, c'est de fouiller en elle-même, dans les essences de vérité déposées là par la nature; sans aucun concours de l'extérieur, toute connaissance se trouve déjà à la portée de la raison. C'est dans cette optique-là que doit se comprendre l'entreprise dite: *La recherche de la Vérité par la lumière naturelle*; car cette seule lumière, précise Descartes,...

toute pure (1), et sans emprunter le secours de la religion ni de la philosophie, détermine les opinions que doit avoir un honnête homme, touchant toutes les choses qui peuvent occuper sa pensée, et pénétrer jusque dans les secrets des plus curieuses sciences. (2) -

Notre auteur se propose même comme intention principale, en son livre, d'initier "un chevalier à tirer profit de cette perfection naturelle de la raison humaine.

Je me suis proposé... en cet ouvrage... de mettre en évidence les véritables richesses de nos âmes, ouvertes à un chacun les moyens de trouver en soi-même, et sans rien emprunter d'autrui, toute la science qui lui est nécessaire à la conduite de sa vie, et d'acquérir par soins par son étude toutes les plus curieuses connaissances, que la raison des hommes est capable de posséder. (3)

Bien plus, sa perfection naturelle fait de l'intelligence

1. Discours de la méthode, IV, p. 151.

2. Ibid., p. 152.

3. Lettre de Descartes au traducteur des *Éléments de la métaphysique*, p. 361.

4. Cf. supra, pp. 19-20.

1. C'est nous qui soulignons.  
2. La recherche de la vérité, sous-titre, p. 879.  
3. Ibid., p. 880.

humaine le premier objet à proposer à sa propre étude et réflexion, puisque c'est, en effet, principalement à l'intérieur d'elle-même qu'elle doit s'attendre à trouver toute connaissance.

Il faudra commencer par l'âme raisonnable parce que c'est en elle que réside toute notre connaissance. (1)

Enfin, souverain indice de sa perfection naturelle, notre intelligence ne peut découvrir meilleure source qu'elle-même, où se renseigner concernant les plus nobles objets de toute connaissance.

Tout ce qui peut se savoir de Dieu peut être obtenu par des raisons qu'il n'est pas nécessaire de chercher ailleurs que dans nous-mêmes, et que notre esprit seul est capable de fournir. (2)

### 3. Ne recevoir que la seule déduction démonstrative.

L'accès à une connaissance achetée qui comportait une certitude absolue nécessite un contrôle siège des procédés autoritaires à instruire notre intelligence. La conscience de cette obligation se manifeste chez plusieurs philosophes par ci nombrables formules méprisantes à l'endroit de toute forme de monstruosité qui ne soit pas inféconde.

Descartes, par exemple, s'il concorde aux gens d'action le recours à quelques notions probables, récuse de manière irréversible

cable tout appui de cette sorte dès que se trouve visée la connaissance de la vérité, et non la réussite de l'action.

J'avais dès longtemps remarqué que, pour les aveux, il est besoin quelquefois de suivre des opinions qu'on sent fort incertaines, tout de même que si elles étaient indubitives, ainsi qu'il a été dit ci-dessus, mais pour ce qu'alors je désirais veuler seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait que je fasse tout le contraire. (1)

Impossible de se méprendre sur son idée. Ses écrits ne tarderont pas de propos dépréciatifs à l'endroit de toute espèce de moribus. Cela prend appui sur des notions quelque peu incertaines, furent-elles très probables. Une vérité incertaine ne peut constater notre intelligence, dit-il, et puisque d'un fondé constatable ne saurait naître aucune vérité incontestable, force nous est d'écartier l'imposture toutes prémises où réside le moindre prétexte à douter.

Toutes les conclusions que l'on déduit d'un principe qui n'est point évident, ne peuvent aussi être évidentes, encore qu'elles en seraient directement évidemment; d'où il suit que tous les raisonnements qu'ils ont suivis sur de tels principes n'ont pu leur donner la connaissance certaine d'aucune chose, ni par conséquent les faire avancer d'un pas en la recherche de la vérité. (2)

Nous rejetons toutes les connaissances qui ne sont que probables, et nous rejetons qu'il ne faut donner son assentiment qu'à celles qui sont parfaitement connues et dont on ne peut douter. (3)

1. La recherche de la vérité, p. 301.  
2. Réfutation métaphysique, Introduction à l'enseignement des doyens et docteurs de la sacre Faculté de théologie de Paris, p. 258.

1. Discours de la méthode, IV, p. 167.  
2. Lettre de Descartes au traducteur des Principes de la philosophie, p. 562.  
3. Méthode pour la direction de l'esprit, II, p. 39.

L'attitude la plus à conseiller, à mon avis, consiste à classer ces choses : toute notion qui n'est pas parfaitement certaine, fût-elle la plus probable.

Pour faire une exacte recherche des vérités tout à fait certai<sup>n</sup>, il ne faut faire non plus de compte des choses douteuses que de celles qui sont absolument fausses. (1)

D'autant que la raison ne persuade déjà que je ne dois pas moins soigneusement à empêcher de donner croissance aux choses qui ne sont pas entièrement certaines et indubitable<sup>s</sup>, qu'à celles qui nous paraissent manifestement être fausses, le moindre sujet de douter que j'y trouverai, suffira pour me les faire toutes rejeter. (2)

[Les remarques montrent de nouveau quel obstacle représente, pour notre vie intellectuelle, toute connaissance confuse. Cela, dit Descartes, ne peut étre ni terme, ni même principe en notre connaissance scientifique, puisqu'elle ne peut être tout à fait certaine.

Il est manifeste qu'on n'en peut pas avoir [de certainité parfaite] des choses obscures et confuses, pour rau d'obscurité et de confusion que nous y remarquons; car cette obscurité, quelle qu'elle soit (1). est une cause assez suffisante pour nous faire douter de ces choses. (2)

Afin de comprendre pourquoi Descartes dissocie de façon

1. Réponses aux septième obéctions, p. 290.  
2. Rédactions métaphysiques, 1, p. 266.  
3. C'est nous qui souillons...  
4. Réponses aux dixième obéctions, Paris, Ed. Garnier Frères, 1967, Œuvres philosophiques, t. 2, p. 570.

dans l'intégrante connaissance confuse et certitude, il faut auparavant avoir remarqué qu'il assile totale<sup>ment</sup> l'évidence dont dépend la certitude à la distinction et à la précision: Descartes mesure l'évidence d'une représentation donnée et, par là, sa certitude, à sa clarté et à sa distinction. La distinction est même le seul critère qu'il institue pour juger de la certitude d'une notion.

Je considérai en général ce qui est requis à une proposition pour être vraie et certaine...

Je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevions fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies. (1) Descartes croit suffisamment confirmer cette assertion en relevant, chez nous, une tendance naturelle à aspirer aux énoncés manifestes.

Il est certain que nous ne prenons jamais le feu pour le vrai tant que nous ne jugerons que de ce que nous percevons clairement et distinctement... Et quand même cette vérité n'aurait pas été démontrée, nous sommes naturellement si inclins à donner notre assentiment aux choses que nous percevons manifestement, que nous n'en doutons douter pendant que nous les percevons de la sorte. (2)

Mais il est une confirmation encore plus élevée: la perfection divine se porte garante de nos notions distinctes.

[Le] même n'est assuré qu'à cause que Dieu est... Non idées ou notions... qui viennent de Dieu en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes,

1. Discours de la méthode, IV, p. 169.  
2. Les principes de la philosophie, I, 43, p. 516.

ne peuvent en cela être que vaines. (1)

Il faut bien noter cette identification, chez Descartes, du certain et du distinct. Elle implique tout d'abord que, pour Descartes, rien de confus n'est certain; mais aussi, il le guidera notre philosophe dans sa définition d'une argumentation dont l'intelligence puisse tirer une certitude sans faille.

Ainsi donc, pour le bien de l'intelligence, il ne faut recevoir, selon Descartes, que des notions détachées de la certitude la plus absolue. C'est la première règle de méthode chez Descartes et on retrouve le même exigence chez tous les partisans de cette rigoureuse première opinion. Évidemment, ces philosophes ne s'arrêtent pas à censurer tout principe de connaissance incertain: à moins de verser dans le scepticisme, chacun doit malgré tout pour l'arriver à leurs plus difficiles démonstrations, "avoir donné occasion de l'inquiéter". (2) que toutes les choses qui peuvent tomber sous les connaissances des hommes s'entraînent en même façon, et que, pourvu seulement qu'on a obtenu d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les distinguer les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées互相的 auxquelles enfin on ne parviennne. (3)

Consequence inévitable, il convient de désigner tout objet autre, s'il en existe, comme indigne de l'humaine faculté de connaître.

De tout cela on doit conclure "... que ceux qui cherchent le droit chemin de la vérité ne doivent s'occuper d'autun objet, dont ils ne puissent avoir une certitude égale à celle des démonstrations de l'arithmétique et de la géométrie." (4)

Bien entendu, suivre Descartes en cette voie, c'est admettre l'axiome qui sous-tend toutes ses recommandations: toute nature à la portée de l'intelligence humaine est nécessaire et nécessaire à la démonstration. Le mot axiome convient bien pour

caractériser cet énoncé, puisque Descartes le mentionne toujours comme allant de soi et ne demandant aucune preuve.

Les connaissances qui ne surpassent point le portée de l'esprit humain, sont toutes superficielles par une liaison si merveilleuse, et se peuvent tirer les unes des autres par des connaissances si nécessaires, qu'il ne faut point avoir beaucoup d'adresse et de capacité pour les trouver, pouvront qu'avent commenté par les plus simples, on sait se conduire de degré en degré jusqu'aux plus relevées. (1)

1. La recherche de la vérité, p. 680  
2. C'est nous qui soulignons.  
3. Discours de la méthode, II, p. 138.  
4. Discours pour la direction de l'esprit, II, p. 42.

déduire avec certitude. (1)

Pour bien saisir les exigences de Descartes, il nous faut nous arrêter un moment à la conception cartésienne de la démonstration. Car il ne faudrait pas confondre avec l'argument nommé tel par les anciens. Descartes, en effet, se fait fort de conduire la raison démonstrativement tout en cestant cette fastidieuse série de règles propres à la logique traditionnelle.

Au départ, notre philosophe considère comme naturelle deux voies vers la connaissance: l'expérience et la déduction.

Nous parvenons à la connaissance des choses par deux chemins, à savoir, par l'expérience ou par la déduction. (1)

Cependant, de ces deux voies, il ne vaut retenir que la deuxième: seule la déduction conduit assurément à une science parfaite. En effet, affirme-t-il, même si "les expériences sont souvent trompeuses ... la déduction ... ne saurait être mal faite même par l'entendement le moins capable de raisonner". (2).

