



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

# DÉBUT

RÉDUCTION 27

FAIT PAR Thérèse Roy  
DATE le 6 septembre 1990

B  
20.5  
UL  
1974  
P383

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE

THÈSE

PRÉSENTÉE

A L'ÉCOLE DES GRADUÉS  
DE L'UNIVERSITÉ LAVAL

POUR L'OBTENTION

DU

DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

PAR

VIVIAN FELLETTIER, L. PH.

LA CONNAISSANCE CUIRUSE.

PRINCIPE ET FONDAMENT PERMANENT

DU BIEN ADREVÉ DE L'INTELLIGENCE SPECULATIVE

AOUT 1974

# TABLE DES MATIERES

## PROFME

### PREMIERE PARTIE

#### OPINIONS DES PHILOSOPHES

Probleme	8
Opinion I La connaissance confuse: 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 ou la méthode.	14

8. Rejet de toute connaissance confuse: les préceptes cartésiens.	17
a) Rejet global: la connaissance confuse ne peut être principe de distinction et de certitude.	17
1. La connaissance confuse n'est principe que d'erreur.	17
2. Notre nature est déficiente.	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 composé.	25
2. Se détacher de l'expérience sensible.	26
3. Ne recevoir que la démonstration démonstrative.	34
c) La conception cartésienne de la perfection du savoir humain qu'enlève 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

Opinion II La connaissance confuse: bien achevé 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.	64
a) Glorification tacite de la connaissance confuse: certaines habitudes intellectuelles.	65
1. La connaissance distincte implique un certain manque d'élévation de l'intelligence.	65
2. La connaissance distincte est moins certaine.	70
b) Une glorification explicite de la connaissance confuse: Schelling.	70
1. L'objet de la connaissance: un Etre Un.	71
2) Tout est identique.	71

# TABLE DES MATIERES

## PROFNE

1

## PREMIERE PARTIE

### OPINIONS DES PHILOSOPHES

#### Probleme

8

Opinion I La connaissance confuse: 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 ou la méthode.

14

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

17

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

17

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

17

2. Notre nature est déficiente.

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 composé.

25

2. Se détacher de l'expérience sensible.

28

3. Ne recevoir que la démonstration démonstrative.

34

c) La conception cartésienne de la perfection du savoir humain qu'en 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

Opinion II La connaissance confuse: bien achevé 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.

64

a) Glorification tacite de la connaissance confuse: certaines habitudes intellectuelles.

65

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

65

2. La connaissance distincte est moins certaine.

70

b) Une glorification explicite de la connaissance confuse: Schelling.

70

1. L'objet de la connaissance: un Être Un.

71

1) Tout est identique.

71

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

2. Supériorité de la connaissance confuse.

1) L'intuition intellectuelle.

2) L'effort d'une connaissance médiate.

Conclusion.

Opinion III

La connaissance confuse: première étape indispensable à l'achèvement du bien de l'intelligence humaine.

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

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

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

1. Le bien achevé de l'intelligence implique que sa connaissance soit distincte.

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

1) Potentialité de l'intelligence humaine.

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

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

b) La connaissance confuse: une imperfection à dépasser.

1. L'intelligence doit dépasser la connaissance confuse.

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

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

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

Conclusion.

3) Le caractère dialectique du mode.

Conclusion.

# DEUXIEME PARTIE

## EXAMEN DES DIFFICULTES

Problème

Difficultés I Le troisième opinion.

A. Le caractère exhaustif de la vérité.

B. Le caractère dialectique du progrès intellectuel.

C. L'autonomie absolue de la raison.

D. Un passage de pure puissance à acte pur.

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

Difficultés II La deuxième opinion.

A. Négation de la potentialité de notre intelligence.

B. Clarification du terme de notre vie spéculative.

Difficultés III La première opinion.

A. Certaines difficultés des principes.

B. Incongruences de Descartes avec ses principes.

a) Notre intelligence doit progresser du connu au distinct.

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

160  
163

Conclusion.

165

### THROISIEME PARTIE

#### RESOLUTION

Problème

166

Motion pré-requis Notre intelligence trouve son bien échappé 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 confus au distinct.

187

1) Le caractère le plus essentiel de notre intelligence: potentialité et indétermination.

187

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

193

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

201

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

207

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

207

1. Toute notre connaissance est tirée des choses sensibles.

208

1) Toute notre connaissance est tirée des choses sensibles.

208

2) La chose sensible est seule apte à déterminer notre intelligence.

209

2. Toute notre connaissance intellectuelle procède d'une connaissance sensible antérieure.

214

1) Notre intelligence ne peut recevoir sa détermination immédiatement de la chose sensible.

215

2) L'intelligence humaine dépend du sens.

217

b) La connaissance confuse, principe de notre connaissance scientifique.

220

1. Les notions les plus universelles, plus confuses selon un ordre de détermination.

222

1) Parce que plus confuse, la connaissance du tout précède celle de ses parties.

222

2) Parce que plus confus, la notion plus universelle précède en notre intelligence celle qui l'est moins.

222

2. Des représentations moins universelles, plus confuses selon un ordre de manifestation.

223

1) L'obligation de procéder d'une connaissance confuse comporte une deuxième signification.

223

2) Cette manifestation renferme une diversité de formes.

234

Conclusion.

241

## Section II - La connaissance confuse: fondement permanent de la perfection de notre intelligence spéculative. 245

- A. Le notion de fondement permanent. 246
- a) Fondement implique davantage que principe. 246
1. 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, principe de cohésion. 249
2. Le fondement, principe de permanence. 251
- c) Fondement implique permanence. 251
1. Un esprit 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 phénotype. 258
2. La connaissance confuse. 261
- C. La connaissance confuse, fondement permanent de la perfection 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
- b) Une seconde connaissance confuse est fondement permanent du bien de notre intelligence spéculative. 268
1. La connaissance la plus commune. 268
2. Les principes les plus universels en la science. 269
- 1) Confuse. 271
- 2) Fondement permanent. 272
- 273
- 274
- 275
- 276

- c) Une dernière connaissance confuse est un certain tapet de la vie de l'intelligence, mais certainement définitivement sa perfection. 276

1. Une connaissance confuse par privation d'ordre. 277
2. Une débâcle de l'intelligence. 285

## CONCLUSION

## BIBLIOGRAPHIE

PRODEM

Tous les hommes éprouvent sans cesse l'expérience interne de connaître confusément, comme le témoin<sup>1</sup>, presque chaque fois qu'ils parlent ou écrivent, leur sérieux embarrassé à explorer leurs pensées avec clarté, même concernant les choses qui leur semblent les plus familières.

Qu'est-ce donc que le temps? Qui pourra l'expliquer clairement et en peu de mots? Qui pourra, pour en parler convenablement, le saisir même par la pensée? Dependait 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.

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

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

1. S. Augustin, *Confessions*, XI, 14, Vivès, II, p. 325.  
2. Boileau, *Art poétique*, Chant I, 151-152.

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

Qu'est-ce donc que le temps? Si personne ne me le demande, je le sais; si je cherche à l'expliquer à celui qui m'interroge, je l'ignore. (1)

Enfin, même sans détruire les plus saines considérations cette indistinction comme étant une condition naturelle inséparable de notre première connaissance. Ils considèrent d'ailleurs que notre connaissance peut demeurer fort longtemps à ce premier niveau et souvent ne jamais le dépasser, même à l'endroit des choses qu'une longue fréquentation nous a rendues les plus ordinaires et coutumières. Ils croient avec Hegel que "ce qui est bien connu en général, justement parce qu'il est bien connu, n'est pas connu" (2).

Mais quoique tous admettent aussi unanimement 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 échafé 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 rapproche un instant cette question de la connais-

1. S. Augustin, *Confessions*, XI, 14, Vivès, II, p. 325.  
2. G.W.F. Hegel, *Le phénomène de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, t. 1, p. 28.



sance confuse d'un autre problème qui présente l'intérêt d'être plus familier, tout en soulignant à peu près le même genre d'interrogations: celui du sens. En effet, concernant le sens ouest, 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'aperçoivent pas même de différence entre sens et intelligence; enfin, l'expérience sensible est souvent aussi perçue comme la fondement indispensable de la perfection intellectuelle humaine. C'est une discussion assez semblable qu'emendre le rôle de la connaissance confuse et celui qui désire s'en former une conception juste est tirillé entre des opinions tout aussi opposées.

Préciser la fonction de la connaissance confuse constitue, comme 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 son propos ne vise 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. Car, en tout progrès de l'intelligence humaine, la connaissance déterminée de son mode commun tient lieu de principe.

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

Cognitio enim principiorum multum adsequenda cognoscenda. Principium enim videtur plus esse quam dimidius totius. Cui colligitur enim alio quae restant continentur in principis. (1)

Qui modicum transgreditur a veritate circa principium procedens in ultiora fit magis longe a veritate decies milles. Et hoc ideo, quia causa subsequens dependet ex suis principis. Et hoc maxime apparet in errore veterum: quia qui perum elongatur a recte via, postmodum procedens fit multum longius... Et huius causa est, quia principium, etsi sit modicum magnitudinis, est tamen magna virtus, sicut ex modico semine producitur magna arbor: et inde est quod illud quod est modicum in principio, in fine multiplicatur, cuius pertingit ad totum id ad quod se extendit virtus principii, sive hoc sit verum sive falsum. (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, rendent très malaisée la tâche de gagner 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 Caelo, lect. 9, no 57.

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

Dans notre investigation, nous devons 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.

# PREMIERE PARTIE

## OPINIONS DES PHILOSOPHES

## Problème

Dans l'étude d'un problème qui a suscité autant de débats, on ne saurait se proposer une énumération exhaustive des opinions singulières. De plus, le but que nous nous fixons n'est pas d'élaborer un catalogue d'avis divers, mais de cerner peu à peu la question, de manière à nous préparer 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 considérée en son état confus. Car ainsi que l'affirme Elies, le philosophe est "l'ami de l'universel" (1).

Pour le faire, nous appellerons certains autres singuliers à comparaître, mais cela sera toujours en vue d'en tirer une meilleure illustration de ces points de vue généraux. La liste

1. *Commentaria in Aristotelem graeca*, Berlin, G. Reimeri, 1892-1919, t. 16, in *Aristotelis librum categoriarum*, p. 161.

de ces points de vue est d'ailleurs assez brève, car malgré la multiplicité des thèmes individuelles, les positions vraiment différentes ne 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, quant à sa nature et au rôle qu'elle joue, en rapport avec notre perfection intellectuelle: certains philosophes démontrent dans la connaissance confuse le plus grave des écarts dressés sur le chemin qui conduit à l'intelligence à sa fin; d'autres, au contraire, y voient l'ultime échelonnement 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 conceptions que nous trouverons la première étape de notre travail. Ces trois conceptions 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 sagesse plus parfaite de la vérité.

