

Faculté de philosophie

**Thèse présentée à l'École des Gradués
de
l'Université Laval**

**pour l'obtention
du
Doctorat en philosophie**

par

Yvan Pelletier, L.Ph.

***La connaissance confuse,
principe et fondement permanent
du bien achevé de l'intelligence spéculative***

Août 1974

Table des matières

TABLE DES MATIÈRES	II
PROÈME	1
PREMIÈRE PARTIE OPINIONS DES PHILOSOPHES	4
OPINION I La connaissance confuse : Obstacle à la perfection de l'intelligence	6
A. Quelques conditions indispensables à la perfection de l'intelligence humaine	7
a) Concernant la fin	7
b) Concernant le mode ou la méthode	7
B. Rejet de toute connaissance confuse : les préceptes cartésiens	9
c) Rejet global : La connaissance confuse ne peut être principe de distinction et de certitude	9
b) Rejet particulier de chaque genre de connaissance imparfaite et confuse	13
c) La conception cartésienne de la perfection du savoir humain quant à son ordre et quant à son principe	23
Conclusion	29
OPINION II La connaissance confuse : Bien achevé de l'intelligence spéculative	31
A. Quelques conditions indispensables à la perfection de l'intelligence humaine	31
a) Concernant la fin	32
b) Concernant le mode de connaître	32
B. Glorification de la connaissance confuse	33
a) Glorification tacite de la connaissance confuse : certaines habitudes intellectuelles	34
b) Une glorification explicite de la connaissance confuse : Schelling	36
Conclusion	48

OPINION III La connaissance confuse : Première étape indispensable à l'achèvement du bien de l'intelligence spéculative	49
A. Conditions indispensables à la perfection de l'intelligence humaine	50
B. La position hégélienne en regard de la connaissance confuse	51
a) La condition confuse de notre connaissance est une première étape nécessaire	52
b) La connaissance confuse: une imperfection à dépasser	58
Conclusion	64
DEUXIÈME PARTIE EXAMEN DES DIFFICULTÉS	65
PROÈME	65
DIFFICULTÉS I LA TROISIÈME OPINION	67
A. Le caractère exhaustif de la vérité	67
B. Le caractère «dialectique» du progrès intellectuel	68
C. L'autonomie absolue de la raison	68
D. Un passage de pure puissance à acte pur	70
E. Le mouvement de la raison est aussi dans les choses	71
DIFFICULTÉS II LA DEUXIÈME OPINION	73
A. Négation de la potentialité de notre intelligence	73
B. Glorification du terme de notre vie spéculative	74
DIFFICULTÉS III LA PREMIÈRE OPINION	76
A. Certaines difficultés des principes	76
B. Inconséquences de Descartes avec ses principes	80
a) Notre intelligence doit progresser du confus au distinct	80
b) Notre intelligence a besoin de similitudes et d'exemples.	81
c) Descartes s'appuie sur des conjectures	82

CONCLUSION	84
TROISIÈME PARTIE	85
RÉSOLUTION	85
PROÈME	85
NOTION PRÉ-REQUISE : Notre intelligence trouve son bien achevé dans une connaissance distincte	86
SECTION I La connaissance confuse : Principe de la perfection de notre intelligence spéculative	88
A. La connaissance confuse, principe de toute notre connaissance	88
a) La connaissance confuse, principe de toute notre connaissance intellectuelle	88
b) La connaissance confuse, principe de toute notre connaissance, même sensible	101
B. La connaissance confuse, principe de notre connaissance scientifique	103
a) D'autres principes sont plus radicaux que celui-là et prérequis à son intelligence et à son application	103
b) La connaissance confuse, principe de notre connaissance scientifique	110
Conclusion	122
SECTION II La connaissance confuse : Fondement permanent de la perfection de notre intelligence spéculative	123
A. La notion de fondement permanent	123
a) Fondement implique davantage que principe	123
b) Le fondement : principe et cause de cohésion	124
c) Fondement implique permanence	126
B. Application : les fondements permanents de notre connaissance	127
a) Des fondements posés d'avance par la nature	128
b) Des fondements permanents acquis	129
C. La connaissance confuse, fondement permanent de la perfection de notre intelligence spéculative	131
a) Une première connaissance confuse est principe et même quelque peu fondement, mais non permanent	131
b) Une seconde connaissance confuse est fondement permanent du bien de notre intelligence spéculative	134
c) Une dernière connaissance confuse est un certain terme de la vie de l'intelligence, mais compromet définitivement sa perfection	138

CONCLUSION	141
BIBLIOGRAPHIE	143

Proème

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

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

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

Selon que notre idée est plus ou moins obscure,
L'expression la suit, ou moins nette, ou plus pure.²

De plus, chacun rattache spontanément à une *phase initiale* de sa connaissance l'indistinction trahie par cette difficulté à communiquer clairement sa pensée; on le voit à ceci que la plupart la justifient par le fait qu'*ils ne se sont pas 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.³

Enfin, même ses détracteurs les plus acharnés considèrent 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»⁴.

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 achevé de notre intelligence. C'est là une

¹ Saint Augustin, *Confessions*, XI, 14 (Vivès, II, 325).

² Boileau, *Art poétique*, Chant I, 151-152.

³ Saint Augustin, *Ibid.*

⁴ G.W.F. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris : Aubier, t. 1, 28.

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

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 adiuvat ad sequentia cognoscenda. Principium enim videtur plus esse quam dimidium totius. Quia scilicet omnia alia quae restant continentur in principiis. — La connaissance des principes aide beaucoup à connaître ce qui les suit. Le principe, en effet, paraît plus que la moitié du tout. Car tout le reste est contenu dans les principes.⁵

Qui modicum transgreditur a veritate circa principium procedens in ulteriora fit magis longe a veritate decies millies. Et hoc ideo, quia omnia subsequenta dependent ex suis principiis. Et hoc maxime apparet in errore viarum : quia qui parum elongatur a recta via, postmodum procedens fit multum longe... Et huius causa est, quia principium, etsi sit modicum magnitudine, est tamen magnum virtute, sicut ex modico semine producitur magna arbor : et inde est quod illud quod est modicum in principio, in fine multiplicatur, quia pertingit ad totum id ad quod se extendit virtus principii, sive hoc sit verum sive falsum. — Qui s'écarte un peu de la vérité à propos d'un principe s'en écarte dix mille fois plus à mesure qu'il l'applique. La raison en est que tout ce qui en suit dépend de ses principes. Cela ressort le plus manifestement dans une erreur de chemins : car celui qui s'éloigne un peu du bon chemin s'en éloigne beaucoup à mesure qu'il progresse... La cause en est que le principe, même s'il est petit en étendue, a cependant beaucoup de vertu, de la façon dont, d'une

⁵ Thomas d'Aquin, *In I Ethic.*, 11, #138.

semence petite, c'est un arbre grand qui sort. C'est ainsi que ce qui est petit au début devient grand à la fin, du fait que le principe concerne tout ce à quoi s'étend sa vertu, en vrai comme en faux.⁶

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

⁶ Thomas d'Aquin, *In I de Caelo*, 9, #97.

Première partie

Opinions des philosophes

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 Elias, le philosophe est *l'ami de l'universel*⁷.

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

C'est donc dans l'examen de ces trois 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

⁷ *Commentaria in Aristotelem greca*, Berlin : G. Reimeri, 1882-1909, t. 18 : *In Aristotelis librum categoriarum*, 161.

précédente, de manière à rapprocher davantage notre intelligence d'une saisie plus parfaite de la vérité.

Et sic paulatim et gradatim perficiuntur similia ad propositi declarationem. —
C'est ainsi que peu à peu et graduellement des similitudes se perfectionnent pour la manifestation du propos.⁸

⁸ Albert le Grand, *Commentaria in de praedicabilibus*, tract. III, c. 1 (Québec : Doyon, 1951, 59).

Opinion I

La connaissance confuse : un obstacle à la perfection de l'intelligence

Beaucoup de philosophes croient devoir dénoncer, dans l'indistinction primitive de nos conceptions, le plus grave obstacle à l'achèvement de notre connaissance et à la perfection de notre intelligence. Ces esprits sévères et exigeants s'impatientent de la lenteur du 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 donc d'en faire, parce qu'elle nous est naturellement première, 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 intransigeance, dans des formules très claires et souvent réitérées. Aussi utiliserons-nous principalement ses écrits pour illustrer l'exposé de cette première position.

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

a) Concernant la fin

Traiter de la connaissance confuse, c'est évidemment traiter d'un problème qui concerne le mode de connaître de notre intelligence, c'est-à-dire la méthode et les

moyens nécessaires en vue de sa fin. Toute doctrine en cette matière doit donc tirer sa racine de la conception que l'on se fait du bien ultime poursuivi en toute recherche intellectuelle. On 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 ambitieuse de notre idéal intellectuel. On y refuse, en effet, toute connaissance confuse parce qu'on aspire à une connaissance absolument parfaite de tout objet étudié et parce que cette perfection, on veut l'acquérir rapidement et sans détour.

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

Nous pensons connaître d'autant mieux une chose, qu'il y a plus de particularités en elle que nous connaissons.⁹

Bien plus, la vérité de la connaissance est même inséparable de 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 rigoureux qui soit proportionné à une si haute ambition devient la toute première préoccupation. Ainsi en est-il chez René Descartes, qui nous fournit le meilleur exemple de cette façon de voir.

Ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien.¹⁰

⁹ René Descartes, *Réponses aux secondes objections*, La Pléiade, 367. N.B. Sauf indication contraire, toute citation de Descartes est tirée de : Descartes, *Œuvres et lettres*, Paris : Gallimard [Pléiade], 1953.

¹⁰ *Discours de la méthode*, I, La Pléiade, 126.

Descartes, effectivement, parle par-dessus d'ordre et de méthode. Plusieurs de ses principaux ouvrages en traitent directement, affirmation 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 étapes 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 acquise 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 désordonnées et ces méditations obscures troublent la lumière naturelle et aveuglent l'esprit; et tous ceux qui ont ainsi coutume de marcher dans les ténèbres diminuent tellement l'acuité de leur regard qu'ensuite ils ne peuvent plus supporter la pleine lumière : chose que confirme 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 solidement et clairement sur ce qui se présente à eux, que ceux qui ont toujours fréquenté les écoles.¹¹

Bref :

L'utilité de cette méthode est si grande que sans elle, il semble plus nuisible qu'utile de se livrer à l'étude.¹²

Ainsi, selon Descartes, le premier apprentissage dont on 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 quiconque aime tant soit peu la vérité, parce que cette recherche renferme les vrais moyens de savoir et la méthode toute entière.¹³

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 maîtrisé cet indispensable instrument qu'est la connaissance de la méthode.

Je ne voulus point commencer ... que je n'eusse auparavant employé assez de temps ... à chercher la vraie méthode pour parvenir à la connaissance de toutes les choses dont mon esprit serait capable.¹⁴

¹¹ *Règles pour la direction de l'esprit*, IV, 46.