Pour faire mieux entendre la nature de l'acte déductif, Descartes en manifeste ensuite le principe, puis le développement. C'est à cette fin qu'il introduit cette deuxième division:

Pour faire mieux entendre la nature de l'acte déductif, il faut chercher ... ce dont nous pouvons avoir l'intuition claire et évidente ou ce que nous pouvons

En d'autres termes, sur cette voie privilégiée de la déduction, Descartes distingue deux actes de l'intelligence: l'intuition et la déduction proprement dite.

Nous allons énumérer ici tous les actes de notre entendement, par lesquels nous pouvons parvenir à la connaissance des choses sans aucune crainte et d'erreur; il n'y en a que deux: l'intuition et la déduction. (2)

Et Descartes insiste: ce sont bien les deux seuls actes susceptibles de mener la raison humaine à la perfection scientifique.

Voilà les deux voies les plus certaines pour conduire à la science: pour ce qui est de l'intelligence, on n'en doit pas accepter davantage, et toutes les autres doivent être rejetées comme suspectes et exposées à l'erreur. (3)

Distinguent entre deux opérations différentes, le père de la philosophie moderne s'efforce d'échapper au travers d'une introduction à l'infini et tâche de donner un commencement à la pensée. Comme il existe et des natures simples, et des composées, il pose que les natures simples sont connues par elles-mêmes dans une "intuition claire et évidente", alors que les composées le sont par déduction à partir de ces natures simples. C'est-à-dire par l'intuition successive de chacun de leurs rapports avec les natures

1. Règles pour la direction de l'esprit, III, p. 42.  
2. Ibid., p. 43.  
3. Ibid., p. 45.

1. Règles pour la direction de l'esprit, II, p. 41.  
2. Ibid.

res simples. Il faut se souvenir que, d'après Descartes, l'intelligence doit toujours progresser du simple au composé et que...

toute science humaine se consiste qu'à voir distinctement comment ces naturels simples contiennent à la composition des autres choses. (1)

Quelque Descartes soit ovre de détails, on peut se rappeler, si moins profondément, ce qu'il nomme induction et qu'il manifeste que par certaines périphrases assez vagues:

La simple inference d'une chose à partir d'une autre. (2)  
Tout ce qui se conclut n'assezlement d'autres choses connues avec certitude. (3)

Mais il est plus difficile de concevoir la nature de cette intuition par laquelle, conséquent, nous saissons parfaitement les notions les plus simples. Descartes parle de "la convection ferme d'un esprit sur et attentif qui naît de la seule lumière de la raison" (4), mais cela reste pour le moins confus. Jamais, de toute façon, il ne deviendra vraiment plus précis, à ce sujet. Devenant de clarté ne lui semble pas nécessaire: il croirait même, en explicitant, de chercher l'aide de notions obscures pour manifester quelque chose d'évident par soi. Cet, pour Descartes, les natures simples, objets de l'intuition, sont tellement simples qu'on les connaît d'emblée distinctement. Dès lors, il serait absurde de

vouloir les expliciter ou expliciter l'acte qui les connaît.

Elle [la méthode] ne peut aller en arret jusqu'à enseigner aussi comment ces opérations mêmes doivent être faites, car elles sont les plus simples et les premières de toutes, en sorte que, si notre entendement ne pouvoit déjà les faire auparavant, il ne comprendrait aucun des principes de la méthode elle-même, si facile qu'ils soient. (1)

Ainsi se contente-t-il d'une comparaison avec l'acte visuel. Lorsque l'œil vise son objet, il doit, pour voir distinctement, repasser une seule chose à la fois, sinon c'est le mal de la confusion.

Le manière dont il faut user de l'intuition nous est connue par une comparaison avec ja sue. Cet esprit qui veut reconnaître d'un seul coup d'œil beaucoup d'objets à la fois, n'en voit aucun distinctement et normalement, celui qui a coutume de s'appliquer par un seul acte de pensée à bœuf de choses en même temps, a l'esprit confus. (2)

Ainsi donc, on intuitione distinctement. De là, on déduit nécessairement. Reste une dernière distinction, entre deux "modes" de la induction. Des notions difficiles avec évidence et certitude, la chaîne s'allonge plus ou moins, suivant l'objet étudié. Autant que possible, il faut alors renouer la réduction, c'est-à-dire cette plus ou moins longue série de liens de checun desquels on a l'intuition, à une même intuition. Et ce résultant s'orientent simplement en relâssant toute la chaîne plusieurs fois d'un mouvement continu et ininterrompu.

1. Règles pour la direction de l'esprit, XII, p. 87.  
2. Ibid., II, p. 47.  
3. Ibid., III, p. 46.  
4. Ibid.

1. Règles pour la direction de l'esprit, IV, p. 47.  
2. Ibid., IV, p. 67.

Je lis [les rapports particuliers] parcourus plusieurs fois d'un mouvement continu de l'imagination qui, dans le même temps, doit "voir" l'intuition de chaque chose et passer à d'autres. Jusqu'à ce que j'aie appris à passer du premier au dernier assez rapidement pour ne laisser presque aucun rôle à la mémoire et avoir, semble-t-il, l'intuition de tout à la fois. (1)

Quelquefois cependant, la chaîne est trop lourde pour qu'on puisse

espérer en saisir tous les maillons dans le même intuition. On

recourt donc à un autre "mode" de la réduction: Descartes le

nomme énumération, ou induction. A ce moment-là, dit-il,...

"Il ne nous reste ... que cette seule voie de l'énumération, en laquelle nous devons mettre toute notre confiance. De même, nous ne pouvons d'un seul coup d'œil distinguer tous les membres d'une trop longue chaîne; mais néanmoins, si nous avons vu le lien qui unit chacun d'eux à ses voisins, cela suffira pour que nous dirions aussi que nous avons vu comment le dernier est relié au premier. (2)

Il s'agit, en somme, d'énumérer à la suite tous les rapports qui relèvent l'objet: composé à la nature simple. Descartes resume:

[La déduction] est vue par intuition, quand elle est simple et claire; mais non quand elle est multiple et obscure: nous lui avons donné alors le nom d'énumération ou d'induction, parce qu'elle ne peut être comprise tout entière dans le même temps par l'enchaînement, et que sa certitude demande une certaine mesure de la mémoire, telle doit rester les jugements portés sur chacun ces points énumérés pour tirer d'eux tous un jugement unique. (3)

On peut saisir l'importance attachée par Descartes à ce principe quand, d'une part, on le lit comme l'un des préceptes essentiels de la méthode cartésienne:

Faire partout des démonstrations si entières, et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre. (1)

Et aussi quand, d'autre part, Descartes affirme valoir en lui l'application de toute la certitude mathématique:

La méthode qui enseigne à suivre le vrai ordre, et à démontrer exactement toutes les circonstances de ce qu'on cherche, contient tout ce qui donne de la certitude aux règles d'arithmétique. (2)

c) La conception cartésienne de la perfection du savoir humain quant à son ordre et quant à son principe.

L'examen des règles par lesquelles Descartes veut diriger la raison humaine montre assez bien qu'il se fait une idée assez particulière de la nature du savoir humain véritable. Il sera bon, pour la mieux entendre, de revenir un peu sur le mode qu'il assigne à toute la philosophie et sur la nature des principes dans lesquels, selon lui, ce mode doit trouver le point de départ de son application.

1. Règlement pour la création de l'esprit, VII, p. 56.

2. Ibid.

3. Ibid., XI, p. 73.

1. Discours de la méthode, II, p. 118.

2. Ibid., p. 139.

## 1. L'ordre du savoir humain.

La notion fondamentale qui inspire toute la conception cartésienne de la philosophie est certainement cette « implicité » et cette totale unité de nature que Descartes attribue à tout le savoir humain. Croient que la méthode de la connaissance découlait uniquement de la raison elle-même, j'avoue Descartes ne concède qu'un objet particulier nécessaire un mode propre qui soit différent de celui qui convient à un objet de nature autre. Le soleil n'admet pas ses rayons aux divers objets qu'il éclaire; de même, dit Descartes, la raison peut connaître tout objet par la même lumière.

Etant donné que toutes les sciences ne sont rien d'autre que la science humaine, qui demeure toujours une et toujours la même (1), si différentes que soient les objets auxquels elle s'applique, et qui ne reçoit pas plus de changement de ces objets que la lumière du soleil de la variété des choses qu'elle éclaire, il n'est pas besoin d'imposer de bornes (1) à l'esprit. (2)

Et si "il n'est pas besoin d'imposer de bornes à l'esprit", c'est-à-dire de modes adaptés à la connaissance de certains objets, il n'y a donc pas, dans la philosophie, des sciences de nature différentes. Descartes énumère plusieurs sciences, non pas en raison de différences importantes quant au mode, mais simplement parce que certains objets sont connus plus tard que les

autres et en dépendance de ceux-ci. Un peu comme, dans un même entre, il y a des parties qui viennent d'abord et dont les autres dépendent.

Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la physique, la mécanique et la morale; j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui presuppose une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse. (1)

Il n'existe donc pas plusieurs façons de procéder dont chacune serait proportionnée à un objet particulier; il n'y a qu'un seul mode et celui-là est très capable de conduire à la connaissance adéquate de toutes choses. Cela ne fait pas le moindre doute pour Descartes: nous l'evoquons (2), c'est pour lui une sorte d'évidence que toute chose que l'homme peut connaître est matière nécessaire et, par conséquent, ne crée à un même mode commun très rigoureux et est susceptible d'être connue avec la même certitude parfaite.

Les connaissances qui ne surpassent point la portée de l'esprit humain, sont toutes embrassées par une liaison... merveilleuse, et se peuvent tirer les unes des autres par ces conséquences... nécessaires... (3)

1. Lettre de Descartes au t:<sup>e</sup> acteur des Principes de la philosophie, p. 566.  
2. Cf. supra, pp. 38-39.  
3. La recherche de la vérité, p. 280.

Ce même ordre qui préside à toute la connaissance humaine, cette même certitude que l'on peut retrouver en toutes ses parties.

ce sont ceux de la déduction démonstrative; pour Descartes, seul un ordre deductif permet une connaissance digne d'appartenir au savoir humain véritable. A son avis, toute la logique consiste donc à montrer comment se servir de la déduction, ainsi que de l'intuition cui lui fournit ses principes.