Et sic deus et gradus perfectioris alio  
ad propositum declarationem. (1)

70

1. S. Albert, Commentaria in de preedicabiliibus, tract. III,  
c. 1, Québec, Michel Oryon, 1951, p. 59.

#### Opinion I

LA CONNAISSANCE CONFUSE: UN OBSTACLE

A LA PERFECTION DE NOTRE INTELLIGENCE

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

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 intrinsèque, dans ses formules très claires et souvent répétées. Ainsi utiliserons-nous principalement nos écrits pour illustrer l'exposé de cette première position.

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

#### e) Concernant la fin.

Traiter de la connaissance confuse, c'est évidemment traiter d'un problème qui concerne le mode de connaître de notre intelli-

gence, 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 poursuivie en toute recherche intellectuelle. Un juge, en effet, de moyens en comparaison du résultat que l'on attend de leur application.

Ainsi, dans cette première opinion, la condamnation de toute connaissance confuse trouve son principe dans une conception très embrouillée de notre idéal intellectuel. Un 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'acquiescer rapidement et sans défaut.

Par connaissance parfaite, on entend alors une connaissance virtuelle, 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 ne saurions 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 même inséparable de

1. René Descartes, Réponses aux secondes objections, la Pléiade, p. 367. N.B. Une indication contraire, toute citation de Descartes est tirée de: Descartes, Œuvres et lettres, Paris, Pléiade, Gallimard, 1953.

sa 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'apporterait à l'intelligence la vérité de sa connaissance, sans une entière certitude de cette vérité? Car connaître sans certitude, c'est craindre que la chose connue puisse être autrement qu'on ne se la représente; c'est donc se trouver peut-être 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 vie spéculative, 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 rationnel qui soit proportionné à une si haute perfection 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 sans éveiller l'écrit bon, mais le principal est de l'appliquer bien. (1)

1. Discours de la méthode, I, La méthode, p. 176.

Descartes, effectivement, parle nettement tout d'ordre et de méthode. Plusieurs de ses principaux ouvrages en traitent distinctement, affirmant aisément vérifiable à certains titres: Règles 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 remarques destinées à justifier chacune des faces 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 sans ordre vaut moins que la pure ignorance.

Il est pourtant bien préférable de ne jamais chercher la vérité sur aucune chose, plutôt que de le faire sans méthode: car il est très certain que ces études d'ordonnées et ces méditations obscures troublent la lumière naturelle et aveuglent l'esprit; et tous ceux qui ont ainsi couru de travers dans les ténèbres n'ont point tellement l'esprit de leur regard qu'un autre ne leur en fasse supporter la pleine lumière: chose que carême encore l'expérience, puisqu'on voit bien souvent que ceux qui n'ont jamais donné leur soin à l'étude des lettres, jugent beaucoup plus aisément et clairement sur ce qui se présente à eux, que ceux qui ont toujours fréquenté les écoles. (1)

Résumé:

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

Ainsi, selon Descartes, le premier apprentissage dont on

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

doit 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 saurait exister de recherche plus profitable.

Il n'est rien de plus utile ici que de chercher ce qu'est la connaissance humaine et jusqu'où elle s'étend... C'est ce que doit faire une fois dans sa vie nulconque âme tant soit peu réfléchi, 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 inutile et vain, tant qu'il n'aura pas auparavant complètement révisé cet indifférent instrument qu'est la connaissance de la méthode.

Je ne veux point commencer... que je n'aie auparavant employé assez de temps... à chercher la vraie méthode pour parvenir à la connaissance de toutes les choses dont mon esprit serait capable. (2)

1. Rejet pour la direction de l'esprit, VIII, p. 65.
2. Discours de la méthode, II, p. 18.

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 adéquate à la réaliser peut conduire à voir en toute connaissance confuse un obstacle à écarter. Nous avons déjà pu le constater, c'est sans doute chez René Descartes que nous avons le meilleur exemple de cette attitude. Aussi, en examinant maintenant de plus près les propos de ce dernier sur la question, nous comprendrions 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.

La toute première nécessité qui s'impose à notre intelligence, semble-t-il, 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'en tenir dans le confus équivaut 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.

autent des caractères tout à fait contraires à la perfection visée.

En outre, l'incertitude, que Descartes croit attachée 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, s'attacher 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 égarés, lorsque nous prenons pour principes des choses obscures et dont nous n'avons 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 participent du néant, c'est-à-dire qu'elles ne sont en nous ainsi confuses que parce que nous ne sommes pas tout parfaits. (2)

2. Notre nature est défective.

Quand on remarque comment il est commun à tous les hommes de se représenter confusément, au début, les objets de leur connaissance, on est porté 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 et la lumière naturelle, p. 900.
2. Discours de la méthode, IV, p. 172.

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 d'où vient qu'elle est au commencement si imparfaite. (Epistémé) Il me semble que tout cela s'explique fort clairement, si on compare le fondement des enfants à une table d'étente, dans laquelle doivent être mises nos idées, qui sont comme des portraits tirés de chaque chose d'après le naturel. Les sens, l'inclination, les préceptes, et l'entraînement, sont les peintres différents, qui peuvent travailler à cet ouvrage; entre lesquels ceux qui en sont moins capables, sont les premiers qui s'en mêlent, à savoir des sens imparfaits, un instinct aveugle, et des nourrices ignorantes. Le meilleur vient le dernier, qui est l'entendement; et encore faut-il qu'il fasse plusieurs années d'apprentissage, et qu'il suive plusieurs 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 quoi nous avons tant de peine à connaître. (1)

Cependant, quand Descartes s'aperçoit que notre intelligence, en raison même de sa nature, commence confusément à se former, il ne voit pas dans la connaissance confuse un principe en ce sens que celle-ci servirait de base à l'indémonstrable en vue de parvenir à la connaissance parfaite de la vérité. Bien au contraire, il y

1. La recherche de la vérité, p. 486.



trouve l'indication d'une grave déficience de notre culture. Comme on l'a déjà aperçu 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 plein 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 imparfaites, sous la dépendance desquelles nous allons, concernant toutes choses, en nous fier quant à de conceptions indistinctes, fatalement destinées à ralentir encore le progrès de notre intelligence, en lui opposant l'obstacle supplémentaire d'une détermination cognitive contraire.

Pour ce que nous avons tous été enfants avant que d'être hommes, et qu'il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos caprices et nos précepteurs, qui étaient souvent contraires les uns aux autres, et qui, n'les uns ni les autres, ne nous conseillaient peut-être pas le meilleur, il est presque impossible que nos jugements soient si purs ni si solides qu'ils 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 de l'homme à admettre comme principe de sa première connaissance naturelle confuse est donc gravement injudicieuse au bien de son intelligence. Ouvertes elle en

1. Discours de la méthode, II, p. 14.

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 le chance de recevoir son instruction dans l'un des meilleurs collèges de son époque, ce qui lui a permis de mieux mesurer la médiocrité de toute acquisition de savoir, et elle n'évite pas tout à fait, dès le début, les confusions confuses: à mesure que le nombre des connaissances augmente, la confusion de l'intelligence, loin de diminuer, ne cesse de grandir et de s'accroître.

J'ai été nourri aux lettres dès mon enfance, et pour ce qu'on me recommandait que, par leur moyen, on pouvait acquérir 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 achevé tout ce cours d'études au bout duquel on a coutume d'être reçu au rang des doctes, je cherchai entièrement d'opinion. Car je me trouvais embourbé de tant de doutes et d'erreurs, qu'il me semblait n'avoir fait autre profit, en tâchant de m'instruire, sinon que j'avais découvert de plus en plus mon ignorance. Et néanmoins j'étais en l'une des plus célèbres écoles de l'Europe, où je pensais qu'il devait y avoir de savants hommes, s'il y en avait en aucun endroit de la terre. (1)

Représentez une à une chacune des disciplines qu'on lui a enseignées. Descartes d'annonce leur pauvreté, consécutive à la condition confuse et au caractère d'approximation dont elles se contentent presque toujours. Toutes l'ont d'eu.

Ce qui me ferait prendre la liberté... de penser qu'il n'y avait aucune doctrine dans le monde

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

qui fût telle qu'on n'aurait espérance fait

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

Je ne dirai rien de la philosophie, sinon que, voyant qu'elle a été cultivée par les plus excellents esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles, et que néanmoins il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse, je n'aurais point assez de présomption pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres; et que, considérant combien il faut y avoir de diverses opinions touchant une même matière, qui soient soutenues par des gens doctes, sans qu'il y en puisse avoir jamais plus d'une seule qui soit vraie, je révoque presque pour faux tout ce qui n'est qu'une vaine opinion.

Fais pour les autres sciences, d'autant qu'elles apprennent leurs principes de la philosophie, je jugeais qu'on ne pouvait avoir rien bâti qui fût solide sur des fondements si peu fermes. (3)

Cependant, la critique de notre philosophie dénote l'enseignement qu'il a reçu. En effet, non seulement leur enseignement mais les sciences elles-mêmes, dit-il, sont en pitoyable état. Au point de ne pas même valoir le simple raisonnement de l'homme de bon sens...

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

Je pense que les sciences des livres, au moins celles dont les raisons ne sont que probables, et qui n'ont aucune démonstration, s'étendent composées et grossies par à peu des opinions de plusieurs diverses personnes, ne sont point si approchées de la vérité que les simples raisonnements que peut faire naturellement un homme de bon sens touchant les choses qui se présentent. (1)

Le père de la philosophie moderne considère même que, pour cette raison, c'est en l'homme le plus ignorant que se rencontrent les meilleures dispositions à la perfection intellectuelle.

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 connaissance confuse et s'en appuyer sur elle dans la recherche de la vérité, c'est confier entièrement cette recherche au hasard et la remettre infailliblement. Descartes voit en effet, dans la condition confuse de la connaissance, une imperfection rectinalement opposée à la distinction et à la certitude, principales conditions de la perfection intellectuelle: une connaissance confuse, dit-il, ne peut pas ne pas se fermer...