¹² *Discours de la méthode*.

¹³ *Règles pour la direction de l'esprit*, VIII, 65.

¹⁴ *Discours de la méthode*, II, 136.

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 le 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 comprendrons mieux pourquoi et comment certains philosophes jugent ainsi nécessaire d'éviter toute connaissance confuse.

c) 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'engager 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, autant de 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, situer dans l'appui sur le confus l'occasion et l'explication de toute erreur.

Toutes les erreurs qui arrivent dans les sciences ont pour unique origine nos jugements trop hâtifs au début, lorsque nous prenons pour principes des choses obscures et dont nous n'avons aucune notion claire et distincte.¹⁵

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.¹⁶

2. Notre nature est déficiente

Quand on remarque comment il est commun à tous les hommes de se représenter confusément, au début, les objets de leur connaissance, on est amené à se demander si ce n'est pas une nécessité naturelle, pour l'intelligence humaine, de commencer ainsi par une connaissance confuse. Descartes lui-même se pose la question; il y répond

¹⁵ *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, 900.

¹⁶ *Discours de la méthode*, IV, 152.

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 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.

(Épistémon) Il me semble que tout cela s'explique fort clairement, si on compare la fantaisie des enfants à une table d'attente, 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 précepteurs et l'entendement 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 impertinentes. Le meilleur vient le dernier, qui est l'entendement; et encore faut-il qu'il fasse plusieurs années d'apprentissage, et qu'il suive longtemps l'exemple de ses maîtres, avant qu'il ose entreprendre de corriger aucune de leurs fautes. Ce qui est, à mon avis, une des principales causes pour quoi nous avons tant de peine à connaître.¹⁷

Quand Descartes admet que notre intelligence, en raison même de sa nature, connaît confusément à ses débuts, il ne voit pas dans la connaissance confuse un principe en ce sens que celle-ci serait nécessaire et indispensable en vue de parvenir à la connaissance parfaite de la vérité. Bien au contraire, il y trouve l'indication d'une grave déficience de notre nature. 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. À son avis, ce retard injustifié nous incommoder 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, emmagasiner quantité 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 appétits et nos précepteurs, qui étaient souvent contraires les uns aux autres, et qui, ni 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.¹⁸

La propension de l'homme à admettre comme principe cette première connaissance naturellement confuse est donc gravement préjudiciable au bien de son intelligence. Descartes cite en exemple sa propre formation scolaire pour montrer combien cette affirmation se vérifie en chacune des disciplines. En effet, nous raconte-t-il, il a

¹⁷ *La recherche de la vérité...*, 886.

¹⁸ *Discours de la méthode*, II, 134.

eu la 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, si elle n'évite pas tout à fait, dès le début, les conceptions 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 persuadait 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 changeai entièrement d'opinion. Car je me trouvais embarrassé 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.¹⁹

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

Ce qui me faisait prendre la liberté ... de penser qu'il n'y avait aucune doctrine dans le monde qui fût telle qu'on m'avait auparavant fait espérer.²⁰

Sauf peut-être les mathématiques, «à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons»²¹. 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'avais point assez de présomption pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres; et que, considérant combien il peut 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 réputais presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable.

Puis, pour les autres sciences, d'autant qu'elles empruntent leurs principes de la philosophie, je jugeais qu'on ne pouvait avoir rien bâti qui fût solide sur des fondements si peu fermes.²²

Cependant, la critique de notre philosophe dépasse 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...

Je pensai que les sciences des livres, au moins celles dont les raisons ne sont que probables, et qui n'ont aucune démonstration, s'étant composées et grossies peu à peu des opinions de plusieurs diverses personnes, ne sont point si approchantes de la

¹⁹ *Discours de la méthode*, I, 127-128.

²⁰ *Discours de la méthode*, I, 128.

²¹ *Ibid.*, 130.

²² *Ibid.*, 130-131.

vérité que les simples raisonnements que peut faire naturellement un homme de bon sens touchant les choses qui se présentent.²³

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 jusques ici philosophie sont les plus capables d'apprendre la vraie.²⁴

3. Un mode plus rigoureux est requis

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

... beaucoup d'erreurs qui peuvent offusquer notre lumière naturelle et nous rendre moins capables d'entendre raison.²⁵

Tant 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 mode plus rigoureux dont la première règle, à l'inverse de ce qui semblerait naturel, demande de refuser toute conception confuse et de n'admettre en son intelligence que des notions parfaitement claires et distinctes.

Le premier [précepte] était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne 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.²⁶

Selon Descartes, tout compte fait, la méthode du philosophe ne s'appuie 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'enfance^{27 28}.

²³ *Ibid.*, II, 133.

²⁴ Lettre de Descartes au traducteur des *Principes de la philosophie*, 562.

²⁵ *Discours de la méthode*, I, 132.

²⁶ *Ibid.*, II, 137.

²⁷ On pourrait dire contre la nature.

²⁸ Henri Gouhier, *Descartes*, Paris : Vrin, 1949, 39.

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 état 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 le mode de l'intelligence, s'en ressent. Chaque précepte qu'il énonce veut indiquer un chemin dont toute obscurité soit exclue, toute indistinction bannie. Examinons de plus près quelques-uns de ces préceptes particuliers.

1. Procéder du simple au composé

De ces règles essentielles, par lesquelles Descartes prévoit éviter toute confusion, l'une prescrit que toute étude doit commencer par les éléments de l'objet considéré. Ceux-ci en incarnent 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.

Nous n'appelons simples que [les choses] dont la connaissance est si claire et si distincte que l'esprit ne les puisse diviser en un plus grand nombre dont la connaissance soit plus distincte.²⁹

Dès lors, seule la connaissance de tels éléments procure les principes parfaitement connaissables 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 préceptes fondamentaux suffisants, selon lui, à la direction parfaite de notre raison.

Conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets *les plus simples et les plus aisés à connaître*, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés.³⁰

On reconnaît forcément le bien-fondé de ce principe, assure-t-il, si l'on regarde un peu l'inévitable confusion que provoquerait le procédé contraire. En effet, si ce n'est pas la partie qui est considérée en premier, ce sera le tout. Or, de toute évidence, la conception distincte du tout ne peut être formée en une seule considération; car elle requiert la représentation distincte de chacune des parties. Orienter sa première attention sur le tout équivaldrait donc inévitablement à s'engager dans une connaissance confuse. Notre philosophe cherche à rendre ses lecteurs pleinement conscients de cette conséquence, en prenant comme exemple le sens de la vue, où on peut expérimenter le même phénomène.

²⁹ Règles pour la direction de l'esprit, XII, 81.

³⁰ Discours de la méthode, II, 138. Nos italiques.

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.

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 rencontrera jamais une connaissance plus ardue qu'une autre à acquérir.

Il n'y a pas de connaissance qui doive être considérée comme plus obscure que d'autres, puisque toutes sont de même nature et ne consistent qu'en la simple composition des choses connues par elles-mêmes.³¹

Assurément, l'accomplissement de ce programme requiert la découverte des éléments les plus simples, puisque l'on entend donner à leur connaissance le statut de principe. Or cette découverte demandera un effort spécial, les choses ne se présentant pas toujours naturellement dans l'ordre souhaité. Descartes lui-même ne le nie pas : la plupart des hommes, concède-t-il, ont, pour cette raison, grande tendance à accepter, au début, des connaissances confuses portant sur des ensembles mêlés, et voilà la source de toute erreur. Le seul remède réside dans un effort initial d'analyse. Effort si primordial, d'ailleurs, que Descartes l'érige aussi en précepte, le deuxième de sa méthode.

Diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre.³²

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

Toute la méthode consiste dans l'ordre et la disposition des choses vers lesquelles il faut tourner le regard de l'esprit pour découvrir quelque vérité. Or nous la suivrons exactement, si nous ramenons graduellement les propositions compliquées et obscures 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.³³

2. Se détacher de l'expérience sensible

La perfection de la connaissance est indissociable de la certitude. Elle ne saurait se rencontrer en un savoir peut-être vrai, en une notion dont la vérité découlerait davantage d'un accident heureux que de l'usage du mode le plus adéquat. Or aucune certitude ne peut naître de prémisses contestables. De là dérive, ainsi que nous l'avons

³¹ *Ibid.*, XII, 88.

³² *Discours de la méthode*, II, 138.

³³ *Ibid.*

vu, la première précaution que René Descartes croit nécessaire à une vie intellectuelle bien menée : ne prendre appui sur aucune connaissance imparfaite et incertaine.

Le premier [précepte] était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle; c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et 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.³⁴

Or justement, des deux sources possibles de notre connaissance — l'expérience sensible et la déduction de l'entendement — la première, qui constitue aussi le premier appui sur lequel, par nature, l'intelligence humaine incline à se fonder, se trouve fréquemment exposée à l'erreur. De ce fait, d'après René Descartes, toute connaissance d'origine sensible mérite notre plus attentive circonspection. Descartes se croit même justifié, parce que l'expérience sensible trompe quelquefois, d'enjoindre le philosophe de n'y rien puiser, comme il le répète à plusieurs reprises.

Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et assuré, je l'ai appris des sens, ou par les sens : or j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés.³⁵

(Eudoxe) Je trouve étrange que les hommes soient si crédules, que d'appuyer leurs sciences sur la certitude des sens, puisque personne n'ignore qu'ils trompent quelquefois, et que nous avons juste raison de nous défier toujours de ceux qui nous ont une fois trompés.³⁶

Notre auteur ne voit pas du tout comme nécessaire une enquête approfondie sur cette question : la faillibilité du sens lui paraît trop évidente. Il suffit, affirme-t-il, d'observer quelques occasions manifestes où le sens est hors d'état d'informer correctement. Parmi ces occasions, Descartes s'attache 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 compétente et ceux où elle ne l'est pas — qui pourrait, par exemple, se démontrer actuellement en état de veille? —, la crédibilité 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 nettement la veille d'avec le sommeil.³⁷

L'esprit en quête de certitude doit donc dédaigner le témoignage inconstant des sens et aller jusqu'à le regarder comme mensonger.

Quand j'ai dit qu'il fallait «tenir pour incertains, ou même pour faux, tous les témoignages que nous recevons des sens», je l'ai dit tout de bon; et cela est si nécessaire pour bien entendre mes *Méditations*, que celui qui ne peut, ou qui ne veut

³⁴ *Ibid.*, II, 137.

³⁵ *Méditations métaphysiques*, I, 268.

³⁶ *La recherche de la vérité*, 888.