Mais si la méthode explicite bien comment il faut au servir de l'intuition, pour ne pas tomber dans l'erreur contraire à la vérité, comment il faut faire des déductions, pour parvenir à la connaissance de toutes choses, rien d'autre n'en est raisonnable, mais semble-t-il, pour qu'elle soit complète, n'a été dit, si ce n'est par intuition ou par déduction. (1)

En somme, toutes les règles cartésiennes nous conduisent à conserver ce seul ordre : sur le "progrès de notre intelligence" déroule les effets de leur cause", celle-ci étant toujours conue partitièrement.

Si nous cherchons ici quel est l'effet, il faut d'abord connaître la cause, et non pas faire l'inverse. (2)

De toutes les méthodes, en effet, la cause semble devoir être connue la première: elle est plus simple que l'effet et elle se prête moins à l'observation sensible. Or d'une part, Descartes

prescrit la différence à l'endroit de l'expérience sensible et veut que l'on résolve tout dans l'entendement; de l'autre, il engage à partir du plus simple cui, étant connu de soi grâce à une intuition immédiatement claire et distincte, est seul en mesure de fournir à notre discrète intellectuelle un principe convenable.

C'est sans doute Spinoza qui a le plus intégralement respecté et appliqué cet ordre: ses écrits nous en procurent même une meilleure illustration que ceux de Descartes. En effet, il n'entend ces exigences jusqu'à en faire aussi le mode de l'utile. Ainsi dans son Tracté d'Ethique, - a modo geometrico - il part de Dieu pour élire aux créatures et manifester toujours ses conclusions selon un mode géométrique, excluant tout autre procédé qui serait dialectique par l'usage de similitudes, de signes, d'exemples ou d'autres principes probables.

## 2. Le principe et le fondement de la philosophie.

D'abord une perfection aussi absolue pour tout le savoir humain et sans échancrure de ses parties, Descartes accorde une importance primordiale à la qualité de ses principes. En effet, la déduction ne peut avoir une plus grande valeur que son principe. C'est pourquoi, pense Descartes, le principe de la connaissance philosophique doit naître nécessairement à deux conditions essentielles: une totale certitude et une complète indépendance de tout autre objet de connaissance.

Afin que cette connaissance [la philosophie] soit telle [c'est-à-dire "une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut envoi..."] il est nécessaire qu'elle soit déduite des premières causes, en sorte que pour étudier à l'escrétir, ce qu'il sa nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est-à-dire des principes; et que ces principes doivent avoir deux conditions: l'une, qu'ils soient si clairs et si évidents que l'esprit humain ne puisse douter de leur vérité; lorsqu'il s'applique avec attention à les considérer; l'autre, que ce soit d'eux que dépende la connaissance des autres choses, en sorte qu'ils puissent être connus sans elles, mais non pas réciproquement elles sans eux; et nur'apres cela il faut tâcher de déduire également de ces principes la connaissance des choses qui en dépendent, qu'il n'y fait rien de toute le suivre des deductions qu'on en fait qui ne soit très manifeste. (1)

Descartes insiste avec force sur ce point: il est fondamental, en l'ordre de notre connaissance, que les principes ne dépendent jamais d'aucune connaissance ultérieure.

L'ordre consiste en cela seulement, que les choses qui sont proposées dans les premières doivent être connues sans l'aide des suivantes, et que les suivantes doivent être dispensées de telle façon, qu'elles soient démontrées par les seules choses qui les précèdent. (2)

L'inistance sur cet ordre prend finalement de telles proportions que, pour Descartes, ce qui est connu entièrement, pour ne pas direndre de l'objet d'une connaissance ultérieure, doit le précéder même quant à son être.

La certitude et la vérité de toute science dépend

de la seule connaissance du vrai Dieu. (1)  
Rien ne peut être connu avant l'entendement, puisque la connaissance de toutes les autres choses en dépend. (2)

Mais de quelle façon procurer à la philosophie des principes qui remplissent ces deux conditions? Chose certaine, selon Descartes, il serait inconcevable de les tirer de cette connaissance antérieure à la philosophie que nous a valu l'exercice naturel de nos facultés de connaissance de lais notre naissance. L'imperfection de cette connaissance accueille par l'intermédiaire du sens est très manifeste: confuse et floue de notions obscures et incertaines, elle ne peut fournir le principe que d'une plus grande confusion et incertitude.

Il est manifeste que toutes les notions que nous avons sues des choses en notre enfance n'ont point été claires et distinctes; et notamment toutes celles que nous acquérions par mots dont par elles rendues confuses et obscures, si l'on ne les rejette une bonne fois. (Y)

Beaucoup de philosophes considèrent ainsi qu'il n'y a rien à tirer de l'expérience quotidienne quant au fondement de la philosophie. Ainsi, de nos jours encore, des philosophes considèrent comme évident de soi que la philosophie est un nécessaire renoncement, par rapport aux connaissances qui lui sont antérieures.

<sup>1.</sup> Lettre de Descartes au traducteur des *Principes de la philosophie*, pp. 557-558.  
<sup>2.</sup> Réponses aux septaines objectives, Paris, L. D. Garnier Frères, 1917. *Œuvres Philosophiques*, t. 2, p. 521.

<sup>1.</sup> Méditations métaphysiques, V, p. 317.  
<sup>2.</sup> Règles pour la direction de l'esprit, VIII, p. 63.  
<sup>3.</sup> Réponses aux septaines objectives, Paris, L. D. Garnier Frères, 1917. *Œuvres Philosophiques*, t. 2, pp. 1023-1024.

D'une nature plus parfaite, elle ne peut se fonder sur une base aussi fragile: on ne construit pas dans le sable, quand on recherche la solidité et la permanence. C'est ce thème que l'on retrouve, par exemple, chez le philosophe espagnol Ortega y Gasset quand il s'efforce d'expliquer ce qu'est la philosophie.

He [the philosopher] cannot take as his point of departure the earlier beliefs, and cannot accept anything as known in advance... That which is known outside of, apart from or previous to philosophy, is known from a point of view which is partial and not universal, is knowing on an inferior level which is no help on the heights where philosophic knowledge moves a "nativitate". Seen from philosophic heights, all other knowing has about it a touch of the ignarus and the relatively false. (1)

Ortega y Gasset parle de la philosophie comme d'une renais-  
sance dans une parfaite autonomie: la philosophie, écrit-il, ne  
peut avoir aucun lien de dépendance avec aucune connaissance  
particulière.

This position of the philosopher... imposes on his thought what I call the imperative of autonomy. This means renouncing the right to lean on anything prior to the philosophy which he may be creating, and placing himself not to start from supposed truths. Philosophy is a science without supposi-  
tion. (2)

Dans ces conditions, Descartes ne voit pas de meilleure attitude à conseiller envers toute la connaissance confuse anti-

riure à la science que de l'extirper de l'intelligence et de la rejeter, en attendant d'en avoir ravi les éléments selon la véritable méthode.

C'est pourquoi, si nous disions veux strictement à l'étude de la philosophie et à la recherche de toutes les vérités que nous sommes capables de connaître, nous nous délivrions en premier lieu de nos préjugés, et ferons état de rejeter toutes les opinions que nous avons mutuées, ou reçues en notre créance, jusques à ce que nous ayons déraciné ces dernières; nous ferons ensuite une revue sur les notions qui sont en nous, et ne recevrons pour vérités que celles qui se présenteront clairement et distinctement à notre entendement. (1)

Comme nous avons été enfants avant que d'être hommes, et que nous avons jusqu'à tout bien et tout mal des choses qui se sont présentées à nos sens lorsque nous n'avions pas encore l'usage entier de notre raison, plusieurs jugements ainsi précipités nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité et nous privent de cette sorte qu'il y a point d'apparence que nous puissions nous en délivrer. Si nous n'enterrons pas de douter une fois en notre vie de toutes les choses où nous trouverons le moindre soupçon d'incertitude. (2)

Il entend bien, quant à lui, conformer sa propre marche intellectuelle à cette obligation.

Four toutes les opinions que j'avois reçues jusques alors en ma créance, je ne pouvois mieux faire que d'entreprendre une bonne fois de les en ôter, érin d'y en remettre par après, ou bien d'autres meilleures, ou bien les mêmes, lorsque je les aurais justifiées au niveau de la raison. Et je

<sup>1.</sup> Ortega y Gasset, What is Philosophy?, trad. Mildred Adams, New York, The Norton Library, 1960, pp. 101-101.

<sup>2.</sup> Ibid., I, 1, p. 571.

crus fermement que, par ce moyen, je réussirais à conduire ma vie beaucoup mieux que si je ne bâtaisais que sur de vains fondements, et que je ne m'appruyaisse que sur les principes que je n'étais jamais examiné s'ils étaient vrais. (1)

Une lecture rapide risquerait de faire prendre ces propos pour ceux d'un sceptique. Il n'en est rien. Ce "doute hyperbolique" par lequel Descartes entreprend de se défaire de toute connaissance confuse et incertaine qui l'habite ne revêt pas, à ses yeux, une valeur négative: ce n'est pas simplement le moyen d'éviter d'appliquer la philosophie sur des conjectures obscures et douteuses; c'est, à son avis, en même temps le procédé le plus étendu pour faire apparaître les principes vitables de toute science.

Je m'efforçai néanmoins, et suivrai donc, de tout ce en quoi je pourrai imposer le moins de doute, tout de même que si je commençais que cela fût absolument: faux; et je continuai toujours dans ce chemin, jusqu'à ce que j'aille rencontrer quelque chose de certain, ou du moins, si je ne puis dire chose, jusqu'à ce que j'aie appris certainement, qu'il n'y a rien au monde de certain. (2)

#### Conclusion.

A l'interrogation que tout philosophe est amené à se poser sur la nature et la fonction dans la recherche intellectuelle humaine d'une condition confuse de la connaissance, une première façon de répondre est d'y voir une condamnation de l'intelligence à une imperfection définitive, un obstacle permanent à la science. Nous avons vu, par exemple, que René Descartes rejette toute connaissance confuse et prétend rebâtir totalement toute science à partir d'un fondement mieux assuré; et selon une méthode indéfectible. Il n'est pas le seul philosophe à raisonner

l'intelligence. S'il est impossible, en effet, de douter d'une certaine vérité, celle-ci est nécessairement connue de soi immédiatement et avec certitude et compétente à fonder toute la philosophie. Car que pourrait-on demander de mieux?