1. Discours de la méthode, II, p. 113.  
2. Lettre de Descartes au chancelier des Principes de la philosophie, p. 567.

### d'entendre raison. (1)

Tout 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 zèle plus rigoureux dont la première règle, à l'inverse de ce qui semblerait naturel, demande de refuser toute conception confuse et de remettre en son intelligence qu'à des notions parfaitement claires et distinctes.

Le premier [précipite] 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 la prévention; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute. (2)

Selon Descartes, tout compte fait, la méthode du philosophe ne s'applique pas sur le mode naturel, mais commence plutôt par rejeter ce mode comme trop imparfait et trop incertain. Henri Gouhier, 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'enferme (3), (4)

1. Discours de la méthode, I, n. 17.
2. Ibid., II, n. 13.
3. on pourrait dire contre la nature.
4. Henri Gouhier, *Descartes, l'Être, l'Être*, n. 35.

### b) Rejet particulier de chaque genre de connaissance imparfaite et confuse.

La lecture d'un philosophe comme René Descartes montre comment on peut répudier en bloc tout écart confus de la connaissance, si on y voit un empêchement définitif à la science. Mais Descartes ne s'arrête pas à cette position générale; toute précision qu'il apporte ensuite, concernant la méthode 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. Principier du simple au composé.

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 incitent toujours l'aspect le plus simple. Ils sont simples d'abord 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.

Tous n'accédons aux choses 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. Règles pour la direction de l'esprit, XII, p. 81.

Dès lors, seule la connaissance de tels éléments procure les principes parfaitement compréhensibles 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 composé - une importance telle qu'il l'établit comme l'un des quelques réceptifs fondamentaux suffisants, selon lui, à la direction parfaite de notre raison.

L'ordre par ordre men pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître (1), pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés. (2)

Un reconstruit forcément le bien-fondé de ce principe, assurément, si l'on regarde un peu l'invincible confusion que provoquerait le procédé contraire. En effet, si ce n'est pas la partie qui est comprise en premier, ce sera le tout. Or, de toute évidence, la conception distincte du tout ne peut être formée en une seule considération; car elle recrée la représentation distincte de chacune des parties. L'élève se fera l'attention sur le tout qu'il veut donc intellectuellement à l'égard d'une connaissance confuse. Cette philosophie cherche à rendre ses lecteurs pleinement conscients de cette confusion, en tenant comme valable le sens de la voir, où on peut expérimentalement le même phénomène.

Celui qui veut regarder d'un seul coup d'oeil beaucoup d'objets à la fois, n'en voit aucun.

1. C'est nous qui soulignons.  
2. Discours de la méthode, II, p. 13.

distinctement; et particulièrement celui qui a coutume de s'appliquer car un seul acte de pensée à beaucoup de choses en même temps, a l'esprit confus. (1)

L'observation du précepte cartésien, au contraire, doit éliminer toute connaissance confuse et, de plus, placer l'intelligence en si étroite conformité avec la nature des choses connues qu'elle ne découvre jamais une connaissance plus vraie qu'une autre à découvrir.

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 confusion des idées communes par elles-mêmes. (2)

Assurément, l'accomplissement de ce programme requiert la découverte des éléments les plus simples, ou, si l'on entend par là leur connaissance le statut de principe. Or cette découverte demande un effort spécial; les choses ne se présentent pas toujours naturellement dans l'ordre souhaité. Les éléments lui-même ne le sont pas: la plupart des hommes, par exemple, ont, pour celle raison, grande tendance à accepter, au début, des connaissances confuses portées sur des probables-êtres, et voilà la source de toute erreur. Le seul remède rationnel dans un effort initial d'analyse, l'effort si primordial, d'ailleurs, que Descartes l'écrit aussi en préface, le deuxième de sa méthode.

1. Méthode pour la direction de l'esprit, I, p. 67.  
2. Ibid., At., t. II, p. 68.

Diviser chacune des difficultés que j'examine-  
rais en autant de parcelles qu'il se pourrait  
et qu'il serait requis pour les mieux résoudre. (1)

Toutefois, Descartes n'appréhendait aucune difficulté spéciale  
en cette analyse. Il s'agissait souvent de très grande facilité  
de tout ce qui concerne le processus qu'une telle analyse suppose:  
procéder du simple au composé, dit-il, consiste tout simplement à  
suivre l'ordre même des choses étudiées, à parvenir à leur connais-  
sance par celle de ce dont elles sont composées, tout comme elle-  
mêmes ont existé en eux que ces éléments les eussent constituées.

Toutefois, 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. Or nous la suivons exactement,  
si nous raisonnons graduellement les propositions  
complexes et chacune aux plus simples, et si  
ensuite, partant de l'intuition des plus simples,  
nous essayons de nous élever par les mêmes degrés  
à la connaissance de toutes les autres. (2)

2. Le discernement de l'expérience sensible.

La perfection de la connaissance est inaccessible de la  
certitude. Elle ne saurait se rencontrer en un savoir véritable  
vrai, en une action dont le résultat découlerait d'avance d'un  
accident heureux que de l'usage du mode le plus au quart. La  
maturité de la méthode de l'expérience sensible. Un la

1. Discours de la méthode, II, p. 132.  
2. Ibid.

dérive, ainsi que nous l'avons vu, la première précaution que  
René Descartes croit nécessaire à une vie intellectuelle bien  
menée: ne prendre appui sur aucune connaissance erronée et  
incertaine.

Le premier [principe] 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 la  
prévention; et de ne croire rien de plus en  
mes jugements que ce qui se présenterait si  
clairement et si distinctement à mon esprit que  
je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute. (1)

Et justement, des deux sources possibles de notre connais-  
sance: l'expérience sensible et la déduction de l'entendement,  
le premier, qui constitue aussi le premier appui sur lequel, par  
nature, l'intelligence humaine s'appuie à se fonder, se trouve  
fréquemment exposée à l'erreur. De ce fait, d'après René Descartes,  
l'expérience sensible d'origine sensible mérite notre plus attentive  
circonspection. Descartes se croit même justifié, parce que  
l'expérience sensible trompe quelquefois, d'ajouter la philoso-  
phie de n'y rien puiser, comme il le répète à plusieurs reprises.

Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le  
bien-être et le salut, je l'ai appris des sens,  
ou par les sens: or j'ai quelquefois prouvé  
que ces sens étaient trompeurs, et il m'est de la  
prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux  
qui nous ont une fois trompés. (2)

1. Discours de la méthode, II, p. 127.  
2. Méditations métaphysiques, I, p. 26r.

(Eudoxe) Je trouve étrange que les hommes soient si crédules, que d'appuyer leurs sciences sur la certitude des sens, puisque raisonne d'ignorance qu'ils tiennent quelquefois, et que nous avons juste raison de nous diffier toujours de ceux qui nous ont une fois trompés. (1)

Notre auteur ne voit pas du tout comme nécessaire une enquête approfondie sur cette question: la faillibilité du sens lui paraît évidente. Il suffit, affirme-t-il, d'observer quelques occasions manifestes où le sens est hors d'état d'infirmer, d'observer, parmi ces occasions, Descartes s'est adonné particulièrement à celle du sommeil. Pour le reste, à son avis, comme une discrimination rigoureuse serait impossible, entre les moments où l'information sensible est certaine et ceux où elle ne l'est pas, - qui pourrait, par exemple, se démontrer actuellement un état de veille? - la faillibilité de l'expérience sensible se trouve définitivement compromise.

Il n'y a point d'indices concluants, ni de marques assez certaines par où l'on puisse distinguer l'état de la veille d'avec le sommeil. (2)

L'esprit en cette de certitude doit donc admettre le témoignage incertain des sens et aller jusqu'à la regarder comme mensonger.

Quand j'ai cité ces fautes, j'ai voulu pour l'essentiel, donner une idée de la faiblesse de la connaissance humaine, et non pas pour l'essentiel, je n'ai cité tout de bon; et cela est à l'essence même pour l'essentiel, mes observations, que celui qui ne voit, qui ne peut pas répéter cela, n'est pas capable de rien.

1. La recherche de la vérité, p. 161.  
2. Méditations métaphysiques, I, p. 79.

dire à l'endroit 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 retirer éventuellement une assistance de l'expérience, il ne faudrait guère en accepter davantage qu'un genre de simple indication: c'est-à-dire que le sens, en dernier recours, orienterait et abrégerait le travail déductif de l'entendement lorsque, à un niveau avancé de précision, le possible deviendrait très difficile à discerner du réel.

Lorsque j'ai voulu descendre [aux choses] qui étaient plus particulières, il s'en est tant présentée à moi de diverses, que je n'ai pu dire qu'il fût possible à l'esprit humain de distinguer les formes ou espèces de corps qui sont sur la terre d'une infinité d'autres qui pourraient y être, si c'était été le vouloir de Dieu de les y mettre, ni, par conséquent, de les ramener à notre usage, si ce n'est qu'on vienne au-devant des causes par les effets, et qu'on se serve de plusieurs expériences particulières...

Mais il faut aussi que j'avoue que la puissance de la nature est si simple et si vaste, et que ses principes sont si simples et si généraux, que je ne remarque quasi plus un effet particulier que d'abord je ne connaisse qu'il puisse en être d'autre en plusieurs diverses façons et me plus grande difficulté est d'ordinaire de trouver en laquelle de ces façons il en dépend. Car à cela je ne suis point d'autres expériences, qui sont cherchées de ces quelques expériences, qui sont telles que leur événement ne soit pas le même si c'est en l'une de ces façons qu'on doit l'expliquer que si c'est en l'autre. (2)

1. Réponses aux questions de l'Académie, Paris, Ed. Garnier frères, 1867. Œuvres philosophiques, t. 2, p. 791.  
2. Discours de la méthode, VI, p. 170.

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

Nos sens ne nous sauraient jamais 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'entendement seul" (3), la connaissance philosophique doit trouver sa résolution ultime non pas dans le sens, mais dans la connaissance directe de l'entendement.