³⁷ *Méditations métaphysiques*, I, 269.

pas admettre cela, n'est pas capable de rien dire à l'encontre qui puisse mériter réponse.³⁸

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 abrégierait 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 présenté à moi de diverses, que je n'ai pas cru qu'il fût possible à l'esprit humain de distinguer les formes ou espèces de corps qui sont sur la terre d'une infinité d'autres qui pourraient y être, si c'eût 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 ample 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 déduit en plusieurs diverses façons et ma plus grande difficulté est d'ordinaire de trouver en laquelle de ces façons il en dépend. Car à cela je ne sais point d'autre expédient que de chercher derechef 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.³⁹

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

Nos sens ne nous sauraient jamais assurer d'aucune chose si notre entendement n'y intervient.⁴⁰

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.⁴¹

Bref, puisque «la certitude n'est pas dans le sens, mais dans l'entendement seul»⁴², la connaissance philosophique doit trouver sa résolution ultime non pas dans le sens, mais dans la connaissance directe de l'entendement.

Pour préconiser cette résolution hors des sens, il faut, bien sûr, prêter à la raison humaine une certaine détermination native. Et effectivement, si René Descartes reconnaît la lenteur du démarrage intellectuel humain, il se contente toutefois, sans vraiment chercher à l'expliquer, de l'attribuer à une simple question de fait : l'homme

³⁸ *Réponses aux cinquièmes objections*, Paris : Éd. Garnier Frères, 1967, *Œuvres philosophiques*, vol. 2, 791.

³⁹ *Discours de la méthode*, VI, 170.

⁴⁰ *Ibid.*, IV, 151.

⁴¹ *Ibid.*, 152.

⁴² Lettre de Descartes au traducteur des *Principes de la philosophie*, 561.

obtient l'usage de sa raison plusieurs années seulement après sa naissance⁴³. Cette conjoncture, le père de la philosophie moderne, à l'opposé des Anciens, n'en tient pas responsable une prétendue indétermination originelle qui caractériserait notre raison, car, selon lui, l'intelligence humaine ne commence pas son activité entièrement dépourvue. Cette faculté de connaissance se trouve même si bien munie, enseigne-t-il, que la voie la plus simple offerte à son investigation, dans le but d'atteindre le faite du savoir, c'est de fouiller en elle-même, dans les semences de vérité déposées là par la nature; sans aucun concours de l'extérieur, toute connaissance se trouve déjà à la portée de la raison. C'est dans cette optique-là que doit se comprendre l'entreprise dite : *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*; car cette seule lumière, précise Descartes, ...

toute pure, et sans emprunter le secours de la religion ni de la philosophie, détermine les opinions que doit avoir un honnête homme, touchant toutes les choses qui peuvent occuper sa pensée, et pénètre jusque dans les secrets des plus curieuses sciences.⁴⁴

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, ouvrant à un chacun les moyens de trouver en soi-même, et sans rien emprunter d'autrui, toute la science qui lui est nécessaire à la conduite de sa vie, et d'acquérir par après par son étude toutes les plus curieuses connaissances, que la raison des hommes est capable de posséder.⁴⁵

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

Il faudra commencer par l'âme raisonnable parce que c'est en elle que réside toute notre connaissance.⁴⁶

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.⁴⁷

⁴³ Voir *supra*, 10-11.

⁴⁴ *La recherche de la vérité...*, sous-titre, 879. Nos italiques.

⁴⁵ *Ibid.*, 880.

⁴⁶ *Ibid.*, 885.

⁴⁷ *Méditations métaphysiques*, [Introduction] à Messieurs les doyen et docteurs de la sacrée faculté de théologie de Paris, 258.

3. Ne recevoir que la seule déduction démonstrative

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

Descartes, par exemple, s'il concède aux gens d'action le recours à quelques notions probables, récuse de manière irrévocable tout appui de cette sorte dès que se trouve visée la connaissance de la vérité, et non la réussite de l'action.

J'avais dès longtemps remarqué que, pour les mœurs, 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 désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait que je fisse tout le contraire.⁴⁸

Impossible de se méprendre sur son idée. Ses écrits ne tarissent 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 satisfaire notre intelligence, dit-il, et puisque d'un énoncé contestable ne saurait naître aucune vérité incontestable, force nous est d'écarter impitoyablement toute prémisse où réside le moindre prétexte à douter.

Toutes les conclusions que l'on déduit d'un principe qui n'est point évident, ne peuvent aussi être évidentes, encore qu'elles en seraient déduites évidemment; 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.⁴⁹

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.⁵⁰

L'attitude la plus à conseiller, à son avis, consiste à classer comme fausse 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.⁵¹

D'autant que la raison me persuade 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, le moindre sujet de douter que j'y trouverai suffira pour me les faire toutes rejeter.⁵²

⁴⁸ *Discours de la méthode*, IV, 147.

⁴⁹ Lettre de Descartes au traducteur des *Principes de la philosophie*, 562.

⁵⁰ *Règles pour la direction de l'esprit*, II, 39.

⁵¹ *Réponses aux septième objections*, 290.

⁵² *Méditations métaphysiques*, I, 268.

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

Il est manifeste qu'on n'en peut pas avoir [de certitude parfaite] des choses obscures et confuses, pour peu d'obscurité et de confusion que nous y remarquons; car cette obscurité, *quelle qu'elle soit*, est une cause assez suffisante pour nous faire douter de ces choses.⁵³

Afin de comprendre pourquoi Descartes dissocie de façon aussi intransigeante connaissance confuse et certitude, il faut auparavant avoir remarqué qu'il assimile 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 considérai en général ce qui est requis à une proposition pour être vraie et certaine... Je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies.⁵⁴

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

Il est certain que nous ne prendrons jamais le faux pour le vrai tant que nous ne jugerons 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 saurions douter pendant que nous les apercevons de la sorte.⁵⁵

Mais il est une confirmation encore plus élevée : la perfection divine se porte garante 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, ne peuvent en cela être que vraies.⁵⁶

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

Ainsi donc, pour le bien de l'intelligence, il ne faut recevoir, selon Descartes, que des notions 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 partisans de

⁵³ *Réponses aux deuxièmes objections*, Paris : Éd. Garnier Frères, 1967, *Œuvres philosophiques*, vol. 2, 570. Nos italiques.

⁵⁴ *Discours de la méthode*, IV, 148.

⁵⁵ *Les principes de la philosophie*, I, #43, 590.

⁵⁶ *Discours de la méthode*, IV, 152.

cette rigoureuse première opinion. Évidemment, ces philosophes ne s'arrêtent pas à censurer tout principe de connaissance incertain : à moins de verser dans le scepticisme, chacun doit ensuite indiquer une prédilection pour tel instrument de l'intelligence qui lui paraît infaillible. 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 matière à la portée de l'intelligence humaine est nécessaire et se prête à la démonstration*. Le mot *axiome* convient bien pour caractériser cet énoncé, puisque Descartes le mentionne toujours comme allant de soi et ne demandant aucune preuve.

Les connaissances qui ne surpassent point 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 jusques aux plus relevées.⁵⁷

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'avaient donné occasion de *m'imaginer* que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes s'entresuivent en même façon, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne 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 peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne.⁵⁸

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

De tout cela, on doit conclure ... que ceux qui cherchent le droit chemin de la vérité ne doivent s'occuper d'aucun objet, dont ils ne puissent avoir une certitude égale à celles des démonstrations de l'arithmétique et de la géométrie.⁵⁹

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

Au départ, notre philosophe considère comme naturelles 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.⁶⁰

⁵⁷ *La recherche de la vérité...*, 880.

⁵⁸ *Discours de la méthode*, II, 138. Nos italiques.

⁵⁹ *Règles pour la direction de l'esprit*, II, 42.

⁶⁰ *Ibid.*, 41.

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»⁶¹.

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 déduire avec certitude.⁶²

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.⁶³

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

Voilà les deux voies les plus certaines pour conduire à la science : pour ce qui est de l'intelligence, on n'en doit pas admettre davantage, et toutes les autres doivent être rejetées comme suspectes et exposées à l'erreur.⁶⁴

Distinguant 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 natures 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.⁶⁵

Quoique 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 :

La simple inférence d'une chose à partir d'une autre.⁶⁶

Tout ce qui se conclut nécessairement d'autres choses connues avec certitude.⁶⁷

⁶¹ *Ib id.*

⁶² *Ibid.*, III, 42.

⁶³ *Ibid.*, 43.

⁶⁴ *Ibid.*, 45.

⁶⁵ *Ibid.*, XII, 87.

⁶⁶ *Ibid.*, II, 41.

Mais il est plus difficile de concevoir la nature de cette intuition par laquelle, censément, nous saisissons parfaitement les notions les plus simples. Descartes parle de «la conception ferme d'un esprit pur et attentif qui naît de la seule lumière de la raison»⁶⁸, mais cela reste pour le moins confus. Jamais, de toute façon, il ne deviendra vraiment plus précis, à ce sujet. Davantage de clarté ne lui semble pas nécessaire : il craindrait même, en explicitant, de chercher l'aide de notions obscures pour manifester quelque chose d'évident par soi. Car, pour Descartes, les natures simples, objets de l'intuition, sont tellement simples qu'on les connaît d'emblée distinctement. Dès lors, il serait abusif de vouloir les expliciter ou de vouloir expliciter l'acte qui les connaît.

Elle [la méthode] ne peut aller en effet jusqu'à enseigner aussi comment ces opérations mêmes doivent être faites, car elles sont les plus simples et les premières de toutes, en sorte que, si notre entendement ne pouvait déjà les faire auparavant, il ne comprendrait aucun des préceptes de la méthode elle-même, si faciles qu'ils soient.⁶⁹

Aussi se contente-t-il d'une comparaison avec l'acte visuel. Lorsque l'œil vise son objet, il doit, pour voir distinctement, regarder 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.⁷⁰

Ainsi donc, on intuitionne 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 ramener la déduction, 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 repassant toute la chaîne plusieurs fois d'un mouvement continu et ininterrompu.

Je les [les rapports particuliers] parcourrai plusieurs fois d'un mouvement continu de l'imagination 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.⁷¹

Quelquefois cependant, la chaîne est trop longue pour qu'on puisse espérer en saisir tous les maillons dans la même intuition. On recourt donc à un autre *mode* de la déduction : Descartes le nomme *énumération*, ou *induction*. À ce moment-là, dit-il,...

⁶⁷ *Ibid.*, III, 44.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, IV, 47.

⁷⁰ *Ibid.*, IX, 67.

⁷¹ *Ibid.*, VII, 58.

... il ne nous reste ... que cette seule voie de l'énumération, en laquelle nous devons mettre toute notre confiance. De même, nous ne pouvons d'un seul coup d'œil distinguer tous les anneaux d'une trop longue chaîne; mais néanmoins, si nous avons vu le lien qui unit chacun d'eux à ses voisins, cela suffira pour que nous disions aussi que nous avons vu comment le dernier est relié au premier.⁷²

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

[La déduction] est vue par intuition, quand elle est simple et claire, mais non quand elle est multiple et obscure : nous lui avons donné alors le nom d'énumération ou d'induction, parce qu'elle ne peut être comprise tout entière dans le même temps par l'entendement, et que sa certitude dépend dans 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.⁷³

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

Faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre.⁷⁴

Et aussi quand, d'autre part, Descartes affirme voir précisément dans ce principe l'explication 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.⁷⁵

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

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

1. L'ordre du savoir humain

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. Croyant que la méthode de la connaissance découle uniquement de la raison elle-même, jamais Descartes ne concède qu'un objet particulier requière un mode propre différent de celui qui convient à un objet de

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*, XI, 73.