Je prouve aisément qu'ils [mes principes] sont très clairs; premièrement, par la façon dont je les ai trouvés, à savoir, en rejetant toutes les choses auxquelles je pouvais rencontrer le moindre occasion de douter; car il est certain que celles qui n'ont pu en cette façon être rejetées, lorsqu'on s'est appliqué à les considérer, sont les plus évidentes et les plus claires que l'esprit humain puisse connaître. (1)

1. Discours de l'MethodInfo, II, c. 1<sup>re</sup>.  
2. Méditations métaphysiques, II, p. 274.  
3. Ibid., I, p. 166.

1. Lettre de Descartes au traducteur des Principes de la philosophie, p. 562.

de la sorte. Bien plus, il faut voir ce type d'attitude comme la racine même de la philosophie moderne; c'est car elle que Descartes a eu le plus d'influence sur ses successeurs et c'est à cause d'elle qu'il porte le titre de père de la philosophie moderne.

Il suffira, pour nous en convaincre, de réfléchir à la ressemblance de Descartes, sur ce point, avec cet autre philosophe qui lui disputa la paternité de l'esprit moderne: Francis Bacon.

Les doctrines de Descartes et de Bacon ne paraissent pourtant pas se prêter facilement à la comparaison. Elles ont même été à la source de deux courants de pensée fort opposés. Il y a, en effet, en elles une très grande dissimilarité: alors que Descartes écartera l'information sensible pour réserver exclusivement à l'intelligence, Bacon voulut appuyer toute la science sur le sens, "from which all knowledge in nature must be sought".<sup>(1)</sup>

Cependant, il y a une très profonde ressemblance au principe de leurs deux idées intellectuelles. Tous deux en effet font commencer la philosophie par une critique radicale de la raison, dans son exercice naturel et en particulier dans sa tendance à recevoir rapidement du sens ses premières notions.

Bacon, comme Descartes, croit que le sens se trouve naturel-

lement. Bien plus, alors que Descartes se contentait d'affirmer cela de façon générale, Bacon explicite plus précisément les façons dont le sens nous est tout naturellement une source d'erreurs.

Certain it is that the sense is circulsive...

The sense fails in two ways. Sometimes it gives no information, sometimes it gives false information. For first, there are very many things which escape the sense, even when best disposed and no way obstructed; by reason either of the subtlety of the whole body, or the minuteness of the parts, or distance or place, or slowness or else swiftness of motion, or familiarity of the object, or other causes. And again when the sense does apprehend a thing its apprehension is not much to be relied upon. For the testimony and information of the sense has reference always to man, not to the universe; and it is a great error to assert that the sense is the measure of things. (1)

C'est pourquoi encore Bacon considère lui aussi, comme Descartes, que les toutes premières connaissances acquises par notre raison dans son exercice naturel sont gravement imperfectes et d'une confusion qui les rend tout à fait inoptes à servir de fondement à la science. Une philosophie fondée sur cette connaissance antérieure naturellement accusée, et c'est ce qu'est la philosophie traditionnelle, c'est une philosophie sans fondement véritable.

The primary notions of things which the mind readily and passively imbibes, sores up, and accumulates (and it is from them that all the rest flow) are false, confused and overhastyly abstracted from the facts; nor are the secondary

1. Francis Bacon, The Great Instrumtation, Preface.

and subsequent nations less arbitrary and inconsistent whence it follows that the entire fabric or reason which we employ in the induction of nature, is badly put together and built up, and like some magnificent structure without any foundation. (1)

Enfin, Bacon propose le même comportement que Descartes à l'égard de toute cette connaissance antérieure confuse, erronée et bornée à rien dans la sphère de la science: le déraciner de l'intelligence et la rejeter. Notre intelligence, dit-il, doit renaitre de nouveau et retrouver l'innocence du petit enfant pour pouvoir entrer dans la science véritable.

So much concerning the several classes of idols, and their equipage: all of which must be renounced and put away from the fixed and solemn definition, and the understanding thoroughly freed and cleared; the entrance into the kingdom of men, founded on the sciences, being not much other than the entrance into the kingdom of heaven, whereto none may enter save a little child. (2)

Il ne reste plus ensuite qu'à tout renvoyer de nouveau selon une meilleure méthode et en prenant bien garde cette fois d'ouvrir le savoir humain sur de véritable fondements.

There was but one course left, therefore, - to try the whole thing over upon a better plan, and to commence a total reconstruction of sciences, arts, and all human knowledge, raised upon the firmer foundations. (3)

#### Opinion II

#### LA CONNAISSANCE CONFUSE:

#### BUT ACHIEVE DE L'INTELLIGENCE SPECULATIVE

Plusieurs philosophes partagent une conviction absolument opposée à l'opinion précédente. Loin de mépriser la condition confuse de notre connaissance, ces philosophes croient y trouver l'achèvement même de la perfection spéculative. A leur avis, l'intelligence humaine risque fort de se perdre, quand elle laisse un soin de la distinction l'entraîner dans des recherches spéculatives: la poursuite de la précision, pensent-ils, équivaut à la corruption progressive de la science.

Cette deuxième opinion est si désolante et étouffante que l'on est tenté de s'y ranger, à certains moments. Sa séduction s'exerce même en notre siècle, dont les brillants succès techniques décou-

1. Francis Bacon, The Great Instauration, traduction.

2. Francis Bacon, New Organon, traduction.

3. Idem, The True Institution, traduction.

lent pourtant de l'application de connaissances très spécialisées.

Chacun, en effet, expérimente souvent la difficulté, et même l'impossibilité, de traduire en des termes justes et précis ses conceptions intérieures. Malgré la certitude de très bien comprendre telle question déterminée, on doit fréquemment eviter la définition qu'induit de ses explications à mesure qu'on essaie de les clarifier pour le bénéfice d'un auditeur. A partir de là, on commence tout naturellement à être tiaillé par la tentation de considérer qu'une connaissance est plus parfaite lorsqu'elle se trouve encore confuse dans l'esprit, qu'une fois qu'on l'a complètement gâchée dans une tentative malheureuse de l'éclaircir. Et cette tentation revêt une insistance toute particulière lorsque, en la contemplation de sujets très élevés, les exigences de la clarté et de la distinction voudraient ramener l'intelligence à une plus plate concrétion, à des considérations moins nobles.

#### a) Concrément le fin.

Fusse parfois réaliser plus intégralement ces conditions. Car ici encore, s'agit-il de connaissance confuse, il s'agit du mode de concevoir, de moyens donc à juger sous l'éclairage de la conception qui se forme de leur fin. Par conséquent, c'est dans l'insistance sur certaines exigences du bien de notre intelligence que peut le mieux se comprendre le grand mépris de quelques philosophe à l'endroit de toute connaissance précise et distincte.

A. Quelques conditions indispensables à la perfection de l'intelligence humaine.

Afin de dégager davantage la vraisemblance de cette opinion, il faudra, d'abord, considérer quelles conditions ses partisans croient les plus essentielles à la perfection intellectuelle; il faudra enfin, ensuite, dans quelle mesure une connaissance concrète

Fusse parfaitement réalisée plus intégralement ces conditions. Car ici encore, s'agit-il de connaissance confuse, il s'agit du mode de concevoir, de moyens donc à juger sous l'éclairage de la conception qui se forme de leur fin. Par conséquent, c'est dans l'insistance sur certaines exigences du bien de notre intelligence que peut le mieux se comprendre le grand mépris de quelques philosophes à l'endroit de toute connaissance précise et distincte.

a) Concrément le fin.

Assez étrangement, on ne semble pas, au départ, définir très différemment le bien intellectuel ultime, en cette deuxième opinion. Ici encore, on pense que l'intelligence humaine atteint sa dernière perfection quand elle possède une connaissance vraie, complète et certaine; ici également, la perfection de la connaissance ne se connaît pas sans la conformité à l'objet, sans une représentation complète de l'objet, et sans la certitude que la représentation de l'objet est ainsi conforme et complète. On nait la divergence, c'est dans l'application de ces critères, c'est-à-dire dans les modalités concrètes qu'ils persistent imposer à la progression de l'intelligence.

#### b) Concrètement le mode de connaître.

En effet, la conception d'un mode s'inscrit toujours, finale-

ent, de la manière profonde dont est comprise la fin que l'on attend de son application; aussi, les partisans de notre deuxième opinion détermineront sans doute des règles de la méthode d'après les critères de perfection antérieurement mentionnés, mais en prennent ceux-ci selon la conception spéculale qu'eux-mêmes s'en forment.

Par exemple, ces philosophes auxquels nous nous réfèrons malentendront croirent découvrir dans l'Unité un caractère absolument indissociable de tout ce qui est. Tressaçant ce caractère dans le domaine de la connaissance, il perçoivent l'unité de la connaissance comme la première condition essentielle à sa vérité. Et avec une certaine variété d'ailleurs, car comment une connaissance dépourvue d'unité représenterait-elle adéquatement un Etre Un ? Ces philosophes en concluent qu'on ne saurait arriver à sa représentation: nunc vérité un object étudié non essentiel - tel que le propose Descartes - la représentation distincte de chacune de ses parties. On ne retrouve pas la connaissance vraie et complète d'un être totalement un, se disent-ils, si, tournant ainsi le dos à l'unité, on s'engage dans la dissension qui raffraîchirait nécessairement la recherche d'une connaissance distincte et particulière. L'expérience de la vie spéculative ne permet-elle pas d'ailleurs justifier leur crainte? On se livrant à une poursuite acharnée de précisions et de détails, beaucoup tombent effectivement dans un greve éparpillément intellectuel. D'où il semble bien, qu'à faire diapositive des dits et des distinctions la bête de l'intelligence, on compromet lourdement l'unité nécessaire à sa perfection.

saisir à sa perfection.

D'autre part, encore à la racine de l'exaltation de la connaissance confuse, on trouve généralement une conscience siège de la source confuse, on trouve généralement une conscience siège de la connaissance qui sépare l'ignorance totale et la connaissance achevée; distance qui sépare l'ignorance totale et la connaissance achevée; il apparaît évident à ceux qui préfèrent s'en tenir à la condition confuse de la connaissance qu'il soit impossible de passer de l'un à l'autre de ces deux extrêmes, fût-ce par le plus long des cheminement. A leur avis, la connaissance parfaite doit être consacrée immédiatement, sous peine de ne l'être jamais. Il leur paraît inconcevable que l'intelligence, naisant en une totale imperfection, parvienne finalement à une perfection absolue, quelle que soit qu'elle mette à adopter un mode adéquat. C'est pourtant ce qu'ils tentent à remplacer l'ordre et les principes d'une méthode par la volonté d'une perfection immédiate et spontanée de la connaissance.