Pour préciser cette résolution hors des sens, il faut, bien sûr prêter à la raison humaine une certaine détermination native. Et effectivement, si René Descartes reconstruit le lentur du discernement intellectuel humain, il se contente toutefois, sans vraiment chercher à l'expliquer, 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 conjoncture, le père de la philosophie moderne, à l'opposé des anciens, n'en tient pas responsable une préférence indétermination originelle qui caractériserait notre raison, car, selon lui, l'intelligence humaine ne

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

2. Ibid., p. 152.

3. Lettre de Descartes au traducteur des Principes de la philosophie, p. 561.

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

commence par son activité entièrement épourvue. Cette faculté de connaissance se trouve même si bien munie, enseigne-t-elle, que la voie la plus simple offerte à son investigation, dans le but d'atteindre la fêle du savoir, c'est de fouiller en elle-même, dans les sciences de vérité déposées là par la nature; sans aucun concours de l'extérieur, toute connaissance se trouve d'jà 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 opérations que doit avoir un honnête homme, touchant toutes les choses qui peuvent occuper sa pensée, et même jusqu'à dans les secrets des plus curieuses sciences. (2)

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

Je me suis proposé ... en cet ouvrage ... de mettre en évidence les véritables richesses de nos âmes, ouvrir 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'acquiescer par moi-même 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. C'est nous qui soulignons.

2. La recherche de la vérité, sous-titre, p. 679.

3. Ibid., p. 680.

même 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'être 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 montré 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 démonstration.

L'accession à une connaissance achevée qui comporte une certitude absolue nécessite un contrôle sévère des procédés rationnels à instruire notre intelligence. La conscience de cette obligation se manifeste chez plusieurs philosophes par c'innombrables formules méprisantes à l'endroit de toute forme de manifestation qui ne soit pas infallible.

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

1. La recherche de la vérité, p. 285.
2. MÉTAPHYSIQUES, (introduction) à Descartes les docteurs et docteurs de la saine faculté de philosophie de Paris, p. 258.

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

J'étais dès longtemps remarqué que, pour les moeurs, il est besoin quelquefois de suivre des opinions qu'on sait être fort incertaines, tout de même que si elles étaient indubitables, ainsi qu'il a été dit ci-dessus; mais pour ce qu'alors je désignais comme seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait que je fisse tout le contraire. (1)

Impossible de se méprendre sur son idée. Ses écrits ne témoignent pas de propos dépréciatifs à l'endroit de toute espèce de manifestation prenant appui sur des notions quelque peu incertaines, fussent-elles très probables. Une vérité incertaine ne peut certes faire notre intelligence, dit-il, et puisque d'un énoncé contestable ne saurait naître aucune vérité incontestable, force nous est d'écarter implicitement toute prémisses où réside la 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 paraissent d'être évidentes; d'où il suit que tous les raisonnements qu'ils ont appuyés 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 sagesse. (2)

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

1. Discours de la méthode, IV, p. 147.
2. Leviathan de Descartes au traducteur des principes de la philosophie, p. 562.
3. Règles pour la direction de l'esprit, II, p. 39.



L'attitude la plus à conseiller, à son avis, consiste à classer comme fausses toute notion qui n'est pas parfaitement certaine, fût-elle la plus probable.

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

Dit-on que la raison se perdait déjà que je ne dois pas moins soigneusement m'empêcher de donner créance aux choses qui ne sont pas entièrement certaines et indubitables, qu'à celles qui nous paraissent manifestement être fausses. Je rejoins 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. Celle-ci, dit Descartes, ne peut être ni tarme, ni même circoncise en notre connaissance scientifique, puisqu'elle ne peut être tout à fait certaine.

Il est manifeste qu'on n'en peut pas avoir [de certaine] parfaite des choses obscures et confuses, pour peu d'obscurité et de confusion que nous y remarquons; car cette obscurité, quelle qu'elle soit (3), est une cause assez suffisante pour nous faire douter de ces choses. (4)

Afin de comprendre pourquoi Descartes dissocie de façon

1. Réponses aux septième objections, p. 290.
2. Méditations métaphysiques, I, p. 266.
3. C'est nous qui soulignons.
4. Réponses aux dixième objections, Paris, Ed. Garnier frères, 1967, Œuvres philosophiques, t. 2, p. 576.

entre l'intelligence connaissance confuse et certitude, il faut auparavant avoir remarqué qu'il assemble totalement 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 considérerais en général ce qui est requis à une proposition pour être vraie et certaine... Je jugeais que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies. (1)

Descartes croit suffisamment confirmer cette assertion en remarquant, chez nous, une tendance naturelle à adhérer aux énoncés manifestes.

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

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

Cela même n'est assuré qu'à cause que Dieu est... Nos idées ou notions... qui viennent de Dieu en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes.

1. Discours de la méthode, IV, p. 148.
2. Les principes de la philosophie, I, 43, p. 510.

ne peuvent en cela être que vraies. (1)

Il faut bien noter cette identification, chez Descartes, qu'un certain et du distinct. Elle implique tout d'abord que, pour Descartes, rien de confus n'est certain; mais aussi, elle guidera notre philosophie 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 dotées de la certitude la plus absolue. C'est la première règle de méthode chez Descartes et on retrouve la même exigence chez tous les philosophes de cette rigoureuse première opinion. Evidemment, ces philosophes ne s'efforcent pas à censurer tout principe de connaissance incertain: à moins de verser dans le scepticisme, chacun doit ensuite indiquer une justification pour tel instrument de l'intelligence qui lui paraît infallible. Ainsi, pour Descartes, nulle autre argumentation que la déduction démonstrative ne constitue un instrument suffisant, dans la poursuite de la vérité.

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

1. Discours de la méthode, IV, p. 167.

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

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

Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'étaient donc venues à l'esprit, et je me disais que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes s'entrelacent en même façon, et que, pourvu seulement qu'on s'obtienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il n'y en a point une si éloignée auxquelles enfin on ne parvienne. (2)

Conséquence inévitable, il convient de désigner tout objet entre, 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'aucun objet, dont ils ne puissent avoir une certitude égale à celles des démonstrations de l'arithmétique et de la géométrie. (3)

1. La recherche de la vérité, p. 860  
2. C'est nous qui soulignons.  
3. Discours de la méthode, II, p. 130.  
4. Règles pour la direction de l'esprit, II, p. 42.

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 combiner la raison démonstrativement tout en mettant 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 veut 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:

Sur les objets proposés à notre étude il faut chercher... ce dont nous pouvons avoir l'intuition claire et évidente ou ce que nous pouvons

1. Règles pour la direction de l'esprit, I, c. 2, 41.  
2. Ibid.

déduire avec certitude. (1)

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 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 parvenir à la science: pour ce qui est de l'intelligence, on n'en doit pas écarter davantage, et toutes les autres doivent être rejetées comme suspectes et exposées à l'erreur. (3)

Distinction entre deux opérations différentes, le père de la philosophie moderne s'efforce d'échapper au travers d'une déduction 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 natu-

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

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

toute science humaine ne consiste qu'à voir distinctement comment ces natures simples concourent à la composition des autres choses. (1)

Quelques Descartes soit avare de détails, on peut se représenter, au moins confusément, ce qu'il nomme déduction et qu'il ne manifeste que par certaines périphrases assez vagues:

Le simple inférence d'une chose à partir d'une autre. (2)  
Tout ce qui se conclut nécessairement d'autres choses connues avec certitude. (3)

Mais il est plus difficile de concevoir la nature de cette intuition par laquelle, conséquemment, nous saisissons parfaitement les notions les plus simples. Descartes parle de "la conception ferme d'un esprit pur et attentif qui voit 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. Devant le manque de clarté ne lui semble pas nécessaire: il craindrait même, en explicitant, de chercher l'aide de notions obscures pour rester explicite, de quelques choses d'évident par soi. Car, pour Descartes, les natures simples, objets de l'intuition, sont tellement simples qu'on les connaît d'emblée distinctement. Or, lors, il serait abusif de

1. Règles pour la direction de l'esprit, XII, p. 87.  
2. Ibid., II, p. 41.  
3. Ibid., III, p. 46.  
4. Ibid.

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

Elle [la méthode] ne peut aller en avant jusqu'à assigner 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 pouvait déjà les faire auparavant, il ne comprendrait aucun des préceptes de la méthode elle-même, si faciles 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, remarquer une seule chose à la fois, sinon c'est le mal de la confusion.

La manière dont il faut user de l'intuition nous est connue par une comparaison avec la vue. Car celui qui veut regarder d'un seul coup d'œil beaucoup d'objets à la fois, n'en voit aucun distinctement; et pareillement celui qui a coutume de s'appliquer par un seul acte de pensée à beaucoup de choses en même temps, a l'esprit confus. (2)

Ainsi donc, on intuite distinctement. De là, on déduit nécessairement. Reste une dernière distinction, entre deux "modes" de la déduction. Des notions déduites avec évidence et certitude, la chaîne s'allonge plus ou moins, suivant l'objet étudié. Autant que possible, il faut alors remonter la "réduction", c'est-à-dire cette plus ou moins longue série de liens de chacun desquels on a l'intuition, à une même intuition. Et ce résultat s'obtient simplement en remuant toute la chaîne plusieurs fois d'un mouvement continu et interrompu.

1. Règles pour la direction de l'esprit, IV, p. 47.  
2. Ibid., IX, p. 57.

Je les [les rapports particuliers] parcourrai plusieurs fois d'un mouvement continu de l'induction qui, dans le même temps, doit avoir 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 longue 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'oeil distinguer tous les maillons d'une trop longue chaîne; mais néanmoins, si nous avons vu le lien qui unit chacun d'eux à ses voisins, cela suffit pour que nous disions sans hésiter, 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 relient l'objet composé à la nature simple. Descartes l'appelle:

[La réduction] 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'entendement, et que sa certitude demande une certaine mesure de la mémoire, qui doit retenir les jugements portés sur chacun des points énumérés pour tirer d'eux tous un jugement unique. (3)

1. Règles pour la direction de l'esprit, VII, p. 56.
2. Ibid.
3. Ibid., XI, p. 73.

On peut saisir l'impudence 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 dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre. (1)

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

La méthode qui enseigne à suivre le vrai ordre, et à dénombrer 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 le 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. Discours de la méthode, II, p. 126.
2. Ibid., p. 139.

La notion fondamentale qui inspire toute la conception cartésienne de la philosophie est certainement cette simplicité et cette totale unité de nature que Descartes attribue à tout le savoir humain. Croient que la méthode de la connaissance découle uniquement de la raison elle-même, jamais Descartes ne conçoit qu'un objet particulier requière un mode propre qui soit différent de celui qui convient à un objet de nature autre. Le soleil n'adopte 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), et différente 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 chacun de ses objets, il n'y a donc pas, dans la philosophie, des sciences de natures 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

1. C'est nous qui soulignons.

2. Règles pour la direction de l'esprit, I, p. 37.

autres et en dépendance de ceux-ci. Un peu comme, dans un même arbre, 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 médecine, la mécanique et la morale; j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui présuppose 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'avons vu (2), c'est pour lui une sorte d'axiome que toute chose que l'homme peut connaître est véritable nécessaire et, par conséquent, ne craint 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 encadrées par une liaison... merveilleuse, et se peuvent lier les unes des autres par des conséquences... nécessaires... (3)

1. Lettre de Descartes au 1<sup>er</sup> auteur 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 déductif 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 qui lui fournit ses principes.