⁷⁴ *Discours de la méthode*, II, 138.

⁷⁵ *Ibid.*, 139.

nature autre. Le soleil n'adapte pas ses rayons aux divers objets qu'il éclaire; de même, dit Descartes, la raison peut connaître tout objet par la même lumière.

Étant donné que toutes les sciences ne sont rien d'autre que la sagesse humaine, *qui demeure toujours une et toujours la même*, si différents 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 à l'esprit.⁷⁶

Et *s'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 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, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse.⁷⁷

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 vu⁷⁸, c'est pour lui une sorte d'axiome que toute chose que l'homme peut connaître est matière nécessaire et, par conséquent, se prête 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 enchaînées par une liaison ... merveilleuse, et se peuvent tirer les unes des autres par des conséquences ... nécessaires.⁷⁹

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. À 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.

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,

⁷⁶ Règles pour la direction de l'esprit, I, 37. Nos italiques.

⁷⁷ Lettre de Descartes au traducteur des *Principes de la philosophie*, 566.

⁷⁸ Voir *supra*, 17.

⁷⁹ *La recherche de la vérité...*, 880.

pour parvenir à la connaissance de toutes choses, rien d'autre n'en est requis, me semble-t-il, pour qu'elle soit complète, puisque aucune science ne peut exister, ainsi qu'il a déjà été dit, si ce n'est par intuition ou par déduction.⁸⁰

En somme, toutes les règles cartésiennes nous conduisent à conserver ce seul ordre pour le progrès de notre intelligence : déduire 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.⁸¹

De toutes les manières, en effet, la cause semble devoir être connue la première : elle est *plus simple* que l'effet et elle se *prête moins à l'observation sensible*. Or d'une part, Descartes prescrit la méfiance à l'endroit de l'expérience sensible et veut que l'on résolve tout dans l'entendement; de l'autre, il engage à partir du plus simple 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

Désirant une perfection aussi absolue pour tout le savoir humain et dans chacune 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 rigoureusement 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 premières causes, en sorte que pour étudier à l'acquérir, ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est-à-dire des principes; et que ces principes doivent avoir deux conditions : l'une, qu'ils soient si clairs et si évidents que l'esprit humain ne puisse douter de leur vérité, lorsqu'il s'applique avec attention à les considérer; l'autre, que ce soit d'eux que dépende la connaissance des autres choses, en sorte qu'ils puissent être connus sans elles, mais non pas réciproquement elles sans eux; et qu'après cela il faut tâcher de déduire tellement de ces principes la connaissance des choses qui en dépendent,

⁸⁰ Règles pour la direction de l'esprit, VI, 54.

⁸¹ Ibid.

qu'il n'y ait rien de toute la suite des déductions qu'on en fait qui ne soit très manifeste.⁸²

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 disposées de telle façon, qu'elles soient démontrées par les seules choses qui les précèdent.⁸³

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 de la seule connaissance du vrai Dieu.⁸⁴

Rien ne peut être connu avant l'entendement, puisque la connaissance de toutes les autres choses en dépend.⁸⁵

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 depuis notre naissance. L'imperfection de cette connaissance acquise 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 après sont par elles rendues confuses et obscures, si l'on ne les rejette une bonne fois.⁸⁶

Beaucoup de philosophes considèrent ainsi qu'il n'y a rien à tirer de l'expérience quotidienne quant au fondement de la philosophie. Ainsi, de nos jours encore, des philosophes considèrent comme allant de soi que la philosophie est un nécessaire recommencement, par rapport aux connaissances qui lui sont antérieures. D'une nature plus parfaite, elle ne peut se fonder sur une base aussi fragile : on ne construit pas dans le sable, quand on recherche la solidité et la permanence. C'est ce thème que l'on retrouve, par exemple, chez le philosophe espagnol Ortega y Gasset, quand il s'efforce d'expliquer ce qu'est la philosophie.

He [the philosopher] cannot take as his point of departure the earlier beliefs, and cannot accept anything as known in advance... That which is known outside of, apart

⁸² Lettre de Descartes au traducteur des *Principes de la philosophie*, 557-558.

⁸³ *Réponses aux secondes objections*, Paris L. Éd. Garnier Frères, 1967, *Œuvres philosophiques*, t. 2, 581.

⁸⁴ *Méditations métaphysiques*, V, 317.

⁸⁵ *Règles pour la direction de l'esprit*, VIII, 63.

⁸⁶ *Réponses aux septièmes objections*, Paris : Éd. Garnier Frères, 197, *Œuvres philosophiques*, t. 2, 1023-1024.

from or previous to philosophy, is known from a point of view which is partial and not universal, is knowing on an inferior level which is no help on the heights where philosophical knowledge moves *a nativitate*. Seen from philosophical heights, all other knowing has about it a touch of the ingenuous and the relatively false.⁸⁷

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

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 pledging himself not to start from supposed truths. Philosophy is a science without suppositions.⁸⁸

Dans ces conditions, Descartes ne voit pas de meilleure attitude à conseiller envers toute la connaissance confuse antérieure à la science que de l'extirper de l'intelligence et de la rejeter, en attendant d'en avoir revu les éléments selon la véritable méthode.

C'est pourquoi, si nous désirons vaquer sérieusement à l'étude de la philosophie et à la recherche de toutes les vérités que nous sommes capables de connaître, nous nous délivrerons en premier lieu de nos préjugés, et ferons état de rejeter toutes les opinions que nous avons autrefois reçues en notre créance, jusques 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.⁸⁹

Comme nous avons été enfants avant que d'être hommes, et que nous avons jugé tantôt bien et tantôt mal des choses qui se sont présentées à nos sens lorsque nous n'avions pas encore l'usage entier de notre raison, plusieurs jugements ainsi précipités nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité, et nous préviennent de telle sorte qu'il n'y a point d'apparence que nous puissions nous en délivrer, si nous n'entreprenons de douter une fois en notre vie de toutes les choses où nous trouverons le moindre soupçon d'incertitude.⁹⁰

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

Pour toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, je ne pouvais mieux faire que d'entreprendre une bonne fois de les en ôter, afin d'y en remettre par après, ou bien d'autres meilleures, ou bien les mêmes, lorsque je les aurais ajustées au niveau de la raison. Et je crus fermement que, par ce moyen, je réussirais à conduire ma vie beaucoup mieux que si je ne bâtissais que sur de vieux fondements, et que je ne m'appuyasse que sur les principes que je m'étais laissé persuader en ma jeunesse, sans avoir jamais examiné s'ils étaient vrais.⁹¹

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

⁸⁷ Ortega y Gasset, *What is philosophy?*, trad. Mildred Adams, New York : The Norton Library, 1960, 100-101.

⁸⁸ *Ibid.*, 101.

⁸⁹ *Les principes de la philosophie*, I, 75, La Pléiade, 609.

⁹⁰ *Ibid.*, I, 1, 571.

⁹¹ *Discours de la méthode*, II, 134.

défaire de toute la connaissance confuse et incertaine qui l'habite ne revêt pas, à ses yeux, une valeur purement 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 suivrai derechef la même voie où j'étais entré hier, en m'éloignant de tout ce en quoi je pourrai 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.⁹²

Pour Descartes, en effet, le seul fait de s'appliquer sérieusement à rejeter tout ce qui renferme «le moindre sujet de douter»⁹³ constitue une garantie suffisante de la certitude et de la permanence de toute notion qui résiste et reste encore dans l'intelligence. S'il est impossible, en effet, de douter d'une certaine vérité, celle-ci est nécessairement connue de soi immédiatement et avec certitude, et compétente à fonder toute la philosophie. Car que pourrait-on demander de mieux?

Je prouve aisément qu'ils [mes principes] sont très clairs : premièrement, par la façon dont je les ai trouvés, à savoir, en rejetant toutes les choses auxquelles je pouvais rencontrer la moindre occasion de douter; car il est certain que celles qui n'ont pu en cette façon être rejetées, lorsqu'on s'est appliqué à les considérer, sont les plus évidentes et les plus claires que l'esprit humain puisse connaître.⁹⁴

Conclusion

À 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 prétend rebâtir totalement toute science à partir d'un fondement mieux assuré et selon une méthode indéfectible. Il n'est pas le seul philosophe à raisonner de la sorte. Bien plus, il faut voir ce type d'attitude comme la racine même de la philosophie moderne; c'est par elle que Descartes a eu le plus d'influence sur ses successeurs et c'est à cause d'elle qu'il porte le titre de *père de la philosophie moderne*.

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

⁹² *Méditations métaphysiques*, II, 274.

⁹³ *Ibid.*, I, 268.

⁹⁴ Lettre de Descartes au traducteur des *Principes de la philosophie*, 562.

Les doctrines de Descartes et de Bacon ne paraissent pourtant pas se prêter facilement à la comparaison. Elles ont même été à la source de deux courants de pensée fort opposés. Il y a en elles, en effet, 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»⁹⁵.

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

Bacon, comme Descartes, croit que le sens se trompe naturellement. 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 fails in two ways. Some times it gives no information, sometimes it gives false information. For first, there are very many things which escape the sense, even when best disposed and no way obstructed; by reason either of the subtlety of the whole body, or the minuteness of the parts, or distance of place, or slowness or else swiftness of motion, or familiarity of the object, or other causes. And again when the sense does apprehend a thing its apprehension is not much to be relied upon. For the testimony and information of the sense has reference always to man, not to the universe; and it is a great error to assert that the sense is the measure of things.⁹⁶

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 inaptes à servir de fondement à la science. Une philosophie fondée sur cette connaissance antérieure 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 imbibes, sores up, and accumulates (and it is from them that all the rest flow) are false, confused and overhastily abstracted from the facts; nor are the secondary and subsequent notions less arbitrary and inconstant whence it follows that the entire fabric of reason which we employ in the inquisition of nature, is badly put together and built up, and like some magnificent structure without any foundation.⁹⁷

Enfin, Bacon propose le même comportement que Descartes à l'égard de toute cette connaissance antérieure confuse, erronée et bonne à rien dans la sphère de la science : la déraciner de l'intelligence et la rejeter. Notre intelligence, dit-il, doit

⁹⁵ Francis Bacon, *The Great Instauration*, préface.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Ibid.*, *prooemium*.

renaître de nouveau et retrouver l'innocence du petit enfant pour pouvoir entrer dans la science véritable.