Enfin, les mêmes philosophes croient - et l'observation des œuvres intellectuelles les plus réputées corrobore encore cette crainte - que diminuer considérablement la certitude de la connaissance, «ils s'engagent dans des distinctions et des subtilités. Effectivement, beaucoup y démontrent leur intelligence bon, dans profit, car la discussion des détails se poursuit à l'infini. ainsi que nous le recelle Montaigne: "Il n'y a point de fin en nos investigations" (1). loin de confirmer l'intelligence de fin en nos investigations" (1). loin de confirmer l'intelligence

1. Essais, III, 13.

en une connaissance certaine, cette chasse aux subtilités nourrit d'interminables disputes, quand elle ne débouche pas sur le désarroi et la scepticisme.

*Nous sommes nés à curier la vérité. Il appartient de la posséder à une plus grande puissance. (1)*

#### B. Glorification de la connaissance confuse.

Le crainte de la dispersion, comme aussi de l'incertitude et de l'erreur presque toujours attachées à la recherche de la précision, conduit fréquemment, comme nous le disions, à nier toute connaissance parfaitement vraie et certaine.

Il n'y a que les faits certains et résolus. (2)

Cette crainte, devenant parfois démesurée, détruit non-seulement toute validité de vérité et de certitude.

*Ô que c'est... doux et mal choyé, et sauf, que l'ignorance et l'irrurabilité, à recouvrir une tête bien faite. (3)*

Toutefois, le fait de voir d'aussi graves défauts comme l'ont

étroitement à toute recherche de connaissance distincte ne produit pas toujours ce vir scepticisme. L'apprehension inspirée par ces défauts porte fréquemment encore à majorifier l'état confus de la connaissance et à glorifier en lui la marque d'une intelligence achevée. Cette prédilection pour une connaissance confuse se traduit le plus souvent comme le principe implicite de certains

comportements intellectuels; un principe qu'on n'exprime pas formellement mais qui apparaît assez manifestement à un regard attentif. Quelquefois aussi, mais beaucoup plus rarement, l'indistinction du savoir sera célébrée d'une manière plus directe et plus consciente, plus systématique même, en étant intégrée à une doctrine plus générale sur la nature de l'être et de sa connaissance futurelle.

L'une et l'autre façon mérite d'être examinée un peu plus en détail, si l'on veut bien saisir d'où vient que l'on puisse préférer à la distinction de la connaissance son état confus.

#### a) Glorification tacite de la connaissance confuse:

certaines habitudes intellectuelles.

1. La connaissance distincte implique un certain manque d'élevation de l'intelligence.

1. Montaigne, *Essais*, III, 8.  
2. Ibid., I, 76.  
3. Ibid., III, 11.

Comme nous le signalons, certains comportements intellectuels supposent une profonde répugnance à poursuivre la précision

dans la connaissance.

Ainsi, observe-t-on, beaucoup d'intelligences se refusent à la discussion de tel ou tel point particulier d'une question et cela souvent malgré un fort intérêt pour la même question dans son ensemble. Ces intelligences considèrent la discussion du détail comme stérile et mesquine à divers chefs: la précision recherche dépose les forces de la raison; sa connaissance ne vaut pas l'effort qu'elle demande; beaucoup de sujets méritent davantage la réflexion. En somme, ces intelligences semblent se détourner de toute rigueur et exactitude: come de quelque chose d'inconvenant. Dans la Métaphysique, Aristote propose une similitude excellente pour dépeindre cette sorte d'esprits.

Certains [jugent bon qu'on explique] toutes choses exactement; pour d'autres, la distinction à suivre, la chose est triste, soit par insuffisance, soit par crainte de se perdre dans les futilités (micrologia) (1); le distinguo, en fait, "quelque chose de tel, au point de rendre illisible" (1) à certains, échappe dans les discussions philosophiques tout court dans les conventions d'argent. (2)

Quidam vero sunt qui tristiori, si quid per certitudinem cum diligenti discussione inquirentur. Quod quidam potest contingere duplicitate. Uno modo propter impotentiam comprehendendi: habent enim debilem rationem, unde non sufficiunt et considerando ordinem comprehensionis primum et posteriorum. Alio modo propter micrologiam, id est perniciem reticulationem. Culus similiudo quedam est in certitudinibus iniquitum que-

nibil inductionem relinquit unque ad minima.

Ingenientur autem quidam quod sit ut in convivio, viatorum non partinet sed libertatem, quod debet etiam minime computari in reticino, i.e. etiam sit quandoam importunitas et illicetribilitas etiam si homo velet cito comitatem veritatis etiam minima discire. (2)

Aristote attribue d'abord l'aversion d'une intelligence pour la poursuite de la distinction à la propre faiblesse de cette intelligence, c'est-à-dire à son inaptitude à suivre un long et subtil raisonnement. Mais il ajoute que, souvent aussi, cette aversion découle d'une volonté tacite de... 'pratiquer la vertu de libéralité en matière spéculative'. Les hommes occupent la majeure partie de leur temps à rechercher des biens pratiques et développent donc forcément une habileté à juger de toutes choses en rapport avec les exigences de l'action. Mais ensuite, le plus part ont tendance à entendre les mêmes critères à la vie spéculative. Ils ne voient pas toujours qu'il pourrait répugner à la vie intellectuelle d'être assujetti aux mêmes normes qui, telle la libéralité, confèrent la perfection à leurs activités pratiques. Or, puisqu'il est indigne d'un homme libre et grand de mesquinier sur le petit détail de ses dépenses, comment se demandent-ils, cein pourraient-il ne pas décider d'un grand et noble esprit de reticiner sur le détail de tous les objets de sa réflexion? Cette conception se développe d'ailleurs avec d'autant plus de force que l'expérience semble lui donner raison dans beaucoup de cas: en effet, les intelligences reticineuses

1. C'est nous qui soulignons.  
2. Métaphysique, II, c. 3, quis a B. 17.

1. C'est nous qui soulignons.  
2. S. Thomas, In II Méth., lect. 5, no 334.

et arrogueuses n'ont pas l'habitude de fournir les modèles les plus parfaits de perfection intellectuelle.

Il faut remarquer, en outre, que cette répugnance de l'intelligence à s'engager dans le détail ne se rencontre pas seulement chez les gens d'action. Elle s'explique sans doute plus aisément chez eux, par la priauté qu'ils accordent à la réussite pratique.

L'homme qui suit en fait réduit à ses contenus souvent d'à peu près, parce qu'il n'arriverait jamais au bout de son dessein s'il voulait permettre fonctionner chaque détail. (1)

Certaines esprits parmi les plus spéculatifs fournissent aussi des exemples manifestes d'une semblable disposition. Chez ces derniers toutefois, c'est l'existence d'un fort penchant pour la connaissance abstraite qui provoque la tendance à négliger une recherche de précision qui les ferait pénétrer trop avant dans le concrat.

De nombreux philosophes, en effet, se comportent comme si l'intelligence spéculative devait s'occuper seulement de la matière la plus élevée et selon le mode le plus parfait. La tradition scolaistique postérieure à saint Albert et à saint Thomas, par exemple, restreint son étude aux seuls objets de la plus haute contemplation: théologie, métaphysique, logique. Elle n'ira pas se déintéresser de l'étude des choses naturelles,

tout au moins en ce qui concerne les traités les plus particuliers; elle néglige la partie spéciale de la science morale au point d'oublier quelquefois la nature essentiellement pratique de cette science (2); et à l'intérieur même de la logique, elle déloisse complètement les traits de rhétorique et de poétique. Un affecte, en somme, d'abandonner ces petites choses à des esprits moins nobles et, on ne leur consent, à l'occasion, qu'un regard très universel, dans le respect scrupuleux de la règle suivante:

Scientiae speculativaes non sunt circa contingentes nisi secundum rationis universales. (2)

Il en va de même dans le choix des formes d'argumentation. En effet, si on répugne – de fait, sinon en principe – à appliquer son intelligence à des petites choses, encore plus se refuse-t-on à utiliser des argumentations concrètes. Aussi trouve-t-on rarement, dans ce même exemple de la tradition scolaistique postérieure à saint Thomas, des propositiones particulières, des similitudes, des exemples et d'autres instruments de manifestation.

1. En effet, Jean de Saint Thomas ne semble rien voir de pratique entre la syphilitis et la prudence. Le philosophe morale se contentera de se-culer sur la nature des vertus, sans formuler de ratiocines.

"Philosophus non habet diligere finem virtutis, necesse de ipso fine tractare sub ratione boni et virtutis, licet "raciat sur ratione" vel et quidam: tracto modo de illis sub ratione convenientiis et boni, remittit quantum ad principia ad syndrom, et quantum ad applicationem medicorum ad prudentiam" (*Cursus theologiae t. 1*, In questiones primi principii Parisienses, Dicitur II, De scientia theologiae, articulus 1, fine).

2. In VI Ethic, lect. 3, no 152.

**2. La connaissance distincte est moins certaine.**

Certaines intelligences, donc, répugnent à poursuivre très loin la précision de leur connaissance. Nous avons cherché rapidement quelques motifs tacites les conduisent à cette répugnance.

Un dernier, mais non le moindre, se fonde sur l'importance qui revient à la certitude pour les perfections de la connaissance spéculative. Car il est manifeste que la certitude n'accompagne pas l'intelligence très loin sur le chemin de la subtilité et de la distinction. Il ne faut donc pas s'étonner que certaines intelligences se refusent à s'engager en une matière aussi peu susceptible de certitude, aussi peu apte, par conséquent, à faire la raison humaine.

**b) Une glorification explicite de la connaissance confuse:**

Schelling.

Il est bien certains philosophes chez qui le désir de la connaissance distincte représente davantage qu'une cause innée ou de leurs mœurs intellectuelles et constitue, plutôt, un aboutissement naturel de toute leur doctrine. On en trouve un exemple dans l'œuvre de Schelling; ce dernier développe à l'extrême les conséquences liées à ce caractère d'unité absolue que l'ancien philosophe grec Iamblichus avait attribué à tout ce qui est. La doctrine de Schelling est très difficile et très abstraite; son

<sup>1</sup> F.W. Schelling, Sämtliche Werke, Stuttgart et Augsbourg, 1856, t. 6, p. 19. Pour les passages que nous extrayons des Deutsche Cyclopedia de Schelling, nous utilisons la traduction de Judith E. Schlegler.

étude exhaustive ne saurait évidemment s'envoyer ici. Il nous suffira, pour notre déssein, de relever quelques arguments où Schelling fait de la connaissance la plus confuse la plus conforme possible à tout ce qui peut être connu. Mais il faut d'abord signaler la notion capitale sur laquelle repose toute sa doctrine à ce propos.