Mais si la méthode explique bien comment il faut se servir de l'intuition, pour ne pas tomber dans l'erreur contraire à la vérité, et comment il faut faire des déductions, pour parvenir à la connaissance de toutes choses, rien d'autre n'en est resté, ne semble-t-il, pour qu'elle soit complète, puisque aucune science ne peut exister, ainsi qu'il 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 : our le progrès de notre intelligence: réduire les effets de leur cause, celle-ci étant toujours connue antérieurement.

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

1. Règles pour la direction de l'esprit, VI, p. 54.
2. Ibid.

présente la science à l'endroit de l'expérience sensible et veut que l'on résolve tout dans l'entendement; de l'autre, il encourage à partir du plus simple qui, étant connu de soi grâce à une intuition immédiatement claire et distincte, est seul en mesure de fournir à notre démarche 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 a étendu ces exigences jusqu'à en faire aussi le mode de l'éthique. Ainsi dans son Traité d'éthique, - a modo geometrico - il part de Dieu pour aller aux créatures et manifeste 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'ailleurs une perfection aussi absolue pour tout le savoir humain et sans aucune de ses parties, Descartes accorde une importance primordiale à la qualité de ses principes. En effet, toute déduction ne peut avoir une plus grande valeur que son principe. C'est pourquoi, pense Descartes, le principe de la connaissance philosophique doit satisfaire simultanément 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 savoir..."], il est nécessaire qu'elle soit déduite des principes premiers, en sorte que pour étudier à l'acquiescer, ce qui se nomme proprement philosophe, il faut commencer par la recherche de ces premiers principes, 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'homme 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 qu'après cela il faut tâcher de découvrir tellement de ces principes la connaissance des choses qui en dépendent, qu'il n'y ait rien de toute la suite des déductions 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 les premières doivent être connues sans l'aide des suivantes, et que les suivantes doivent après être démontrées de telle façon, qu'elles soient démontrées par les seules choses qui les précèdent. (2)

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

La certitude et la vérité de toute science dépend

1. Lettre de Descartes au traducteur des principes de la philosophie, pp. 557-558.

2. Réponses aux secondes objections, Paris, Ld. Garnier frères, 1967, Ouvrages philosophiques, t. 2, p. 541.

de la seule connaissance du vrai Dieu. (1)  
Rien ne peut être connu avant l'entendement, puis-que 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, ou de notre naissance. L'imperfection de cette connaissance accrue par l'intermédiaire du sens est trop manifeste: confuse et pleine 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 eues des choses en notre enfance n'ont point été claires et distinctes; et partant toutes celles que nous acquérons par elles sont par elles rendues confuses et obscures, si l'on ne les rejette une bonne fois. (3)

Beaucoup de philosophes considéraient 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 considéraient comme allant de soi que la philosophie est un nécessaire recommencement, par rapport aux connaissances qui lui sont antérieures.

1. Méditations métaphysiques, V, p. 317.

2. Règles pour la direction de l'esprit, VIII, p. 63.

3. Réponses aux septièmes objections, Paris, Ld. Garnier frères, 1967, Ouvrages philosophiques, t. 2, pp. 1023-1024.



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, sear 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 of philosophical knowledge moves a "million" feet from philosophic heights, all other knowing has about it a touch of the ignominious and the relatively false. (1)

Otaga y Ganest parle de la philosophie comme d'une connaissance dans une patraque autocratique: la philosophie, cultivée, ne peut avoir aucun lien de dépendance avec aucune connaissance inférieure.

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 supposition. (2)

Dans ces conditions, Descentes ne voit pas de meilleure attitude à conseiller envers toute la connaissance confuse entée

1. Ortega y Gasset, What Is Philosophy?, trans. Mildred Adams New York, The Norton Library, 1960, pp. 101-103.
2. Ibid., p. 101.

C'est pourquoi, si nous désirons venir à l'essentiel à l'égard de la philosophie que nous sommes cherchée de toutes les vérités que nous sommes capables de connaître, nous nous dirigerons en premier lieu de nos préjugés, et ferons état de rejeter toutes les opinions que nous avons autrefois reçues en notre croyance, jusqu'à ce que nous les ayons derechef examinées: nous ferons ensuite une revue sur les notions qui sont en nous, et ne recevrons pour vraies que celles qui se présenteront clairement et distinctement à notre entendement. (1)

Comme nous nous fûmes aventurés dans d'autres domaines, et que nous avons jugé tantôt bien et tantôt mal des choses qui se sont présentées à nous sans toujours nous n'en avoir pas encore l'usage, au lieu de nous raisonner, plusieurs jugements ainsi précipités nous empêchèrent de parvenir à la connaissance de la vérité, et nous prîmes pour telle sorte qu'il n'y a point d'apparence que nous fusions nous en délivrer, si nous n'entendions de douter une fois en notre vie de toutes les choses qui nous trouvaient le moindre soupçon d'incertitude. (2)

Il entend bien, qu'en l'an, conformer sa copie d'arche intellectuelle à cette obligation.

Pour toutes les opinions que j'avais reçues, j'enregistrais les avantages et les inconvénients, et je me trouvais en mesure de répondre à tout. Je n'étais pas un homme qui se laissait impressionner par les opinions d'autrui. Je n'étais pas un homme qui se laissait impressionner par les opinions d'autrui. Je n'étais pas un homme qui se laissait impressionner par les opinions d'autrui.

1. Les principes de la philosophie, I, 75, L'n 'Ilede, n. 609.
2. Ibid., I, 1, p. 571.

crus fermement que, par ce moyen, je réussirais à conduire ma vie beaucoup mieux que si je ne disposais que sur de vieux fondements, et que je ne m'appuyasse que sur les principes que je m'étais laissés percher sur ma jeunesse, sans avoir 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 débarrasser de toute la connaissance confuse et incertaine qui l'habite ne revêt pas, à nos yeux, une valeur vraiment négative: ce n'est pas simplement le moyen d'éviter d'appuyer la philosophie sur des conceptions obscures et douteuses; c'est, à son avis, en même temps le procédé le plus fécond pour faire apparaître les principes véritables de toute science.

Je m'efforcerai néanmoins, et surtout de recréer le même voie où j'étais entré hier, en m'éloignant de tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, tout de même que si je connaissais que cela fût absolument faux; et je continuerai toujours dans ce chemin, jusqu'à ce que j'aie rencontré quelque chose de certain, ou du moins, si je ne puis autre chose, jusqu'à ce que j'aie appris certainement, qu'il n'y a rien au monde de certain. (2)

Pour Descartes, en effet, le seul fait de s'appliquer sérieusement à rejeter tout ce qui renferme "le moindre soupçon de doute" (1) constitue une garantie suffisante de la certitude et de la permanence de toute notion qui résiste et reste encore dans

1. Discours de la méthode, II, n. 14.

2. Méditations métaphysiques, II, p. 274.

3. Ibid., I, p. 166.

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 convient 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 reconnaître. (1)

# Conclusion.

A l'interrogation que tout philosophe est amené à se poser sur la nature et la fonction dans la démarche 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 prend rebâtir totalement toute science à partir d'un fondement "à leur assise" et selon une méthode irréfectible. Il n'est pas le seul philosophe à raisonner

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

Les doctrines de Descartes et de Bacon ne paraissent pourtant pas se référer 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 grave dissimilitude: alors que Descartes écarte l'information sensible pour résoudre exclusivement dans l'intelligence, Bacon veut appuyer toute la science sur le sens, "from which all knowledge in nature must be sought" (1).

Dépendant, il y a une très profonde ressemblance au principe de leurs démarches intellectuelles. Tous deux en effet l'ont commencé 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-

1. Francis Bacon, The Great Instauration, Preface.

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

Certain it is that the senses deceive...

The sense falls in two ways. Sometimes it gives false 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 of place, or slowness or the swiftness of motion, or faintly of the object, or other causes. In 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 imparfaites et d'une confusion qui les rend tout à fait inopées à servir de fondement à la science. Une philosophie fondée sur cette connaissance erronée naturellement acquise, 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 catches, sores up, and accumulates (and it is from them that all the rest flows) are false, confused and overhastily abstracted from the facts; nor are the secondary

1. The Great Instauration, Preface.

and subsequent notions less arbitrary and inconsistent whence it follows that the entire fabric of reason which we employ in the inquiry 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 entrecroisée, erronée et bonne à rien dans la sphère de la science: la défection 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 equiage: all of which must be removed and put away with a fixed and solemn determination, and the understanding thoroughly freed and cleansed: the entrance into the kingdom of men, founded on the sciences, being not much other than the entrance into the kingdom of heaven, wherinto none may enter except as a little child. (2)

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

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

1. Francis Bacon, *The Great Instauration*, *Frontispiece*.
2. Francis Bacon, *Novum Organum*, Aphor. 66.
3. *Ibid.*, *The Great Instauration*, *Frontispiece*.

## Opinion II

### LA CONNAISSANCE CONFUSE:

#### BIEN ACHÈVÉ DE L'INTELLIGENCE SPECULATIVE

Plusieurs philosophes partagent une conviction absolument opposée à l'opinion précédente. Loin de mépriser la corruption corrompue 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 le soir de la distinction l'entrefer dans des recherches spéculatives: la poursuite de la précision, pensent-ils, équivaut à la corruption progressive de la science.

Cette deuxième opinion est séduisante et chaque homme est tenté de s'y rendre, à certains moments. Sa séduction s'exerce même en notre siècle, dont les brillants succès techniques d'écou-

lent pourient 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 adéquats ses conceptions intérieures. Malgré la certitude de très bien comprendre telle question déterminée, on doit fréquemment avouer la déficience grandissante de ses explications à mesure qu'on essaie de les clarifier pour le bénéfice d'un auditeur. À partir de là, on commence tout naturellement à être tiré[[é]] 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 élucidée dans une tentative malheureuse de l'élucider. 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 conception, à des considérations moins nobles.