So much concerning the several classes of idols, and their equipage : all of which must be renounced and put away with a fixed and solemn determination, and the understanding thoroughly freed and cleansed; the entrance into the kingdom of man, founded on the sciences, being not much other than the entrance into the kingdom of heaven, whereinto none may enter except as a little child.⁹⁸

Il ne reste plus ensuite qu'à tout reprendre de nouveau selon une meilleure méthode et en prenant bien garde cette fois d'asseoir 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.⁹⁹

⁹⁸ *Novum Organum*, Aphor. 68.

⁹⁹ *The Great Instauration*, prooemium.

Opinion II

La connaissance confuse :

Bien achevé de l'intelligence spéculative

Plusieurs philosophes partagent une conviction absolument opposée à l'opinion précédente. Loin de mépriser la condition confuse de notre connaissance, ces philosophes croient y trouver l'achèvement même de la perfection spéculative. À leur avis, l'intelligence humaine risque fort de se perdre, quand elle laisse la soif de la distinction l'entraîner dans des recherches spécialisées : 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 ranger, à certains moments. Sa séduction s'exerce même en notre siècle, dont les brillants succès techniques découlent pourtant de l'application de connaissances très spécialisées. Chacun, en effet, expérimente souvent la difficulté, et même l'impossibilité, de traduire en des termes justes et 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 tirailé 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 gâtée dans une tentative malheureuse de l'éclaircir. Et cette tentation revêt une insistance toute particulière lorsque, en la contemplation de sujets très élevés, les exigences de la clarté et de la distinction voudraient ramener l'intelligence à une plus plate concrétion, à des considérations moins nobles.

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

Afin de dégager davantage la vraisemblance de cette opinion, il faudra, d'abord, considérer quelles conditions ses partisans croient les plus essentielles à la perfection intellectuelle; il faudra apprécier, ensuite, dans quelle mesure une connaissance confuse paraît réaliser plus intégralement ces conditions. Car ici encore, s'agissant de connaissance confuse, 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 notre intelligence que peut le mieux se comprendre le grand mépris 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. Où naît 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'inspire toujours, finalement, de la manière profonde dont est comprise la fin que l'on attend de son application; aussi, les partisans de notre deuxième opinion détermineront sans doute des règles de la méthode d'après les critères de perfection antérieurement mentionnés, mais en prenant ceux-ci selon la conception spéciale qu'eux-mêmes s'en forment.

Par exemple, ces philosophes auxquels nous nous arrêtons maintenant croient découvrir dans l'*Unité* un caractère absolument indissociable de *tout ce qui est*. Transposant 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 dépourvue d'unité représenterait-elle adéquatement un Être Un? Ces philosophes en concluent qu'on ne saurait arriver à se représenter avec vérité un objet étudié en rassemblant — tel que le propose Descartes — la représentation distincte de chacune de ses parties. On ne prépare pas la connaissance vraie et complète d'un être totalement un, se disent-ils, si, tournant ainsi le dos à l'Unité, on s'engage dans la dispersion 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? En se livrant à une poursuite acharnée de précisions et de détails, beaucoup tombent effectivement dans un grave éparpillement intellectuel. D'où il semble bien, qu'à faire dépendre des détails et des distinctions le bien de l'intelligence, on compromet lourdement l'unité nécessaire à sa perfection.

D'autre part, encore à la racine de l'exaltation de la connaissance confuse, on trouve généralement une conscience aigüe 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 cheminements. À leur avis, la connaissance parfaite doit être possédée immédiatement, 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 préceptes d'une méthode par la volonté d'une perfection immédiate et spontanée de la connaissance.

Enfin, les mêmes philosophes craignent — et l'observation des mœurs intellectuelles les plus répandues corrobore encore cette crainte — que diminue considérablement la certitude de la connaissance, s'ils s'engagent dans des distinctions et des subtilités. Effectivement, beaucoup y amusent 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 inquisitions.»¹⁰⁰ Loin de confirmer l'intelligence en une connaissance certaine, cette chasse aux subtilités nourrit d'interminables disputes, quand elle ne débouche pas sur le découragement et le scepticisme.

Nous sommes nés à quæster la vérité. Il appartient de la posséder à une plus grande puissance.¹⁰¹

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 fols certains et résolus.¹⁰²

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'incuriosité, à reposer une tête bien faite.¹⁰³

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

¹⁰⁰ *Essais*, III, 13.

¹⁰¹ *Ibid.*, 8.

¹⁰² *Ibid.*, I, 26.

¹⁰³ *Ibid.*, III, 13.

Cette prédilection pour une connaissance confuse se traduit le plus souvent comme le *principe implicite* de certains comportements intellectuels; un principe qu'on n'exprime pas formellement, mais qui apparaît assez manifestement à un regard attentif. Quelquefois aussi, mais beaucoup plus rarement, l'indistinction du savoir sera célébrée d'une manière plus directe et plus consciente, plus systématique même, en étant intégrée à une *doctrine* plus générale sur la nature de l'être et de sa connaissance éventuelle.

L'une et l'autre façon mérite d'être examinée un 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 signalions, certains comportements intellectuels supposent une profonde répugnance à poursuivre la précision dans la connaissance.

Ainsi, observe-t-on, beaucoup d'intelligences se refusent à la discussion de tel ou tel point particulier d'une question, et cela souvent malgré un fort intérêt pour la même question dans son ensemble. Ces intelligences considèrent la discussion du détail comme stérile et mesquine à divers chefs : la précision 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 *Métaphysique*, Aristote propose une similitude excellente pour dépeindre cette sorte d'esprits.

Certains [jugent bon qu'on explique] toutes choses exactement; pour d'autres, la distinction les attriste, soit par impuissance à suivre la chaîne d'un raisonnement, soit *par crainte de se perdre dans les futilités (micrologia)*; la distinction, de fait, a quelque chose de tel, au point de paraître *illibérale* à certains, autant dans les discussions philosophiques que dans les conventions d'argent.¹⁰⁴

Il y en a qui s'attristent, si on examine quelque chose rigoureusement par le biais d'une discussion attentive. Cela peut se présenter de deux manières. D'une manière, en raison de l'incapacité à faire des liens : à cause de la faiblesse de sa raison, on n'arrive pas à embrasser l'ordre et la liaison des antécédents et des conséquents. D'une autre manière, en raison de la mesquinerie impliquée, l'espèce de computation des petits sous. Il y a de fait apparence de cela dans l'investigation attentive qui ne laisse rien sans discussion, jusqu'aux plus petits détails. On en vient à s'imaginer que, comme cela répugne à la libéralité de gens qui vivent ensemble, de devoir mettre en compte jusqu'aux moindres dépenses, de même aussi il y a une espèce

¹⁰⁴ *Métap.*, II, 3, 995a8-12. Nos italiques.

d'impertinence et d'illibéralité, si on veut, en ce qui concerne la connaissance de la vérité, discuter même les plus petits détails.¹⁰⁵

Aristote attribue d'abord l'aversion d'une intelligence pour la poursuite de la distinction à la propre faiblesse de cette intelligence, c'est-à-dire à son inaptitude à suivre un long et subtil raisonnement. Mais il ajoute que, souvent aussi, cette aversion découle d'une volonté tacite de... *pratiquer la vertu de libéralité en matière spéculative*. Les hommes occupent la majeure partie de leur temps à rechercher des biens pratiques et développent donc forcément une habileté à juger de toutes choses en rapport avec les exigences de l'action. Mais ensuite, la plupart ont tendance à étendre les mêmes critères à la vie spéculative. Ils ne voient pas toujours qu'il pourrait répugner 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 discréditer un grand et noble esprit de ratiociner 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 ratiocineuses et ergoteuses n'ont pas l'habitude de fournir les modèles les plus patents 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 primauté 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 dessein s'il voulait perfectionner chaque détail.¹⁰⁶

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 seulement 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, 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 science¹⁰⁷; et à l'intérieur même de la logique, elle

¹⁰⁵ Thomas d'Aquin, *In II Metap.*, lect. 5, #334.

¹⁰⁶ Alexis de Tocqueville, *Œuvres complètes*, Paris : Gallimard, 1961, t. 1, *De la Démocratie en Amérique*, vol. 2, 4a.

¹⁰⁷ En effet, Jean de Saint Thomas ne semble rien voir de pratique entre la syndérèse et la prudence. La philosophie morale se contenterait de spéculer sur la nature des vertus, sans formuler de règles. Ainsi : «Il n'appartient pas à la philo-

délaisse complètement les traités de rhétorique et de poétique. On 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 :

Les sciences spéculatives ne portent pas sur les êtres contingents, sinon suivant des définitions universelles.¹⁰⁸

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.

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 tacites les conduisent à cette répugnance. Un dernier, mais non le moindre, se fonde sur l'importance qui revient à la certitude parmi les perfections de la connaissance spéculative. Car il est manifeste que la certitude n'accompagne pas l'intelligence très loin sur le chemin de la subtilité et de la distinction. Il ne faut donc pas s'étonner que certaines intelligences se refusent à s'engager en une matière aussi peu susceptible de certitude, aussi peu apte, par conséquent, à parfaire 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 inavouée de leurs moeurs intellectuelles et constitue, plutôt, un aboutissement naturel de toute leur doctrine. On en trouve un exemple dans l'œuvre de Schelling; ce dernier développe à l'extrême les conséquences liées à ce caractère d'unité absolue que l'ancien philosophe grec 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.

sophie de diriger vers les fins des vertus, bien qu'elle en traite sous leur aspect de vérité et de quiddité; en effet, en traiter sous leur aspect de convenance et de bien relève, quant aux principes, de la syndérèse et, quant à l'application de moyens, de la prudence.» (*Cursus theologicus*, t. 1, *Sur la première question de la première partie de la Somme théologique de saint Thomas*, Dispute II, *Sur la science théologique*, a. 10, fin)

¹⁰⁸ Thomas d'Aquin, *In VI Ethic.*, 3, #1152.

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.¹⁰⁹

C'est là une notion qui ne peut être présentée que brièvement, 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'explicitier quelque peu ce principe de l'identité de toutes choses, c'est peut-être de parler de choses contraires, mais uniquement pour en nier l'existence : si tout est identique, rien n'est contraire à quoi que ce soit.

En soi, comme dit Schelling, les opposés sont identiques.¹¹⁰

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

Une fois l'identité de tout être admise, il importe d'en apprécier l'effet sur la nature de la connaissance. L'intention de toute connaissance vraie, prétend alors Schelling, revient à saisir toutes choses comme unes et identiques, en dépassant l'apparente contrariété interne de tout notre univers. "Aucune différence ne peut [vraiment] être pensée."¹¹¹ C'est là reprendre une idée chère aux poètes romantiques.

Détruire le principe de contradiction est peut-être la plus haute tâche de la plus haute logique.¹¹²

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

Tous les contraires sont moins unifiés qu'ils ne sont uns, moins supprimés qu'indivis.¹¹³

¹⁰⁹ F.W. Schelling, *Sämmtliche Werke*, Stuttgart et Augsburg, Ed. Cotta, 1856, t. 6, p. 119. Pour les passages que nous extrayons des Œuvres complètes de Schelling, nous utilisons la traduction de Judith E. Schlanger.