**1. L'objet de toute connaissance: un être.**

1) Tout est identique.

Une notion fondamentale, d'après Schelling, doit s'imposer en tout premier lieu à celui qui veut s'engager sur le sentier de la connaissance parfaite: celle de l'unité de tout ce qui est.

Car l'intelligence vise à connaître ce qui est et, pour le connaître avec vérité, elle doit se conformer en tout premier lieu à son caractère le plus essentiel: son unité. Bien plus, pour Schelling, parler de l'«unité de l'être», c'est encore trop faible: quant à lui, il préfère utiliser le terme d'«identité»: «Tout est identique.»

Tout ce qui est, est l'absolu identité elle-même. (1)

C'est là une notion qui ne peut être présentée que brièvement.

ment, car elle n'admet pas facilement l'examen: un examen, en effet, chercherait des parties, les confronteraient entre elles, manifesteraient leurs différences. Or, d'après Schelling, il n'y a pas d'autre chose que l'identité absolue de tout ce qui est et il n'existe pas d'oppositions ou de différences entre quoi que ce soit. De telle sorte que le seul moyen d'expliquer quelque chose ce principe de l'identité de toutes choses, c'est peut-être de parler de choses contraires, mais uniquement pour en nier l'existence: si tout est identique, rien n'est contraire à quoi que ce soit.

En soi, comme dit Schelling, les opposés sont

2) L'identité de tout est le seul objet de connaissance.

Une fois l'identité de tout être admise, il importe d'en apprécier l'effet sur la nature de la connaissance. L'intention de toute connaissance vraie, prétend alors Schelling, revient à saisir toute chose comme une et identique, en dépassant l'opposition contrariale interne de tout notre univers. "Aucune différence ne peut [enfin] être pensée" (?). C'est là renouer une idée chère aux philosophes romantiques.

D'abord le principe de contradiction n'est pas-

<sup>1</sup>. G.W.F. Hegel, *Mémoires choisis*, choix de Robert Gutermann et Henri Leclercq, Paris, Gallimard, 1939, p. 312.  
<sup>2</sup>. Schelling, *Sémantique sacrée*, t. 4, p. 235.

être la plus haute tâche de la plus haute logique. (1)

Bref, Schelling reconnaît la philosophie véritable à ce qu'elle est consciente de ce fait: Il n'existe pas de contraires dans l'absolu.

Tous les contraires sont moins unifiés qu'ils ne sont uns, moins supérieurs qu'un individu. (2)

Par la suite, évidemment, l'intelligence qui a appris l'absolu cette haute vérité écarte sans la moindre difficulté comme il suffit toute représentation de choses différentes ou contraires. Comme cette diversité que l'on doit connaître le sens.

Quelque chose est au sens propre du mot, tandis que tout le reste n'est qu'apparence à laquelle nous appliquons le mot être: "par simple extension. (3)

Bien que de tels propos parissent tout à fait contraires à l'expérience commune, il ne faudrait pas croire que Schelling est le premier à croire l'être comme aussi strictement un, ni qu'il ignore totalement quand il attribue à l'identité absolue de tout l'univers des répercussions si graves sur la vie intellectuelle. Jedis, l'enseigne également à enseigné que l'unité profonde de tout ce qui est entraîne inexorablement la négation de toute contrariété véritable.

<sup>1</sup>. Nouvelles *Fragments* publiés par Hallborn, Iénn, Ueberreiche,

<sup>2</sup>. Schelling, *Sémantique sacrée*, t. 4, p. 235.  
J. Höpp, *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, Paris, Aubier, 1850, 1<sup>re</sup> édition, p. 105.

Il ne reste donc plus qu'une seule voie dont on puisse sortir, à savoir qu'il est; et sur cette voie, il y a des signes en grand nombre indiquant que, du moment qu'il est, il est engendré et imprévisible; qu'il est entier, indépendant et sans fin; jamais il n'était, ni ne sera, puisqu'il est maintenant, tout entier, un, continu. (1)

En outre, après Première, jusqu'à Schelling et même jusqu'à la philosophie contemporaine, toute une tradition prendra place, de philosophes qui recourent à ceu près le même thème, et souvent dans des formules très nettes qui peuvent faire mieux entendre la pensée même de Schelling. Peu avant Schelling, par exemple, à la Renaissance, on trouve plusieurs philosophes qui reprennent cette doctrine déjà très ancienne. Ainsi, pour donner un exemple typique, Giordano Bruno se range sous ambiguïté dans cette façon de penser.

D'une part, il revient très fréquemment, et dans les termes les plus clairs, sur l'unité absolue de l'être, ainsi qu'on peut le vérifier à la lecture de son cinquième dialogue de Cosme, Principe et Unité.

L'être, longuement divisé en ce qu'il est et en ce qu'il peut être, est en réalité indivis, indissociable et uni; et cet "être", tout à la fois, (est) indivis, immobile, indissociable, sans division, tout et ce nanti de principe premier et de principe second. (2)

1. Le Prince de l'Univers, trad. Jean Beaufret, Paris, F.L.P., 1955, Prologue, p. 67.  
2. Cosme, Principe et Unité, trad. Isabelle Morin, Paris, Félix Alcan, 1910, Première lignaire, p. 36.

Dans l'infini, on ne trouve pas de différence entre l'un et de partie et comme d'autre et autre, assurément l'infini est un. (1)

Donc l'in divisible n'est pas différent du divisible, le simple de l'infini, le centre de la circonference. Du moment que l'infini est tout ce qu'il peut être, il est immobile; puisque en lui tout est confondu, il est un. (2)

Puisque l'acte est un acte qu'il fait en seul être,

en quelque lieu qu'il se trouve, nous n'avons

pas à croire que, dans le monde, il y ait pluralité de substances et d'êtres réels. (3)

Ensuite, comme Schelling le fera après lui, Bruno voit dans le sens de cette unité de l'être le fondement absolu de toute connaissance vraie. Il en parle comme de "cette très importante science" (4), comme de "ce fondement très solide des vérités et des secrets de la nature" (5).

Celui qui a retrouvé cet un; je dis l'essence de cette unité, a découvert la clé sans laquelle il est impossible d'avoir accès à la vraie connaissance de la nature. (6)

Celui qui n'entend pas l'unité n'entend rien; l'inversement celui qui entend vraiment l'un entend tout; et celui qui se reproche davantage de l'insuffisance de l'un, s'acharne vers l'appréhension de tout. (7)

A l'opposé, il se montre très virulent à l'endroit de ceux

1. Ibid., Cinquième dialogue, p. 194.  
2. Ibid., p. 196.  
3. Ibid., p. 200.  
4. Ibid., p. 204.  
5. Ibid.  
6. Ibid., Epître liminaire, p. 39.  
7. Ibid., Cinquième dialogue, p. 210.

qui, comme Aristote, parlent de plusieurs façons, pour ce qui est, d'être.

Aristote, entre autres, qui n'a pas appréhendé l'unité, n'a pas appris à voir l'être, et n'a pas trouvé la vérité; parce qu'il n'a pas reconnu l'unité à l'être. Il lui était loisible d'échapper une signification de l'être comme la substance et à l'accident, et ensuite de distinguer ses catégories en genres, en espèces et en différences; il n'en laisse pas moins d'être ignorant de l'unité, parce qu'il n'a pas appris à voir la condition de l'unité, et de l'être éternité. (1)

À son avis, enfin, il faut mettre toute science à l'image de cet être un. Ainsi le but suprême de toute science, de toute recherche spéculative doit être de tout ramener à l'un.

Le bien suprême, le suprême désirable, le suprême perfection, le suprême biensûr consistant dans l'unité, qui "compte" (?) tout. (2)

Alors, le supremum de la géométrie et de la logique, c'est de tout dire en une formule.

Vois bien que serait très consommé et très parfait d'omettre tel ouï du pouvoir ramener à une seule proportion toutes les proportions émises dans les principes d'Euclide; très parfaît ionien celui qui réduirait tous les raisonnements à un seul. (4)

Bref, comme il n'y a que l'un, comme toute différence est

dément, c'est folle de faire des distinctions et il s'écarte sans cesse davantage du vrai celui qui prétend rassurer une connaissance de plus en plus distante et précise de ce qui est, celui qui "se travaille l'esprit".

Vous avez ainsi comme toutes les choses sont dans l'univers et l'univers est dans toutes les choses, comme nous sommes en lui et il est en nous; de sorte que tout concourt en une parfaite unité. Voilà pourquoi il ne faut pas nous travailler l'esprit; voilà pourquoi il n'est rien qui doive nous épouvanter. Parce que l'unité dont nous parlons est solitaire et atable, et qu'elle demeure toujours solitaire. Cet un est éternel; las aspects, les faces, toute autre chose est vanité, est comme l'instinct, que dis-je? Est nient tout ce qui est extérieur à cet un. (1)

Schelling, voyons-nous donc, est loin d'être le premier à ouvrir toute contradiction et toute différence en notre univers. Il s'inscrit dans le cours d'une longue tradition. Cependant, il condamne cette opinion plus loin que ses prédecesseurs. Il convient à une ultime conséquence qui n'était pas encore susceptible à l'erménide, car celui-ci, dans sa position de platonicien, était encore trop près des choses mêmes.

Tout Schelling, en effet, l'identité de toutes choses ensemble à l'erménide, car celui-ci, dans sa position de platonicien, cible l'acte de connaître et l'acte d'être, entre lesquels il ne peut se concevoir de véritable différence. D'une part, on ne peut rejoindre la connaissance intellectuelle au rayon du

1. *Critique, Principes et Unité*, pp. 195-200.  
2. Au sens "typologique".  
3. Ibid., p. 216.  
4. Ibid., p. 216.

1. Bruno, *Umano, Principio et Unité*, p. 199.

rences, à l'instar de la représentation sensible: on ne pourrait pas facilement, en effet, nier l'existence à la pensée dont on affirme qu'elle connaît l'être. La pensée fait donc au moins faire partie de ce qui est et, comme tout est identique, elle ne peut faire partie de l'être sans être calculé tout entier.

Hors de la Raison, il n'y a rien et tout est en ellein. (1)

Il n'y a donc pas à distinguer entre un sujet connaissant et un objet connu de lui. Il entre une existence de la chose connue et une existence de la chose comme réelle. La Raison est le nom que Schelling choisit de donner à cette identité des deux qui, seule, existe.