A. Quelles 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 enoncer, ensuite, dans quelle mesure une connaissance con-

naît paraît réaliser plus intégralement ces conditions. Car ici encore, s'agissant de connaissances confuses, il s'agit du mode de connaître, de moyens donc à juger sous l'éclairage de la conception qu'on se forme de leur fin. Par conséquent, c'est dans l'insistance sur certaines exigences du bien de n'être intelligent que peut le mieux se comprendre la grande méprise de quelques philosophes à l'endroit de toute connaissance précise et distincte.

a) Concernant la 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 conçoit 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 ne voit la divergence, c'est dans l'application de ces critères, c'est-à-dire dans les modalités concrètes qu'ils paraissent imposer à la progression de l'intelligence.

b) Concernant le mode de connaître.

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

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

Par exemple, ces philosophes auxquels nous nous référons maintenant croient découvrir dans l'unité un caractère absolument indissociable de tout ce qui est. Ils proposent ce caractère dans le domaine de la connaissance, ils perçoivent l'unité de la connaissance comme la première condition essentielle à sa vérité. Et avec une certaine vraisemblance d'ailleurs, car comment une connaissance d'unité représenterait-elle ad'quatement un être un? Ces philosophes en concluent qu'on ne pourrait arriver à se représenter, avec vérité un objet étudié en ensemble - tel que le propose Descartes - la représentation distincte de chacune de ses parties. On ne réfute pas la connaissance vraie et complète d'un être totalement un, se disent-ils, si, tournant ainsi le dos à l'unité, on s'enquiert dans la division qui paraît nécessairement accompagner la recherche d'une connaissance distincte et particulière. L'expérience de la vie spéculative ne paraît-elle pas d'ailleurs justifier leur crainte? On se livre à une poursuite acharnée de précisions et de détails, beaucoup tombent effectivement dans un grave épuisement intellectuel. C'est où il semble bien, qu'à faire dépendre des détails et des distinctions le bien de l'intelligence, on compromet l'ensemble l'unité nécessaire.

saire à sa perfection.

D'autre part, encore à la racine de l'exaltation de la connaissance confuse, on trouve généralement une connaissance dépourvue de la 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 chemins. A leur avis, la connaissance parfaite doit être inséparablement, sous peine de ne l'être jamais. Il leur paraît inconcevable que l'intelligence, naissant en une totale imperfection, parvienne finalement à une perfection absolue, quelque soin qu'elle mette à adopter un mode adéquat. C'est pourquoi ils tendent à remplacer l'ordre et les précisions d'une véritable volonté d'une perfection immédiate et spontanée de la connaissance.

Enfin, les mêmes philosophes craignent - et l'observation des moeurs intellectuelles les plus récentes corrobore encore cette crainte - que d'une connaissance la certitude de la connaissance, s'ils s'engagent dans des distinctions et des subtilités. Effectivement, beaucoup y abusent leur intelligence sans grand profit, car la discussion des détails se poursuit à l'infini, ainsi que nous le rappelle Montaigne: "Il n'y a point de fin en nos inquiétudes" (1). Loin de confirmer l'intelligence

1. Essais, III, 13.



en une connaissance certaine, cette chasme aux subtilités nourrit d'interminables disputes, quand elle ne débouche pas sur le décou-  
vrement et le scepticisme.

Nous sommes nés à cueiller la vérité. Il ap-  
partient de la posséder à une plus grande puis-  
sance. (1)

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

La 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 fois certaines et résolues. (2)

Cette crainte, devenant parfois désespoir, détruit même alors  
toute velléité de vérité et de certitude.

O que c'est un doux et mol chevet, et sain, que  
l'ignorance et l'incertitude, à reposer une tête  
bien fatiguée. (3)

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

1. Montaigne, *Essais*, III, 6.
2. *Ibid.*, I, 26.
3. *Ibid.*, III, 13.

étroitement à toute recherche de connaissance distincte ne produit  
pas toujours ce vif scepticisme. L'appréhension inspirée par ces  
défauts porte fréquemment encore à magnifier l'état confus de la  
connaissance et à glorifier en lui la marque d'une intelligence  
achevée. Cette réflexion pour une connaissance confuse se  
traduit le plus souvent comme le principe implicite de certains  
comportements intellectuels; un principe qu'on n'exprime pas for-  
mellement mais qui apparaît assez manifestement à un regard atten-  
tif. Quelquefois même, mais beaucoup plus rarement, l'indistinc-  
tion du savoir sera célébrée d'une manière plus directe et plus  
consciente, plus systématique même, en étant initiée à une doctrine  
plus générale sur la nature de l'être et de sa connaissance  
éventuelle.

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'élévation de l'intelligence.

Comme nous le signalons, certains comportements intellec-  
tuels impliquent 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 recherchée dépasse 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 comme de quelque chose d'inconvenant. Dans la Méthaphysique, Aristote propose une attitude excellente pour dépasser cette sorte d'écarts.

Certaines [jugent bon qu'on explique] toutes choses exactement; pour d'autres, la distinction des choses, soit par leur essence à suivre la chaîne d'un raisonnement, soit par crainte de la perdre dans les subtilités (micrologie) (1); la distinction, de fait, n'est quelque chose de tel, au point de paraître illibérale (1) à certains, surtout dans les discussions philosophiques que dans les conventions d'argent. (2)

Cujus vero sunt qui tristitiam, si quis per certitudinem cum diligenti discussione inquiritur. Quod quidem potest continere dupliciter. Uno modo propter impotentiam comprehendendi; habent enim debilem rationem, unde non sufficit et considerandum ordinem comprehensionis rationum et posteriorum. Alio modo propter micrologiam, id est parvorum rationationem. Cujus similitudo quidem est in certitudinali inquisitione quae

1. C'est nous qui soulignons.  
2. Psychologie, II, c. 3, 945 a 8-17.

Nulli indisciplinam relinquat usque ad minutiam. Imaginatur autem quidem, quod sicut in convolutione non pertinet ad libere libere, quod debet autem minime computari in ratione. Ille etiam ait quidem importantem et illiberalis (1), si homo velit circa cognitionem veritatis etiam minus discutere. (2)

Aristote attribue d'abord l'avection d'une intelligence pour la poursuite de la distinction à la propre faiblesse de cette intelligence, c'est-à-dire à son incapacité à suivre un long et subtil raisonnement. Mais il ajoute que, souvent aussi, cette avection découle d'une volonté tactique 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 tous les hommes ont tendance à étendre les mêmes critères à la vie spéculative. Ils ne voient pas toujours qu'il pourrait être préférable à la vie intellectuelle d'être assujettie 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 mesquiner sur le petit détail de ses dépenses, comment, se demandent-ils, cela pourrait-il ne pas désorienter un grand et noble esprit de se focaliser 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 réfléchies

1. C'est nous qui soulignons.  
2. S. Thomas, in II Métaph., lect. 5, no 33.



et ergoteuses 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 priorité qu'ils accordent à la réussite pratique.

L'homme qui agit en est réduit à se contenter souvent d'à peu près, parce qu'il n'arriverait jamais au bout de son dessin s'il voulait perfectionner chaque détail. (1)

Certains 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 concret.

De nombreux philosophes, en effet, se comportent comme si l'intelligence spéculative devait s'occuper uniquement de la matière la plus élevée et selon le mode le plus parfait. La tradition scolastique 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 paraît se désintéresser de l'étude des choses naturelles.

1. Alexis de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1961, t. 1, *De la Démocratie en Amérique*, vol. 2, p. 46.

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 (1); et à l'intérieur même de la logique, elle délaisse complètement les traités 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:

Sciences spéculatives non sunt circa contingentes nisi secundum rationem universalem. (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 scolastique postérieure à saint Thomas, des propositions 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 le syndérèse et la prudence. La philosophie morale se contenterait de spéculer sur la nature des vertus, sans formuler de règles.

"Philosophia non habet dirigere finem virtutum, nec de ipso fine tractare sub ratione boni et virtutis, licet tractet sub ratione veri et quidditatis: tractat enim de illis sub ratione conventionalis et boni, perfert quantum ad principia ad synderesin, et quantum ad modum actionem mediator ad prudentiam." (Cursus theologicus t. 1, in questionem primum primum parit sancti Thomae, Disputatio II, De scientia theologiae, articulus 1, fine)

2. S. Thomas, *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 quels motifs tactiques les conduisent à cette répugnance. Un dernier, mais non le moindre, se fonde sur l'importance qui revient à la certitude parmi les perfection de la connaissance spéculative. Car il est évidente 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 porter la raison humaine.

- b) Une glorification explicite de la connaissance confuse:  
Schelling.

Il est même certains philosophes chez qui le dédain de la connaissance distincte représente davantage qu'une cause involontaire de leurs erreurs intellectuelles et cognitives, 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 Parménide avait attribué à tout ce qui est. La doctrine de Schelling est très difficile et très abstraite; son

étude exhaustive ne saurait évidemment s'envisager ici. Il nous suffira, pour notre dessein, 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 Un.

#### 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'absolue identité elle-même. (1)

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

1. F.W. Schelling, *Samtliche Werke*, Stuttgart et Augsburg, 1856, t. 6, p. 119. Pour les passages que nous citons des œuvres complètes de Schelling, nous utilisons la traduction de Judith L. Schlegel.

ment, car elle n'admet pas facilement l'examen: un examen, en effet, chercherait des parties, les confronterait entre elles, manifesterait 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 la seule façon d'expliquer quelque chose au 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 identiques. (1)

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

Une fois l'identité de tout émise, il importe d'en inspecter l'effet sur la nature de la connaissance. L'intention de toute connaissance vraie, prétend alors Schelling, revient à saisir toutes choses comme unes et identiques, en dépassant l'erreur contradictoire interne de tout notre univers. "Aucune différence ne peut véritablement être pensée" (2). C'est à reprendre une fois encore aux notions renouées.

Dit-on le principe de contradiction est: tout-

1. G. F. Hegel, *Korrespondenzen*, choix de Robert Lütken et Henri Lefebvre, Paris, Gallimard, 1970, p. 312.  
2. Schelling, *Spätliche Werke*, t. 4, p. 123.

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 unis, moins supprimés qu'indivisés. (2)

Par la suite, évidemment, l'intelligence qui se comprend cette haute vérité écarte sans la moindre difficulté comme illusoires toute représentation de choses différenciées ou contraires, comme cette diversité que serait connaître le sens.

Quelle 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)

Il en va de tels drapeaux paraissant tout à fait contraires à l'expérience commune, il ne faudrait pas croire que Schelling est le premier à concevoir l'être comme aussi strictement un, ni qu'il l'invoque totalement quand il attribue à l'identité absolue de tout l'univers des répétitions si graves sur la vie intellectuelle. D'ailleurs, par conséquent, il est évident que l'unité profonde de tout ce qui est entraîne inévitablement la négation de toute contradictoire véritable.