¹¹⁰ G.W.F. Hegel, *Morceaux choisis*, Choix de Norbert Guterman et Henri Lefebvre, Paris, Gallimard, 1939, 312.

¹¹¹ Schelling, *Sämmtliche Werke*, t. 4, 123.

¹¹² Novalis, *Fragments*, publiés par Heilborn, Iéna, Diederichs, 1907, fragment 578.

¹¹³ Schelling, *Sämmtliche Werke*, t. 4, 235.

Par la suite, évidemment, l'intelligence qui a appréhendé cette haute vérité écarte sans la moindre difficulté comme illusoire toute représentation de choses différentes ou contraires, comme cette diversité que paraît connaître le sens.

Quelque chose est au sens propre du mot, tandis que tout le reste n'est qu'apparence à laquelle nous appliquons le mot *être* par simple extension.¹¹⁴

Bien que de tels propos paraissent 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 innove totalement quand il attribue à l'identité absolue de tout l'univers des répercussions si graves sur la vie intellectuelle. Jadis, Parménide également a enseigné que l'unité profonde de tout ce qui est entraîne inexorablement la négation de toute contrariété véritable.

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 signes en grand nombre indiquant que, du moment qu'il est, il est inengendré et impérissable; qu'il est entier, inébranlable et sans fin; jamais il n'était, ni ne sera, puisqu'il est maintenant, tout entier, un, continu.¹¹⁵

En outre, après Parménide, jusqu'à Schelling et même jusqu'à la philosophie contemporaine, toute une tradition prendra place, de philosophes qui reprennent à peu près le même thème, et souvent dans des formules très nettes qui peuvent faire mieux entendre la pensée même de Schelling. Peu avant Schelling, par exemple, à la Renaissance, on trouve plusieurs philosophes qui reprennent cette doctrine déjà très ancienne. Ainsi, pour donner un exemple typique, Giordano Bruno se range 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, logiquement divisé en ce qu'il est et en ce qu'il peut être, est en réalité indivis, indistinct et un; et cet être, tout à la fois est infini, immobile, indissociable, sans opposition de tout et de partie, de principe premier et de principe second.¹¹⁶

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.¹¹⁷

Donc l'indivisible n'est pas différent du divisible, le simple de l'infini, le centre de la circonférence. Du moment que l'infini est tout ce qu'il peut être, il est immobile; puisqu'en lui tout est confondu, il est un.¹¹⁸

Puisque l'acte 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 pluralité de substances et d'êtres réels.¹¹⁹

¹¹⁴ *Idem, Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, Paris : Aubier, 1950, 8e lettre, 109.

¹¹⁵ *Le poème de Parménide*, trad. Jean Beaufret, Paris : P.U.F., 1955, fragment 8, 83.

¹¹⁶ *Cause, Principe et Unité*, trad. Émile Namer, Paris : Félix Alcan, 1930, Épître liminaire, 38.

¹¹⁷ *Ibid.*, Cinquième dialogue, 194.

¹¹⁸ *Ibid.*, 196.

¹¹⁹ *Ibid.*, 200.

Ensuite, comme Schelling le fera après lui, Bruno voit dans la saisie de cette unité de l'être le fondement absolu de toute connaissance vraie. Il en parle comme de *cette très importante science*¹²⁰, comme de *ce fondement très solide des vérités et des secrets de la nature*¹²¹.

Celui qui a retrouvé cet Un; je dis l'essence de cette unité, a découvert la clé sans laquelle il est impossible d'avoir accès à la vraie contemplation de la nature.¹²²

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.¹²³

A l'opposé, il se montre très virulent à l'endroit de ceux 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'adapter une signification de l'être commune 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.¹²⁴

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

Le bien suprême, le suprême désirable, la suprême perfection, la suprême béatitude consistent dans l'unité qui *complique*¹²⁵ tout.¹²⁶

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

Crois bien que serait très consommé et très parfait géomètre celui qui pourrait ramener à une seule proposition toutes les propositions éparses dans les principes d'Euclide; très parfait logicien celui qui réduirait tous les raisonnements à un seul.¹²⁷

Bref, comme il n'y a que l'un, comme toute différence est néant, c'est folie de faire des distinctions et il s'écarte sans cesse davantage du vrai celui qui prétend poursuivre 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. Cet Un est éternel : les aspects, les

¹²⁰ *Ibid.*, 204.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*, Épître liminaire, 39.

¹²³ *Ibid.*, Cinquième dialogue, 218.

¹²⁴ *Ibid.*, 199-200.

¹²⁵ Au sens étymologique.

¹²⁶ *Ibid.*, 218.

¹²⁷ *Ibid.*, 208.

faces, toute autre chose est vanité, est comme inexistante, que dis-je? Est néant tout ce qui est extérieur à cet Un.¹²⁸

Schelling, voyons-nous donc, est loin d'être le premier à nier toute contradiction et toute différence en notre univers. Il s'insère dans le cours d'une longue tradition. Cependant, il conduira cette opinion plus loin que ses prédécesseurs. Il parviendra à une ultime conséquence, qui n'était pas encore accessible 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 lesquels il ne peut se concevoir de véritable différence. D'une part, on ne peut reléguer la connaissance intellectuelle au royaume des apparences, à l'instar de la représentation sensible : on ne pourra pas facilement, en effet, nier l'existence à la pensée dont on affirme qu'elle connaît l'être. La pensée doit donc au moins faire partie de ce qui est et, comme tout est identique, elle peut faire partie de l'être sans être celui-ci tout entier.

Hors de la Raison, il n'y a rien et tout est en elle,¹²⁹

Il n'y a donc pas à distinguer entre un sujet connaissant et un objet connu de lui. Ni entre 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 indépendant, pas plus qu'il ne se perd dans l'objet.¹³⁰

2. Supériorité de la connaissance confuse

S'il veut se montrer cohérent, Schelling doit, en vue d'accéder à une connaissance parfaite, adapter un mode propre à représenter adéquatement un être aussi strictement un et identique, aussi parfaitement dépourvu de toute différence; il lui faut bannir comme vaine et trompeuse toute conception d'oppositions, de contrariétés, de multiplicité. Parménide le faisait déjà, anciennement, 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 pareil partage demeurera chez Schelling. Lui aussi privilégie un certain mode de connaître comme installant d'emblée l'intelligence dans la possession achevée de la vérité. À la différence, toutefois, de Parménide, il semble concéder à la voie vulgaire la capacité de mener quasi au même terme, quoique à la manière d'un long détour et sous certaines réserves.

¹²⁸ *Ibid.*, 199.

¹²⁹ Schelling, *Sämtliche Werke*, t. 4, 115.

¹³⁰ Émile Bréhier, *Schelling*, Paris : Félix Alcan, 1912, 94.

1) L'intuition intellectuelle

Dans l'idée de Parménide, s'engager sur la Voie de la Vérité, de la Persuasion, constituait une entreprise supérieure aux seules forces humaines, en raison de la longue accoutumance des hommes à croire leurs sens de préférence à leur raison. Ce projet requérait une révélation spéciale, une intervention surnaturelle.

Et la déesse m'accueillit avec bienveillance, prit ma main droite dans sa main, et m'adressa la parole.¹³¹

Parménide, de fait, s'exprime toujours avec l'extase propre à celui qui se voit favorisé de quelque révélation, plutôt qu'avec l'enthousiasme profane de l'inventeur redevable à lui-même de la vérité découverte.

Parmenides writes not as a mere logician but as one who has had a very special experience similar to that of those who have consorted with the gods. He regarded the search for truth as something akin to the experiences of mystics, and he wrote of it with symbols taken from religion because he felt that it was itself a religious activity.¹³²

De même, Schelling aussi témoigne qu'il bénéficie d'un pouvoir de connaissance extraordinaire, d'une expérience particulière, sans quoi la connaissance vraie lui demeurerait inaccessible. Il appelle cette voie de la Vérité : *Intuition Intellectuelle*. C'est en elle, croit-il, qu'on atteint à la forme la plus éminente 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 vie propre de l'esprit.¹³³

Savoir achevé, cette intuition intellectuelle constitue, onformément à la pensée de Schelling, la représentation la plus adéquate de ce qui est; elle le conçoit rigoureusement tel qu'il est, c'est-à-dire absolument identique, étranger à la moindre différence ou contrariété. Bref, il appartient essentiellement à l'intuition intellectuelle d'apercevoir l'absence de toute différence dans l'être et de contempler l'identité absolue.

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.¹³⁴

La doctrine de Schelling relative à l'intuition intellectuelle n'est pas des plus simples. Mais s'il reste très difficile de se former une idée claire de la nature de cette intuition, on voit aisément, en revanche, le caractère de confusion qui est inséparable de ce haut savoir. Son indistinction, en effet, atteint même l'infini, puisque, pas plus que dans l'infini, on ne peut y distinguer la moindre différence. La grande confusion

¹³¹ *Le poème de Parménide*, trad. Jean Beaufret, Paris : P.U.F., 1955, 79.

¹³² C.M. Bowra, *The poem of Parmenides*, dans *Classical Philology*, 1937, 97.

¹³³ Schelling, *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, Paris : Aubier, 1950, 8e lettre, 107.

¹³⁴ *Ibid.*, 109.

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 apparues différentes à l'observation particulière.

L'intuition intellectuelle, non passagère mais constante, comme un organe inaltérable, 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*, l'infini dans le fini, tous deux réunis dans l'unité vivante. L'anatomiste qui dissèque une plante 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 plante ou cadavre. *Voir les plantes dans la plante, l'organe dans un organe et, en un mot, l'idée ou l'indifférence dans la différence, n'est possible que par l'intuition intellectuelle.*¹³⁵

Enfin, cette connaissance confuse, dont l'indistinction même fait la 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 que, 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 absolue 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.¹³⁶

Cette identité que Schelling aperçoit entre le sujet et l'objet de la connaissance fait comprendre pourquoi il revient si souvent sur la *liberté* et la *spontanéité* de l'intuition intellectuelle. Puisque, à son avis, il n'y a pas à distinguer entre un sujet connaissant et un objet connu, l'intuition intellectuelle ne dépend pas de choses préexistantes auxquelles elle devrait conformer sa représentation. Mais, remarque Schelling, rares sont ceux qui exercent pleinement cette faculté, car la plupart se reconnaissent *sujets*¹³⁷ de ce qu'ils connaissent.

L'intuition intellectuelle diffère de toute contemplation sensible par le fait qu'elle ne peut être que l'effet de la liberté et demeure étrangère et inconnue à tous ceux dont la liberté, submergée par la puissance agressive des objets, suffit à peine à l'éveil de la conscience.¹³⁸

Bien que confuse à l'extrême, l'intuition intellectuelle ne comporte rien d'inachevé. Au contraire, Schelling la regarde comme tout à fait exhaustive; c'est même, croit-il, la seule connaissance vraiment complète. De l'identité de tout, ressort,

¹³⁵ Schelling, *Écrits philosophiques*, Paris : Joubert, 1847, *Nouveau Journal de physique spéculative*, 319. Nos italiques.