Dans la Raison, qui correspond à l'identité, « sujet et objet s'interprètent complètement, « sujet ne se retourne pas sur lui-même pour s'affirmer indépendant, pas plus qu'il ne se perd dans l'objet. (2)

## 2. Supériorité de la connaissance confuse.

S'il veut se montrer cohérent, Schelling doit, en vue d'écarter à une connaissance confuse, adopter un mode: toute représentation doit être aussi strictement un et identique, mais l'entraînement réprouve de toute différence; il faut

1. Schelling, Philosophie der Erfahrung, t. 4, p. 11<sup>e</sup>, Berlin, Felix Alcan, 1917, t. 1, p. 11.

2. Die Philosophie des Idealismus, Stuttgart, 1807, p. 11.

croire comme valut et trompeuse toute conception d'oppositions, de contradictions, de multiplicité. L'arnémide le croit déj<sup>à</sup>, prétendument, en distinguant une double voie de la connaissance: le Persuasion, révélation immédiate de la plus haute vérité, et l'Opinion, asservissement aux trompeuses apperçances. Un roveil partage demeure chez Schelling. Lui aussi priviliege un certain mode de connaissance comme instaurant d'abord l'intelligence dans la possession actuelle de la vérité. A la différence, toutefois, de Fichte, il semble concéder à la voie volontaire la capacité de mener aussi au même terme, quoique à la manière d'un long détournement et sous certaines réserves.

### 1) L'intuition intellectuelle.

Dans l'idée de Fichte, s'engager sur la Voie de la Vérité, de la Persuasion, constituaît une entreprise supérieure aux seules forces humaines, en raison de la lourde acceptation des hommes à circuler leurs sens de préférence à leur raison, recevraient une révélation spirituelle, une intervention surnaturelle.

Et le dièse manquait avec bienveillance, droit ma main droite dans sa main, et m'admettais la parole. (1)

Fichte, de fait, s'exprime toujours avec l'extase propre à l'arnémide, de fait, s'exprime toujours avec l'extase propre à un flu cui se vult favoris<sup>t</sup> de quel ue révélation, plutôt cu'avec

1. Le poème de l'arnémide, trad. Jean Baudrart, Paris, F.L.F., 1955, p. 79.

l'enthousiasme profane de l'inventeur redouable à lui-même de la vérité découverte.

[Parmenides] writes not as a mere logician but as one who has had a very special experience similar to that of those who have consorted with the gods. [He] regarded the search for truth as something akin to the experiences of mystics, and he wrote of it with symbols taken from religion because he felt that it was itself a religious activity. (1)

De même, Schelling aussi témoigne qu'il bénéficie d'un pouvoir de connaissance extraordinaire, d'une expérience particulière, sans quoi la connaissance virile lui demeurerait inaccessible. Il écrit cette voie de la Vérité: Intuition Intellectuelle. C'est en elle, croit-il, qu'on atteint à la forme la plus haute du savoir, au bien acheté de l'intelligence.

L'intuition intellectuelle de l'Absolu constitue le plus haut degré de la connaissance accessible à un être fini, la via propre de l'esprit. (2)

à l'intuition intellectuelle d'apercevoir l'essence de toute différence dans l'être et de contempler l'identité absolu.

Nous possédons tous un pouvoir mystérieux, merveilleux qui nous permet de nous soustraire aux marques du temps, de nous débarrasser de tous les appâts extérieurs pour rentrer en nous-mêmes et y contempler l'éternel sous sa forme immuable. (1)

La doctrine de Schelling relative à l'intuition intellectuelle n'est pas des plus simples. Mais s'il reste très difficile de se former une idée claire de cette intuition, on voit néanmoins, en revanche, le caractère de confusion qui est inseparable de ce haut savoir. Son indistinction, en effet, entretient même l'infini, puisque, pas plus que dans l'infini, on peut y distinguer la moindre différence. La grande confusion de l'intuition intellectuelle se vérifie, entre autres, dans la conception que se fait Schelling de l'universel, quand il le donne en illustration de cet état parfait du savoir. Dans le concept universel, en effet, l'intelligence, enseigne Schelling, saisit l'indifférence, de choses d'abord apparaissant différentes à l'observation particulière.

L'intuition intellectuelle, non passagère mais constante, comme un organe inéliminable, est la condition de l'esprit scientifique en général et dans toutes les parties de la science; car elle est la faculté de voir la général dans le particulier (2), l'initial dans le final, tous deux réunis dans l'unité vivante. L'atomiste

1. C.W. Rowes, *The Poem of Parmenides*, dans *Classical Philology*, 1937, p. 97.

2. Schelling, *Letters sur le dogmatisme et le criticisme*, Paris, Aubier, 1950, 8<sup>e</sup> lettre, p. 107.

1. Lettres sur le dogmatisme et le criticisme, 8<sup>e</sup> lettre, p. 109.  
2. C'est nous qui soulignons.

qui dissèque une plante ou le corps d'un animal, croit bien avoir immédiatement sous les yeux l'organisme même; mais il ne regarde, à proprement parler, que l'objet individuel, qu'il appelle plante ou animal. Voilà les plantes dans la plante, l'organe dans un organe et, en un mot, l'idée ou l'indifférence dans la différence. Il est possible que par l'intuition intellectuelle (1). (2)

Enfin, cette connaissance confuse, dont l'indistinction même fait le valeur, atteint sa dernière perfection lorsque cette indistinction touche elle-même à son comble; c'est-à-dire quand l'intelligence cesse de voir toute distinction entre elle-même et son objet, lorsque, pour parler comme Schelling, toute distinction est "perdue".

Cette intuition intellectuelle a lieu toutes les fois que nous cessions d'être objets pour nous-mêmes, toutes les fois que nous rentrons en nous-mêmes, le moi qui connaît s'identifie avec ce qu'il connaît, les instruments de la contemplation, le temps et la durée disparaissent pour nous, et n'est pas nous qui sommes alors dans le temps, mais c'est le temps qui, plutôt, le rase. Rien n'est en nous, le moins que jamais, dans le temps, dans nos souvenirs perdus, dans le commencement du monde objectif, mais c'est lui qui n'est pas nous qui sommes perdus, dans notre contemplation. (3)

La même identité que Schelling met en évidence entre le sujet et l'objet de la connaissance fait corrépondre pour lui il revient si souvent sur la liberté et la mortalié de l'intuition intel-

lectuelle. Puisque, à son avis, il n'y a pas à distinguer entre un sujet connaissant et un objet connu, l'intuition intellectuelle ne dépend pas de choses préexistantes auxquelles elle devrait former sa représentation. Mais, remarque Schelling, rares sont ceux qui exercent pleinement cette faculté, car le plus part se reconnaissent "sujets" (1) de ce qu'ils connaissent.

Elle [l'intuition intellectuelle] diffère de toute contemplation stable par le fait qu'elle ne peut être que l'acte de la liberté et demeure étrangère et incomprise à tous ceux dont la liberté, submerge par la puissance impérieuse, va des objets, suffit à peine à l'heure de la conscience. (2)

Bien que confuse à l'extrême, l'intuition intellectuelle ne corrompt rien d'inachevé. Au contraire, Schelling la révèle complètement à fait exhaustive; c'est même, croit-il, la seule connaissance vraiment complète. De l'identité de tout, ressort, en effet, l'impossibilité de contempler cette liberté absolue sans tout connaître parfaitement de ce seul fait.

La réponse de Schelling est consternante... (3)

Ce n'est que dans l'intuition que réside la réalité. (4)

1. C'est nous qui envoions, écrivit Philo aristote, Paris, Jeuvert, 1847, *Journal de physique et de chimie expérimentale*, p. 340.

2. Schelling, *Lettres sur le dogmatisme et le matérialisme*, Paris, 1866.

3. *Journal de physique et de chimie expérimentale et la critique*, p. 111.

4. *Lettres sur le dogmatisme et le matérialisme*, p. 119.

1. Sens métaphysique: subordonnée.

2. Lettres sur le dogmatisme et le matérialisme, *Paris*, 1866.

3. *Widmung Schelling et la réalité finale*, *Tübingen*, 1866.

4. *Philosophie in der Natur* et *de l'Humanité*, *Paris*, 1866.

5. *Journal de physique et de chimie expérimentale et la critique*, p. 111.

6. Schelling, *Sämtliche Werke*, t. 4, n. 369.

On manifesterait ainsi la plus grande faiblesse intellectuelle en ne considérant pas son désir de connaître comme étant tout à fait rassasié, dans l'intuition intellectuelle. En effet, éprouver ainsi la nécessité de descendre à une connaissance inévitablement moins parfaite, ce serait montrer sans équivoque l'incapacité à se tenir en présence en une contemplation très élevée.

Il [Schelling] assure que l'insatisfaction à l'égard de cette universalité n'apparait pas lui, tant à l'incomplétude de dominer d'une position absolue et de s'y maintenir. (1)

Enfin, l'intuition intellectuelle de l'identité absolue, libre et exhaustive, est aussi immédiate, de sorte qu'elle ne peut pas comporter de véritable rüques.

Tout au plus une telle intuition peut-elle accentuer une certaine extériorisation en étant exprimée dans des formules vaines, au risque, néanmoins, d'enrouiller sa clarté primitive.

Toute cette doctrine de Schelling se renferme dans le plus compliqué et abstrait des langages. Il est difficile, aussi, de concevoir et d'expliquer de façon claire et simple comment ce monde très diversifié que nous renferment nos sens constitue,

en fait, l'image d'une absolue identité de toutes choses. Mais pour Schelling, cette difficulté même, de même que l'abstraction de sa doctrine, constituerait plutôt une autre preuve encore de la perfection liée à la connaissance confuse. En effet, c'est lorsqu'on tente d'expliquer en détail, sous prétexte de clarifier, qu'on rencontre tant de difficultés et d'irréconciliations. On le voit donc: la connaissance de l'identité absolue ne donne pas prise à la discussion, ni au doute.

Aucune discussion portant sur l'absolu même n'est possible. C'est que, dans le domaine de l'absolu, les seules propositions possibles sont les propositions analytiques; on n'y suit aucune loi que celle d'identité: un n'y a a priori non à des démonstrations mais à des analyses; ou savoir immédiat, non à la connaissance médiate (1). (2)

D'ailleurs, immédiatement, l'intuition intellectuelle l'est déjà nécessairement, du simple fait de ne porter sur aucun objet qui puisse lui tenir lieu de support extérieur. Elle doit provenir immédiatement d'elle-même.