1. *Novelle*, fragments publiés par Veilbaur, 1804, *Ueberdichte*, 191, fragment 570.  
2. Schelling, *Spätliche Werke*, t. 4, p. 235.  
3. *Ibidem*, lettres sur le dogmatisme et le criticisme, Paris, Aubert, 1856, 1<sup>re</sup> lettre, p. 109.

Il ne reste donc plus qu'une seule voie dont on puisse parler; à savoir qu'il est; et sur cette voie, il y a des étapes en grand nombre indiquant que, du moment qu'il est, il est innommable et indéfinissable; qu'il est entier, indénombrable et sans fin; J'enfin, il n'est rien, ni ne sera, puisqu'il est maintenant, tout entier, un, continu. (1)

En outre, après Parménide, jusqu'à Schelling et même jusqu'à la philosophie contemporaine, toute une tradition prendra place, de philosophes qui recroquent à peu près le même thème, et souvent dans des formules très nettes qui peuvent faire mieux entendre la pensée même de Schelling. Peu revint Schelling, par exemple, à la jeunesse, on trouve plusieurs philosophes qui reprennent cette doctrine d'un très enclaire. Ainsi, pour donner un exemple typique, Giacomo Bruno se range sans 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 Cause, Principe et Unité.

L'être, tout simplement divis en ce qu'il est et en ce qu'il peut être, est en fait l'indivisible, l'indivisible et un; et cet être, tout à la fois, l'essence, l'existence, l'indivisible, sans position de tout et de partie, de principe premier et de principe second. (2)

1. Le dogme de l'existence, trad. Jean Bénédict, Paris, L.C.F., 1955, Frequent 2, p. 63.
2. Cause, Principe et Unité, trad. Jean Bénédict, Paris, Félix Arca, 1960, Folio littéraires, t. 37.

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

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

Puisque l'être est un et qu'il fait un seul être, en quelque lieu qu'il se trouve, nous n'avons pas à croire que, dans le monde, il y ait pluriété de substances et d'être réels. (3)

Ensuite, comme Schelling le fera après lui, Bruno voit dans le simple 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 le clé sans laquelle il est impossible d'avoir accès à la vraie contemplation de la nature. (6)

Celui qui n'entend pas l'unité n'entend rien; Inversement celui qui entend vraiment l'un entend tout; et celui qui se rapproche davantage de l'intelligence de l'un, s'achemine vers l'appréhension de tout. (7)

A l'opposé, il se montre très violent 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. 218.

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 appréhendé 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'écarter une signification de l'être comme à 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 la vérité, parce qu'il n'a pas approfondi la cognition de l'unité et de l'indistinction de la nature et de l'être éternels. (1)

A 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 d'aspirable, la suprême perfection, la suprême bonté consistent dans l'unité qui "complique" (2) tout. (3)

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

Crois bien que n'est très consommé et très parfait géomètre celui qui pourrait ramener à une seule proposition toutes les propositions; l'homme dira les principes d'optique; très parfait logicien celui qui réduirait tous les raisonnements à un seul. (4)

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

1. Genèse, Principe et Unité, pp. 195-200.
2. Idem, Idem, Idem.
3. Idem, p. 214.
4. Idem, p. 215.

nécessaire, c'est folie de faire des distinctions et il s'écarter sans cesse dévantage du vrai celui qui prétend ramener une connaissance de plus en plus distincte 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 stable, et qu'elle demeure toujours. Car un est éternel: les aspects, les faces, toute autre chose est vaine, est comme inexistante, que dis-je? Est n'est rien, ce qui est extérieur à cet Un. (1)

Schelling, voyons-nous donc, est loin d'être le premier à nier toute contradiction et toute différence en notre univers. Il s'écarter dans le cours d'une longue tradition. Cependant, il connaît cette opinion plus loin que ses prédécesseurs. Il l'attribue à une ultime conséquence qui n'était pas encore acceptée à Parménide, car celui-ci, dans sa position de pionnier, était encore trop près des choses mêmes.

Pour Schelling, en effet, l'identité de toutes choses englobe l'acte de connaître et l'acte d'être, entre les deux il ne peut se concevoir de véritable différence. D'un côté, on ne peut relâcher la connaissance intellectuelle du royaume des idées

1. Bruno, Genèse, Principe 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 voit donc au moins faire partie de ce qui est et, comme tout est identique, elle ne peut faire partie de l'être sans être celui-ci tout entier.

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

Il n'y a donc pas à distinguer entre un objet connaissant et un objet connu de lui. Il n'y a qu'une existence de la chose comme connue et une existence de la chose comme réelle. Et 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 absolue, sujet et objet s'interpénètrent complètement, le sujet ne se retourne pas sur lui-même pour s'affirmer indépendamment, non 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 fort à représenter adéquatement un être aussi strictement un et identique, aussi parfaitement répandu de toute différence: il lui faut

1. Schelling, *Philosophie der Natur*, t. 1, p. 11.  
2. *Le livre de Schelling*, Paris, Fata Morgana, 1917, p. 10.

devient comme vague et trompeuse toute conception d'opposition, de contrariété, de multiplicité. Féménide le faisait déjà, évidemment, en distinguant une double voie de la connaissance: la persuasion, révélation immédiate de la plus haute vérité, et l'opinion, asservissement aux trompeuses apparences. Un certain nombre demeure chez Schelling, lui aussi privilégié un certain acte de connaître comme installant d'emblée l'intelligence dans la possession acquiescée de la vérité. A la différence, toutefois, de Féménide, il semble concéder à la voie vulgaire la capacité de mener aussi au même terme, quoique à la manière d'un long chemin et sous certaines réserves.

### 1) L'intuition intellectuelle.

Dans l'idée de Féménide, s'engage sur la voie de la vérité, de la persuasion, constituait une entrecroisement aux seules forces humaines, en raison de la longue accoutumance des hommes à croire leurs sens de préférence à leur raison. Ce projet recouvrait une révélation spéciale, une intervention surnaturelle.

Et le diable s'accroît avec bienveillance, dit le malin droit dans sa robe, et s'adresse la parole. (1)

Féménide, de fait, s'entend toujours avec l'extase froide à un fluide qui se voit favorisé de quel que révélation, plutôt qu'avec

1. *Le poème de Féménide*, trad. Jean Bernieret, Paris, Fata Morgana, 1955, p. 79.



l'enthousiasme profane de l'inventeur redoublé 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 conversed 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 nous témoigne qu'il bénéficie d'un pouvoir de connaissance extraordinaire, d'une expérience particulière, sans quoi la connaissance vraie lui demeurerait inaccessible. Il voit cette voie de la vérité: intuition intellectuelle. C'est en elle, croit-il, qu'on atteint à la forme la plus parfaite du savoir, au bien achevé de l'intelligence.

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

Savoir achevé, cette intuition intellectuelle constitue, conformément à la pensée de Schelling, la représentation la plus adéquate de ce qui est; elle le connaît rigoureusement tel qu'il est, c'est-à-dire absolument identique, étranger à la moindre différence ou contrainte. Bref, il apparaît essentiellement

1. C. F. Rowan, *The roots of Parmenides*, dans *Classical Philology*, 1937, p. 97.  
2. Schelling, *Leçons sur le nominalisme et le criticisme*, Paris, Aubier, 1930, 4<sup>e</sup> édition, p. 117.

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

Nous possédons tous un pouvoir mystérieux, merveilleux qui nous permet de nous soustraire aux marques du temps, de nous dépouiller de tous les apports 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 plus simple. Mais s'il reste très difficile de se former une idée claire de la nature de cette intuition, on voit néanmoins, en revanche, le caractère de confusion qui est inhérent de ce haut savoir. Son indistinction, en effet, atteint même l'infini, puisque, pas plus que dans l'infini, on ne peut y distinguer le 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 opposées différentes à l'observation particulière.

L'intuition intellectuelle, non possédée mais construite, comme un organe intellectuel, est la condition de l'esprit scientifique en général et dans toutes les parties de la science; car elle est la faculté de voir le général dans le particulier (2), l'infini dans le fini, tous deux réunis dans l'unité vivante. L'antiquaire

1. Lettres sur le nominalisme et le criticisme, 6<sup>e</sup> lettre, p. 109.  
2. C'est nous qui soulignons.

qui désigne une plénitude ou le corps d'un animal, croit bien avoir immédiatement sous les yeux l'organisme animal; mais il ne regarde, à proprement parler, que l'objet individuel, qu'il appelle plénitude ou ceuvre. Voir les plénitudes dans la plénitude, c'est et en un mot, l'idée ou l'organisme dans la différence, n'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 cessons d'être objets pour nous-mêmes, toutes les fois qu'e, rentré en lui-même, le moi qui contemple s'identifie avec ce qu'il contemple. Pendant les instants de la contemplation, le temps et la durée disparaissent pour nous; ce n'est pas nous qui sommes alors dans le temps, mais c'est le temps ou, plutôt, la pure éternité; absolu qui est en nous. Ce n'est pas nous qui sommes perdus, dans la contemplation du monde objectif, mais c'est lui qui est perdu, dans notre contemplation. (3)

Cette identité que Schelling veut faire entrer le sujet et l'objet de la connaissance fait correspondre pour moi il revient à trouver sur la liberté et la subjectivité de l'intuition intellectuelle.

1. C'est nous qui sommes.
2. Schelling, *Leçons sur la philosophie*, Paris, Schöner, 1847, *Leçons sur la philosophie*, Paris, Schöner, 1847.
3. Idem, *Leçons sur la philosophie* et la critique, Paris, 1847.

lecture. Mais, 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 la plupart se recommandent "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 étrange et inconnu à tous ceux dont la liberté submerge par la puissance négative des objets, suffit à peine à l'éveil de la conscience. (2)

Elle que confuse à l'extrême, l'intuition intellectuelle ne comporte rien d'achevé. Au contraire, Schelling la recherche comme tout à fait exhaustive; c'est même, chez lui, la seule connaissance vraiment complète. De l'identité de tout, ressort, en effet, l'insaisissabilité de contempler cette identité absolue sans tout connaître parfaitement de ce seul fait.