¹³⁶ Schelling, *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, 111.

¹³⁷ Sens étymologique : subordonnés.

¹³⁸ *Ibid.*, 109.

en effet, l'impossibilité 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.¹³⁹

Ce n'est que dans l'intuition que réside la réalité.¹⁴⁰

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

Schelling assure que l'insatisfaction à l'égard de cette universalité proposée par lui tient à l'incapacité de s'emparer d'une position absolue et de s'y maintenir.¹⁴¹

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

La connaissance de l'absolu est une connaissance immédiate, contemplative, par intuition intellectuelle.¹⁴²

Tout au plus une telle intuition peut-elle accepter une certaine explicitation en étant exprimée dans des formules variées, 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, aussi, de concevoir et d'expliquer de façon claire et simple comment ce monde très diversifié que nous représentent nos sens constitue, en fait, l'image d'une absolue identité de toutes choses. Mais pour Schelling, cette difficulté même, de même que l'abstraction de sa doctrine, constitueraient plutôt une autre preuve encore de la perfection liée à la connaissance confuse. En effet, c'est lorsqu'on tente d'expliquer en détail, sous prétexte de clarifier, qu'on rencontre tant de difficultés et d'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 analytiques; on n'y suit aucune loi que celle d'identité; on n'y a affaire non à des démonstrations, mais à des analyses; *au savoir immédiat, non à la connaissance médiate.*¹⁴³

¹³⁹ Judith E. Schlanger, *Schelling et la réalité finie*, Essai sur la philosophie de la Nature et de l'Identité, Paris : P.U.F., 1966, 111.

¹⁴⁰ Schelling, *Sämmtliche Werke*, t. 4, 369.

¹⁴¹ Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean Hyppolite, Paris : Aubier, t. 1, préface, 16.

¹⁴² Schelling, *Sämmtliche Werke*, t. 6, 153.

¹⁴³ Schelling, *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, Paris : Aubier, 1950, 6e lettre, 85.

D'ailleurs, immédiate, l'intuition intellectuelle l'est déjà nécessairement, du simple fait de ne porter sur aucun objet qui puisse lui tenir lieu de départ extérieur. 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.¹⁴⁴

D'après Schelling, l'immédiateté de la connaissance parfaite en fait encore une connaissance obligatoirement primitive. Car immédiate, sans véritable progrès possible, elle doit évidemment venir toute au début. Toute connaissance plus tardive lui sera inévitablement inférieure et en dépendra pour sa propre compréhension. Ce caractère amène Schelling, avec tous ceux qui placent la perfection dans une connaissance confuse, vague et universelle, à prétendre trouver déjà 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 excellentes de toutes les connaissances parmi les fragments de la plus antique sagesse.¹⁴⁵

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

Toute vérité remonte à la plus haute antiquité. Le charme de la nouveauté ne réside que dans les variations de l'expression.¹⁴⁶

Mais il faut se méfier de cette progression dans la formation, car il y a grand risque de croire, à tort, y trouver une progression de la véritable connaissance. Alors que, effectivement, la véritable pensée trouverait alors sa perte et sa corruption.

Par une référence constante à ce qui est logique, on donne l'apparence de s'être engagé sur la voie de la pensée, alors qu'en fait on l'a reniée. La logique comprend la pensée comme la représentation de l'étant dans son être, être que la représentation se donne dans la généralité du concept. Mais qu'en est-il de la réflexion sur l'Être lui-même, c'est-à-dire de la pensée qui pense la vérité de l'Être? Cette pensée est la première à atteindre l'essence originelle du logos, qui déjà, chez Platon et chez Aristote, le fondateur de la *logique*, se trouve ensevelie et a consommé sa perte.¹⁴⁷

Ce procédé est commun à presque tous ceux qui veulent manifester que la perfection est déjà atteinte dans la connaissance tout à fait première : attribuant toute perfection aux philosophes présocratiques, ils accusent Aristote d'avoir altéré leur pensée par sa façon de distinguer les sciences et surtout par l'invention de la logique. Giordano Bruno, par exemple, prête même en cela de mauvaises intentions à Aristote.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 8e lettre, 111.

¹⁴⁵ Xavier Tilliette, *Schelling, une philosophie en devenir*, Paris, 1970, t. 1, 309.

¹⁴⁶ Neovalis, *Petits Écrits*, Paris : Aubier, *Foi et Amour*, 3, 95.

¹⁴⁷ Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. Toger Munier, Paris : Aubier, 1964, 127.

Sophiste bien sec, [il a voulu], par ses malignes explications et ses affirmations sans fondement, pervertir les sentences des anciens et se mettre en travers de la vérité.¹⁴⁸

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

L' *éthique* apparaît pour la première fois avec la *logique* et la *physique* dans l'école de Platon. Ces disciplines prennent naissance à l'époque où la pensée se fait *philosophie*, la philosophie, épistèmè (science) et la science elle-même affaire d'école et d'exercice scolaire. Le processus ouvert par la philosophie ainsi comprise donne naissance à la science, il est la ruine de la pensée.

Avant cette époque, les penseurs ne connaissent ni *logique*, ni *éthique*, ni *physique*. Leur pensée n'en était pour autant ni illogique, ni immorale. Mais ils pensaient la *phusis* selon une profondeur et avec une amplitude dont aucune *physique* postérieure n'a jamais plus été capable. Les tragédies de Sophocle, si l'on peut faire ce rapprochement, abritent plus originellement l'êthos dans leur dire, que les leçons d'Aristote sur l'*Éthique*. Une sentence d'Héraclite, qui tient en trois mots, exprime quelque chose de si simple que par elle l'essence de l'êthos s'éclaire immédiatement.¹⁴⁹

2) L'effort d'une connaissance médiate

Parménide n'admettait pas de vérité, hors la Voie de la persuasion, en laquelle on apprend, de l'Être, qu'il est, et en laquelle on saisit immédiatement toutes les implications de l'unité de l'être, c'est-à-dire son immobilité, son éternité, sa continuité et plusieurs caractères semblables. Le souhait d'une plus ample précision et distinction demanderait, à son avis, une connaissance plus détaillée et distincte que ne la pourrait souffrir la Vérité de l'Être, en raison de l'unité parfaite de celui-ci. Contredire ainsi, sur la seule foi de fausses apparences, les implications (*sèmata*) du fait même d'être, signifierait l'abandon de la raison et du jugement. On s'engagerait alors sur la Voie de l'Opinion, c'est-à-dire celle...

... avec laquelle se font illusion les mortels qui ne savent rien, doubles têtes; car c'est l'impuissance, la perplexité qui meut, dans leur poitrine, leur esprit errant; ils se laissent entraîner, à la fois sourds et aveugles; hébétés, foules indécises, pour qui le fait d'être et de ne pas être sont la même chose et pas la même chose et pour qui le sentier de toutes choses en est un qui revient sur lui-même.¹⁵⁰

Cette voie, en soi, n'a aucune valeur, et la seule excuse pour la considérer, c'est, dit la déesse à Parménide, ...

... afin que la pensée des mortels jamais ne te dépasse.¹⁵¹

¹⁴⁸ Giordano Bruno, *op. cit.*, 200.

¹⁴⁹ Heidegger, *op. cit.*, 143.

¹⁵⁰ *Le poème de Parménide*, trad. Jean Beaufret, Paris : P.U.F., 1955, 81.

¹⁵¹ *Ibid.*, 89.

Schelling, quant à lui, ne condamne pas aussi carrément l'effort d'une connaissance distincte. S'il nie toute connaissance parfaite, hors l'intuition intellectuelle, il ouvre tout de même la possibilité, à ceux chez qui ne séjourne pas cette intuition, de s'en rapprocher plus ou moins à l'aide d'expériences partielles et, en conséquence, plus progressives, moins immédiates, mais 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 médiates qui leur révèlent son existence.¹⁵²

Mais de telles expériences, quoique suppléant quelque peu l'intuition intellectuelle, ne peuvent la remplacer totalement. Leur valeur dépend d'une intuition intellectuelle au moins temporaire. Sans celle-ci, elles demeureraient totalement inintelligibles.

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.¹⁵³

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, contemplé l'image dans le monde intellectuel.¹⁵⁴

Il est difficile de saisir le rôle exact attribué par Schelling à cette connaissance médiata. Et notre propos ne nous mande pas une étude spécialisée de cette doctrine obscure. Cependant, il vaut la peine de nous y arrêter un peu, car les raisons pour lesquelles Schelling tient des notions distinctes pour inférieures peuvent éclairer sa préférence pour une connaissance confuse.

Seule la Raison, pure Identité se contemplant elle-même, existe vraiment. Celle-ci, cependant, explique Schelling, ne parvient pas à garder éternellement sa contemplation au niveau de l'Intuition Intellectuelle, évidence de son Identité Absolue. Quelquefois, 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 apparaît comme Esprit, créant toutes choses extérieures par sa propre contemplation. Oscillant entre ces deux limites, la contemplation laisse une infinité d'êtres particuliers exister apparemment, si l'activité intuitive cesse alors, laissant ces moments particuliers comme se cristalliser. C'est l'histoire de ces différents écarts que raconte l'histoire de l'intelligence et des doctrines opposées, tantôt réalistes, tantôt idéalistes, dont la *somme algébrique* devrait redonner, à la fin,

¹⁵² Schelling, *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, trad. S. Jankélévitch, Paris : Aubier, 1950, 8e lettre, 109.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.*, 111.

cette Identité absolue de toutes choses. Mais laissons un peu la parole à un expert de cet obscur langage de la philosophie moderne.

La solution de Schelling consiste précisément à considérer la matière ... comme un produit de l'intuition, dont l'activité intuitive a disparu.¹⁵⁵

Dans l'identité du sujet et de l'objet, qui, en tout cas, constitue l'être, l'individualité consiste 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 qui est dominant dans cette intuition, ce peut être soit l'acte même de contemplation, qui imprègne en quelque sorte l'être de sa subjectivité, soit l'objectivité dans laquelle vient se perdre le sujet comme ravi et emporté dans l'objet.¹⁵⁶

Cette doctrine abstraite de Schelling, véritable acrobatie intellectuelle, entend rendre compte de l'apparente diversité des êtres. Et, du même coup, de l'apparente opposition des doctrines et des systèmes. D'une part, il n'existe pas d'objets divers, mais seulement l'identité absolue de toutes choses en la Raison.

Considérer les choses comme diverses et multiples, c'est ne pas les considérer en soi ou du point de vue de la raison.¹⁵⁷

D'autre part, il n'y a pas des doctrines vraiment opposées, mais tout simplement des systèmes attardés sur certains aspects particuliers et partiels, faute de s'être élevés au niveau de l'intuition intellectuelle de cette identité absolue.