Notre savoir ne peut provenir que d'une expérience immédiate ou sens le plus strict du mot, c'est-à-dire d'une expérience spontanée et indépendante de toute causalité objective. (3)

D'après Schelling, l'imédiatité de la connaissance paraît en fait encore une connaissance obligatoirement primitive.

1. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean HYPO-  
lite, *Introduction*, préface, p. 10.  
2. Schelling, *Lettres sur le romantisme et le classicisme*, Paris, Aubier, 1955, 6e lettre, p. 65.  
3. Ibid., 6e lettre, p. 111.

inévidente, sans véritable progrès possible. Elle doit évidemment venir toute au début. Toute connaissance plus tardive lui sera invitablement inférieure et en dépendra pour sa propre confection. Ce caractère même Schelling, avec tous ceux qui l'iscent, la perfection dans une connaissance confuse, vague et universelle, à retrouver déjà l'inévitablement de la connaissance dans les premiers efforts de l'intelligence et, "par exemple", l'inévitablement

de la philosophie chez les premiers philosophes.

*Vous trouverez facilement les plus excellentes de toutes les connaissances dans les fragments de la plus belle sagesse. (1)*

Toute réflexion subséquente présente le seul intérêt de renouveler la formulation de la même intuition primitive.

Toute vérité remonte à des plus hautes antiquités. Le chêne n'a pas noué; ne risque-t-il pas les variations de l'expression... (2)

Mais il faut se méfier de cette prétension: «*en formulant, car il y a un risque de croire, à tout, à trouver une récurrence de la vérité primitive. Alors que, effectivement, la véritable pensée trouvait alors son être et son expression.*»

*Sur une réflexion constante à ce qui est logique,*

on donne l'impression de s'être engagé sur la voie de la paixie, alors qu'en fait on l'a renié. La logique, comme la raison dans la représentation de l'intel dans son être, être que la représentation se donne avec la dualité du concept. Mais qu'en est-il de la réflexion sur l'être lui-même, c'est-à-dire de la pensée qui rende la vérité de l'être? Cette pensée est la première à retrouver l'essence primitive du logos, qui donne, chez Plotin et chez Aristote, le "concurrent de la logique", se trouve ensevelie et a consommé sa perte. (1)

Ce procédé est commun à pratiquer tous ceux qui veulent réaliser que la perfection est déjà atteinte dans la connaissance tout à fait première: attribuent toute perfection aux philosophies platoniciennes, ils accusent aristote d'avoir altéré leur pensée au moyen de distinguer les sciences et surtout par l'introduction de la nature. Giordano Bruno, par exemple, n'a pas même eu dans ses intentions à critiquer.

Sophiste bien sec [il a voulu], par ses malices exactions et ses affirmations sans fondement, pervertir les sentences des maîtres et se mettre en train de la vérité. (2)

Martin Heidegger exprime ce jugement de manière encore plus précise. A son avis, tout effort de convertir la connaissance de la nature ou de l'autre humain en sciences particulières cause l'effacement de la pensée véritable.

L' "éthique" ne suffit pour la forme de la philosophie dans l'école de

1. Xavier Tilliette, schelling, une philosophie en dévouement, Paris, 1977, t. 1, p. 376, n. 2. — 2. Jean-Paul Satolas, Paris, 1981, fol. pt. 200, p. 45.

1. Martin Heidegger, lettre sur l'herméneutique, trad. André Winter, éd. à dire, 1964, p. 127. — 2. Giandomenico Belotti, Op. cit., p. 700.

Fiaton. Ces disciplines prennent naissance à l'époque où la connaissance se fait "philosophie". La philosophie, épistémé (science) et la science elle-même, échappe d'abord et d'exercice scolaire. Le processus ouvert par la philosophie ainsi que la prise donne naissance à la science, il est la ruine de la pensée.

Avec cette "connaissance", les penseurs ne connaissent ni "bonheur", ni "critique", ni "physique". Leur pensée n'est pas entourée ni "philosophie", ni "morale". Mais ils renvoient la réflexion selon une profondeur et avec une amplitude dont aucune "physique" restitutive n'eût jamais plus été capable. Les traducteurs de Sophocle, si l'on peut faire ce rapprochement, n'ont pas vraiment fait plus qu'exprimer leur idée, que les leçons d'Aristote sur l'"éthique". Une sentence quelconque de Socrate en trois mots, exprime quelque chose de si simple que par elle l'essence de l'éthos s'indique immédiatement. (1)

?) L'effort d'une connaissance distincte.

L'erménage n'admettait pas de vérité hors la Voie de la persécution, en laquelle on apprend, de l'autre, qu'il est et en lui-même on assistait immédiatement toutes les implications de l'unité de l'être, c'est-à-dire son immortalité, son éternité, sa continuité, et plusieurs caractères semblables. Le souhait d'une plus grande précision et distinction demeurait, à son avis, une remousmulation, vaine et distordue de la vérité; il suffit, la Voie de l'autre, un raisonnement de certitude. Contrepartie de l'effort d'une connaissance distincte, il ouvre tout de sonce parfaite, hors l'intuition intellectuelle, il ouvre tout de même la possibilité, à deux chez qui ne s'journe : as cette intuition, de s'en rapproucher plus ou moins à l'aide d'expériences plus matérielles et, en conséquence, plus frustes, moins immédiates mais plus conventionnelles.

Schelling, quant à lui, ne condamne pas aussi tranchant l'effort d'une connaissance distincte. J'allais toute cérémonie, sans perfection, hors l'intuition intellectuelle, il ouvre tout de même la possibilité, à deux chez qui ne s'journe : as cette intuition, de s'en rapproucher plus ou moins à l'aide d'expériences plus matérielles et, en conséquence, plus frustes, moins immédiates mais plus conventionnelles.

Cependant, ceux-là même qui ne possèdent pas cette littérature l'autocorrection peuvent sans reprocher plus ou moins, face à des expériences médiocres qui leur révèlent son existence. (1)

et du jugement. On s'engagerait alors sur la Voie de l'Opinion, c'est-à-dire celle...

avec laquelle se font illustrer les mortels qui ne savent rien, doublet têtes; car c'est l'insuffisance, la paresse ou malice, dans leur nature, leur esprit rendront: ils se laissent entraîner, à la fois aveugles, naïves, folles indécises, pour qui le fait d'être et de ne pas être sont la même chose et pas la même chose et pour qui le sentir de toutes choses en est un qui revient sur lui-même. (1)

Cette voie, en soi, n'a aucune valeur, et la seule excuse pour la considérer, c'est, dit la devise à l'oreille:...

afin que l'ame des mortels jamais ne te dépose. (?)

1. Heidegger, Die Zeit, p. 141.

1925, p. 61.  
2. Ibid., p. 10.  
3. Schelling, Lettres sur la connaissance et la certitude, trad. M. Jenckelot, Paris, 1927, p. 409.

Mais de telles expériences, quoique suffisent quelque peu à l'intuition intellectuelle, ne peuvent la remplacer totalement. Leur valeur dépend d'une intuition intellectuelle au moins temporelle. Sans celle-ci, elles demeurent totalement intérêtables.

Il existe un certain sens de la profondeur dont on n'est pas conscient soi-même, qui on cherche en vain à développer en soi. (1)

Une esthétique schellingienne... donne une représentation mathématique d'actions qui sont inexplicables tout court ou ne les considère pas comme le reflet de cette action intellectuelle, et qui restaureraient tout à fait incompréhensible la si nous n'en avions pas une fois au moins, pour faire lancer de l'intonation, cependant l'impuissance du monde intellectuel. (2)

Il est difficile de saisir "rôle exact attribué par Schelling à cette connaissance matérielle. Et notre propos ne nous demande pas une étude spécialisée de cette doctrine obscure.

Seulement, il vaut la peine de nous y arrêter un peu, car les deux termes, si l'activité intuitive cesse alors, laissant ces moments particuliers comme se cristallisant. C'est l'histoire de ces différents écrits sur rapport l'intelligence et de leurs doctrines opinion, tantôt réaliste, tantôt idéaliste, dont la "forme schellingienne" devrait redonner, à la fin, cette identité absolue de toutes choses. Val - laisseons un peu le travail à un expert de droit obscur jusqu'à ce que le millennium moderne.

Ensuite, pour lesquelles Schelling tient des notions distinctes pour inférieures peuvent éclairer sa préférence pour une connaissance matérielle à cette connaissance matérielle. Et notre propos ne nous demande pas une étude spécialisée de cette doctrine obscure.

Seulement, il vaut la peine de nous y arrêter un peu, car les deux termes, si l'activité intuitive cesse alors, laissant ces moments particuliers comme se cristallisant. C'est l'histoire de ces différents écrits sur rapport l'intelligence et de leurs doctrines opinion, tantôt réaliste, tantôt idéaliste, dont la "forme schellingienne" devrait redonner, à la fin, cette identité absolue de toutes choses. Val - laisseons un peu le travail à un expert de droit obscur jusqu'à ce que le millennium moderne.

Le solution de Schelling consiste précisément à considérer la matière "comme un produit de l'intuition, dont l'activité intuitive a été supprimée. (1)

Cens l'identité du sujet et de l'objet, qui, en tout cas, constitue l'âme, l'individualité, consiste toujours soit dans l'exactitude, soit dans l'exactitude ou de l'universalité, soit dans l'exactitude objectivité. Toutefois particulièrement, si l'on veut, une intuition au sens-littéral : mais ce qui est demandé

parlent pas à garder éternellement sa contemplation au niveau de l'Intuition Intellectuelle, évidence de son identité absolue. Néanmoins, elle s'incline vers un excès d'objectivité, et elle se voit alors comme contemplation d'un objet extérieur - la nature - auquel elle doit se conformer pour demeurer vraie; quelques fois, l'excès de subjectivité où elle s'incline comme l'esprit, crivé toutes choses extérieures, par son propre contemplation. Oscillant entre ces deux limites, la contemplation laisse une infinité d'étages particuliers exister alternativement, si l'activité intuitive cesse alors, laissant ces moments particuliers comme se cristallisant. C'est l'histoire de ces différents écrits sur rapport l'intelligence et de leurs doctrines opinion, tantôt réaliste, tantôt idéaliste, dont la "forme schellingienne" devrait redonner, à la fin, cette identité absolue de toutes choses. Val - laisseons un peu le travail à un expert de droit obscur jusqu'à ce que le millennium moderne.

1. Lettres sur le dogmatisme et la critique, 1<sup>e</sup> lettre, p. 119.  
2. Ibid., p. 111.

1. [x] Le Brunier, Scelling, Paris, Félix Alcan, 1910, p. 77.