La réponse de Schelling est constante...  
On ne peut savoir quelque chose qu'en sachant tout. (3)  
Ce n'est que dans l'intuition que l'acte se réalise. (4)

1. Sans développement; subordonnée.
2. Lettres sur la philosophie et la critique, 6e lettre, p. 109.
3. Schelling, *Leçons sur la philosophie*, Paris, Schöner, 1847.
4. Schelling, *Leçons sur la philosophie*, Paris, Schöner, 1847.



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

Il [Schelling] assure que l'insatisfaction à l'égard de cette universalité proposée par lui tient à l'incapacité de s'empêcher d'une position absolue et de s'y maintenir. (1)

Enfin, l'intuition intellectuelle de l'identité absolue, libre et exhaustive, est nous le médiateur, de sorte qu'elle ne peut pas comporter de véritable progrès.

La connaissance de l'absolu est une connaissance médiate, contemplative, par intuition intellectuelle. (2)

Tout au plus une telle intuition peut-elle accenter une certaine explication en étant expliquée dans des formules vaines, au risque, néanmoins, d'embrouiller sa clarté primitive.

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

1. Hegel, la phénoménologie de l'esprit, trad. Jean Hyppolite, Paris, Aubier, t. 1, préface, p. 76.

2. Schelling, Sciences de la nature, t. 2, p. 151.

en fait, l'image d'une absolue identité de toutes choses. Vais pour Schelling, cette difficulté même, de même que l'abstraction de sa doctrine, constitueraient plutôt une autre preuve encore de la réflexion 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'incohérences. On le voit donc: la connaissance de l'identité absolue ne donne pas prise à la discussion, ni au progrès.

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 éternelles; on n'y suit aucune loi que celle d'identité; on s'y efforce non à des démonstrations mais à des analyses; on s'efforce de méditer, non à la connaissance médiate (1). (2)

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

Notre savoir ne peut provenir que d'une expérience immédiate au 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'immédiateté de la connaissance parfaite en fait encore une connaissance originairement primitive. Car

1. C'est nous qui soulignons.

2. Schelling, Leçons sur le système de la philosophie, Paris, Aubier, 1950, de la lettre, p. 85.

3. Ibid., de la lettre, p. 111.

immédiat, sans véritable progrès possible, elle doit évidemment venir toute au début. Toute connaissance plus tardive lui sera inévitablement inférieure et en défendra tout sa propre complément. Ce caractère même Schelling, avec tous ceux qui l'acceptent, en perfection dans une connaissance confuse, vague et universelle, à comprendre trouver d'abord l'achèvement de la connaissance dans les premiers efforts de l'intelligence et, par exemple, l'achèvement de la philosophie chez les premiers philosophes.

Vous trouverez facilement les plus accueillantes de toutes les connaissances parmi les fragments de la plus antique sagesse. (1)

Toute réflexion subéquente présente le seul intérêt de renouveler la formulation de la même intuition cri-tique.

Toute vérité remonte à la plus haute difficulté.  
Le chape de la nouveauté ne s'élève sur nous  
les variations de l'expression... (2)

mais il faut se méfier de cette prétention sous la forme  
l'union, car il y a une chose que critiquer, à tort, y trouve son  
l'expression de la "liberté" d'expression. Alors que, effectivement,  
rent, la "liberté" d'expression n'est pas la même chose que la  
tion.

for one of the most common

1. XAVIER TILLIETTE, directeur, une filiole de la en diversité,  
1987, 1, p. 307.  
2. JANIS, FILLES LECTURES, 1985, 101 p. 1000.  
p. 95.

on donne l'importance de s'être en-gé sur la voie de la pensée, alors qu'en fait on l'a rendue, la logique, contraindre la pensée comme la représentation de l'objet dans son être, être que la représentation se donne dans la généralité du concept. Mais, n'en est-il de la réflexion sur l'être lui-même, c'est-à-dire de la pensée qui rend la volonté de l'être? Cette pensée est la première à comprendre l'essence elle-même du logos, qui doit être l'union et chez Aristotle, le fondement de la logique, ne trouve nouvelle et ne consomme sa partie. (!)

Ce procédé est commun à presque tous ceux qui veulent paraître que la perfection est née à attendre dans la criminalité tout à fait première: attribuant toute perfection aux philosophes, aux socialistes, ils accusent aisément d'avoir attiré leur sens à tout un façon de distinguer les sciences et surtout par l'ironisme de la technique. Giordano Bruno, par exemple, n'était même en cela de nouvelles intentions à attirer.

Sophiste bien sec [1] a voulu, par ses malicieuses explications et ses affirmations sans fondement, pervertir les sentences des maîtres et se mettre en travers de la vérité. (?)

Partis belgendes eximios et jumentis de romipis mureis iustis  
fricase. A son avis, tout effort de convertir la criminalité dans  
la nature ou du "voler" humain et sciences particulières que se i  
reito du la pensée v'élitine.

1. Martin Delaney, Lettere sur l'Inégalité, trad. de l'anglais, Paris, n. 127
2. Giordano Bruno, Op. cit. n. 300.

ruine de la pensée, les premiers se complaisent  
 dans cette fausse, les seconds en complaisant  
 au contraire, au "rien" ou, "l'absence". Leur  
 pensée n'est point pour eux ni logique, ni  
 morale. Mais ils pensent et finissent selon une  
 profondeur et avec une agilité dont aucun  
 "physique" contemporain ne serait plus capable.  
 Les tendances de Sophocle, si l'on peut faire ce  
 rapprochement, sont les plus originales, les plus  
 pures, mais, que les leçons d'Aristote lui  
 dans leur être, que la sentence d'archaïsme, qui s'agit  
 en trois mots, écrite quelques siècles, lui aient  
 été utile, est une preuve de l'élégance d'écriture im-  
 médiate. (1)

2) Effort et motivation.

l'ensemble n'oublie pas de vérité, hors la voie de la  
persécution, en laquelle on apprend, de l'être, qu'il est et on  
l'oublie on se fait immédiatement toutes les implications de l'oubli  
de l'être, c'est-à-dire son immobilité, son "verité", sa continuité  
et plusieurs autres véritables. Le nombre d'une plus ample  
présentation et distinction d'ensemble, à son sein, une connaissance  
l'ensemble et distincte par sa la continuité de la "vérité"  
de l'être, en raison de l'oubli : absence de contact. Contre l'être  
même, sur la seule foi de son s'apparence, les implications  
l'ensemble du fait d'être, ainsi l'ensemble l'ensemble de la raison

1. Felderer, O., et al., 1971.

et du jugement. (In s'engagerait alors sur la voie de l'Optimisme, c'est-à-dire celle...

avec laquelle se font illusion les mortels qui ne savent rien, doublement fautive car c'est l'immensité de la perspective qui modifie, change leur perception, leur esprit errant; ils ne peuvent entrer, à la fois secourus et aveuglés, volés, froles indécises, la pour qui le fait d'être et de ne pas être sont la même chose et la même chose et pour qui le sentiment de toutes choses en est un qui provient sur lui-même. (1)

Celle vole, en sul, n'è aucune valleur, et la seule excuse pour la considérer, c'est, dit la discussion à l'intervalle,...

afin que la rans'e des mortels jernis ne te  
dépasse. (?)

Scellings, quant à lui, se considère très russi et profond l'effort d'une connaissance distincte. « Il n'y a ni toute connaissance parfaite, mais l'intuition intellectuel », il ouvre tout ce qu'il a la possibilité, à ceux chez qui ne s'agit pas de cette intuition, de s'en enrichir plus ou moins à l'aide d'expériences plus matérielles et, en conséquence, plus concrètes, actives, actives et directes et plus proportionnées.

Cependant, ceux-là même qui ne possèdent pas cette liberté de l'auto-contemplation peuvent s'en rapprocher plus ou moins, grâce à des expériences méditatives qui leur révèlent leur existence. (1)

1. La police de l'immigration, trad. Jean Renaudie, Paris, I.C.F., 1955, p. 61.

3. Ibid., p. 104.
4. Schelling, Lettera sul le dualismo et le Criticismo.
5. Schelling, Lettera sul le dualismo et le Criticismo, p. 109.

Mais de telles expériences, quelque supérieures que l'on parvienne à l'intuition intellectuelle, ne peuvent le remplacer totalement. Leur valeur dépend d'une intuition intellectuelle au moins temporaire. Sans celle-ci, elles demeureront totalement intellectuelles.

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

Une esthétique achevée... donne une représentation empirique d'actions qui sont inexplicables tant qu'on ne les considère pas comme le reflet de cette action intellectuelle, et qui resteraient tout à fait incompréhensibles si nous n'en avions pas une fois au moins, pour parler le langage de Platon, quelque intuition intellectuelle. (\*)

Il est difficile de saisir l'idée exacte attribuée par Schelling à cette connaissance mystérieuse. Et notre propos ne nous empêche pas une étude superficielle de cette notion obscure.

En résumé, il veut la faire de nous y arrêter un peu, car les raisons pour lesquelles Schelling tient une notion distincte pour insuffisantes peuvent éclairer sa préférence pour une connaissance supérieure.

Voilà la raison, pure idéelle, du contenu de l'œuvre, qui est le véritable. Celle-ci, cependant, est la cause de l'œuvre, ce

1. Lettres sur le dualisme et le criticisme, 1re lettre, p. 119.  
2. Ibid., p. 117.

parviennent pas à garder éternellement sa contemplation au niveau de l'intuition intellectuelle, évidence de son identité absolue. Toutefois, elle s'écarte 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; quelquefois, l'écart se produit vers un excès de subjectivité où elle s'arrête comme l'esprit, créant toutes choses extérieures par sa propre contemplation. Oscille entre ces deux limites, la contemplation laisse une infinité d'être particuliers exister momentanément, si l'activité intuitive cesse alors, laissant ces particuliers comme se cristalliser. C'est l'histoire de ces différents états que raconte l'histoire de l'intelligence et de ses doctrines opposées, tantôt réalistes, tantôt idéalistes, dont la "correction" devrait redonner, à la fin, cette identité absolue de toutes choses. Voilà l'histoire d'un peu la parole à un essai de cet obscur langage de la philosophie moderne.

La solution de Schelling consiste précisément à considérer la nature... comme un produit de l'intuition, dont l'activité intuitive a disparu. (1)

C'est l'identité du sujet et de l'objet, qui, en tout cas, constitue l'être, l'individualité consistant toujours soit dans l'excès de la subjectivité ou de l'universalité, soit dans l'excès de l'objectivité. Tout être particulier est, si l'on veut, une intuition de soi-même; mais ce lui est d'instinct

1. Esprit Schelling, Foris, Félix Alcan, 1917, p. 17.