Il se confirme donc d'une façon générale que, aussitôt que l'on s'élève vers l'Absolu, tous les principes adverses se trouvent unis, tous les systèmes contradictoires deviennent identiques.¹⁵⁸

Le dogmatisme et le criticisme ne sont des systèmes contradictoires que dans la mesure où ils se rapprochent seulement de ce but.¹⁵⁹

De cette façon, tous les prétendus détenteurs de l'unique système et de l'unique Vérité apparaissent à Schelling bien au-dessous de l'intuition intellectuelle de l'identité absolue et, pour le dire, insupportables d'arrogance et d'inconscience.

Aussi crois-je être à même d'expliquer pourquoi un esprit qui a conquis la liberté pour lui-même et qui ne doit sa philosophie qu'à lui-même ne trouve rien de plus insupportable que le despotisme de ces esprits étroits qui ne peuvent tolérer l'existence d'un autre système à côté du leur. Rien ne révolte davantage un esprit philosophique que d'entendre dire qu'à partir de tel ou tel moment la philosophie doit être enchaînée dans les limites d'un seul et unique système.¹⁶⁰

¹⁵⁵ Émile Bréhier, *Schelling*, Paris : Félix Alcan, 1912, 37.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 93-94.

¹⁵⁷ Schelling, *Sämmtliche Werke*, Stuttgart et Augsburg, Ed. Gotta, 1856, t. 4, 119.

¹⁵⁸ Schelling, *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, trad. S. Jankélévitch, Paris : Aubier, 1950, 9e lettre, 141.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ *Ibid.*, 5e lettre, 77.

Conclusion

Nous avons pu remarquer, à la lecture de Schelling, quel ingéniosité a été déployée pour magnifier, en la connaissance confuse, la plus parfaite connaissance accessible à l'intelligence humaine. En guise de conclusion, afin de rattacher cette opinion à des raisons plus simples et plus universellement admises, rappelons que, de toute évidence, la connaissance confuse possède, sur la connaissance distincte, le double avantage d'être plus manifeste et plus certaine. Nous trouvons ici une deuxième manière de confondre clarté et certitude. Descartes croyait rencontrer la certitude dans la distinction des parties et des éléments, puisqu'il lui semblait y trouver la clarté, synonyme de perfection pour la connaissance. Ici, c'est l'inverse : on croit qu'il faut lier la clarté, et donc la perfection, à l'état confus de la connaissance, puisque c'est cet état qui paraît comporter une plus grande certitude.

Opinion III

La connaissance confuse :

Première étape indispensable à l'achèvement du bien de l'intelligence spéculative

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

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

En toute logique, l'intelligence humaine, qui constitue la plus noble réussite de la nature, devrait trouver, en son développement, le plus long et le plus complexe des processus naturels. Aussi est-il simplement normal que plusieurs philosophes

attendent la possession parfaite de la vérité très tard dans l'histoire de la pensée et non à ses débuts.

La science, la couronne d'un monde de l'esprit, n'est pas encore accomplie à son début.¹⁶¹

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

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

En fait, le désaccord de cette opinion avec les précédentes ne vient pas tant du terme exact qu'elle propose comme fin à l'intelligence humaine que de l'état primitif en lequel elle entend lui voir prendre son départ. Car, qu'ils veuillent, à la façon d'un Descartes, s'en tenir dès le principe à la représentation claire et distincte des éléments des choses, puis de leurs composés, qu'ils assurent, comme Schelling, recevoir dès le premier mouvement la parfaite intuition du tout, les adeptes des deux premiers points de vue font la faute, croit-on ici, de méconnaître l'indétermination primitive de l'intelligence humaine. Ils légifèrent à son sujet comme à propos d'une faculté déjà pratiquement en son état de perfection, comme s'il ne s'agissait plus pour elle que de s'aviser de sa perfection native.

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

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

L'erreur paraît être plus appropriée aux animaux que la connaissance, suivant la condition de leur nature. Les hommes, observons-nous, en effet, sont capables par eux-mêmes de se tromper et d'errer, tandis que pour connaître la vérité, il leur faut

¹⁶¹ G.W.F. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean Hyppolite, Paris : Aubier, t. 1, 13.

être enseignés par d'autres. En outre, l'âme passe plus de temps dans l'erreur que dans la connaissance de la vérité, puisqu'elle ne parvient à la connaissance de la vérité qu'à la suite de beaucoup de temps d'étude.¹⁶²

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

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

B. La position hégélienne en regard de la connaissance confuse

Notre lecteur s'étonnera peut-être du choix que nous faisons de Hegel. Car l'histoire de l'intelligence humaine connaît sans doute quelque penseur dont la lecture, tout en étant moins ardue, conviendrait autant à notre souci d'illustrer cette troisième opinion. Mais concernant le problème qui nous intéresse, on sent comme un mouvement naturel pousser l'intelligence de la première à la deuxième, et de la deuxième à la troisième des conceptions analysées. Ces trois opinions pourraient même se prêter à former comme trois moments vraisemblables dans l'évolution d'une pensée unique : une jeune intelligence, dans son premier enthousiasme, refuserait d'abord toute compromission avec de l'imparfait ou du confus dans ses conceptions; puis, plus ou moins empêtrée dans la dispersion qui infecte souvent la recherche d'une distinction avancée, elle douterait un instant si, en fin de compte, une connaissance confuse ne constituerait pas la plus parfaite accessible; plus tard, se ravisant quant au véritable bien intellectuel, qui exige des conceptions distinctes, la même intelligence pourrait enfin se résigner, pour y parvenir, à progresser longtemps en un état imparfait. L'intention de conserver, en notre propre réflexion, cette espèce de continuité nous a amené à choisir, pour illustrer les opinions examinées, ce qui se rapprocherait le plus d'une réflexion unique : la lecture de philosophes assez importants se succédant d'assez près. Du reste, Hegel lui-même n'aime-t-il pas se présenter comme étant le dénouement naturel d'une telle évolution?

Cet intérêt comporte, en contrepartie, l'inconvénient d'avoir à s'arrêter à une doctrine extrêmement complexe. Aussi faudra-t-il restreindre notre étude à ce qui est

¹⁶² Thomas d'Aquin, *In III de Anima*, 4, #624.

strictement exigé pour les soins de notre propos. On ne doit donc pas chercher ici une interprétation globale de l'enseignement hégélien : nous n'empruntons à ses écrits que quelques principes exprimant sa position sur le problème que nous considérons.

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

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

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

C'est chez Hegel qu'on trouve ce retour à une plus grande exigence de distinction et cette exigence, Hebel la manifeste surtout en réprouvant ceux qui se complaisent dans une connaissance confuse. Il fait même de cette critique une des premières préoccupations de sa philosophie, dès *La Phénoménologie de l'Esprit*. C'est qu'il saisit clairement, dans cet amour du confus, en partie comme il se présente chez Schelling, l'opposé même d'une science véritablement distincte et complète, élaborée avec peine en s'appuyant sur des explications détaillées. Pour Schelling, en effet, c'est une espèce de révélation, d'intuition primitive instantanée qui confère la possession de la vérité. Le labeur et la peine n'y servent de rien.

Si précisément le vrai existe dans ce qui, ou plutôt comme ce qui est nommé tantôt intuition, tantôt savoir immédiat de l'absolu, religion, être ... alors de ce point de vue, c'est plutôt le contraire de la forme conceptuelle qui est requis pour la présentation de la philosophie. L'absolu ne doit pas être conçu, mais senti et intuitionné; non son concept, mais son sentiment et son intuition doivent avoir la parole et être exprimés.¹⁶³

Hegel ne se méprend pas sur la nature du progrès que des esprits comme Schelling disent attribuer à toute acquisition de connaissances postérieure à leur première intuition. Ce soi-disant progrès consiste uniquement à ramener l'esprit à la vision initiale et à manifester de diverses façons combien elle était parfaite déjà.

Cette manière de voir implique en effet des considérations sur la progression, mais des considérations d'après lesquelles la progression en philosophie serait plutôt une régression, un voyage ayant pour but de nous prouver que ce par quoi nous avons

¹⁶³ Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean Hyppolite, t. 1, 9.

commencé n'a pas été admis et accepté arbitrairement, mais constitue vraiment en partie la vérité, en partie la vérité première.¹⁶⁴

Tout progrès dans le savoir consiste, pour de tels esprits, à rappeler, à l'égard de chaque chose apparemment différente, l'intuition du début, de manière à en étaler l'uniforme vérité. On ne désire pas tant progresser, alors, que garder la position primitive.

Si le développement n'est rien de plus que cette répétition de la même formule, l'idée pour soi indubitablement vraie en reste toujours en fait à son début.¹⁶⁵

Aux yeux de Hegel, ce rôle de second ordre octroyé à la connaissance postérieure, c'est-à-dire à l'étude des parties et des différences à l'intérieur du tout, montre bien le mépris que Schelling éprouve pour elle. Car, finalement, il ne la dépeint jamais comme un complément véritable; il en fait plutôt un *ersatz* pour le petit esprit «incapable de s'emparer d'une position absolue et de s'y maintenir fermement»¹⁶⁶. Ce succédané plutôt que ce couronnement de la première intuition, ne connaît pas les choses en leur vérité.

Considérer un certain être-là comme il est dans l'Absolu revient à déclarer qu'on en parle bien maintenant comme d'un quelque chose, mais que dans l'Absolu, dans le A = A, il n'y a certainement pas de telles choses parce que tout y est un.¹⁶⁷

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

Poser, en opposition à la connaissance distincte et accomplie, ou cherchant et exigeant son propre accomplissement, ce savoir unique que dans l'absolu tout est égal — ou donner sans Absolu pour la Nuit, dans laquelle, comme on a coutume de dire, toutes les vaches sont noires —, c'est là l'ingénuité du vide dans la connaissance.¹⁶⁸

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

Nous assistons à la dissolution de tout ce qui est différencié et déterminé, ou plutôt nous voyons valoir comme méthode spéculative le fait de précipiter ces différences dans l'abîme du vide sans que ce fait soit la conséquence d'un développement ou ait une justification intrinsèque.¹⁶⁹

¹⁶⁴ Hegel, *Science de la Logique*, trad. S. Jankélévitch, Paris : Aubier, 1947, t. 1, 59.

¹⁶⁵ Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, t. 1, préface, 15.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 16.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ *Ibid.*

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

... être les élus de Dieu, auxquels Dieu infuse la sagesse dans le sommeil, mais dans ce sommeil, ce qu'ils reçoivent et engendrent effectivement, ce ne sont que des songes.¹⁷⁰

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

L'esprit se montre si pauvre que, comme le voyageur dans le désert aspire à une simple goutte d'eau, il semble aspirer pour se reconforter seulement au maigre sentiment du divin en général. À la facilité avec laquelle l'esprit se satisfait peut se mesurer l'étendue de sa perte.¹⁷¹

Ainsi donc, Hegel se refuse à considérer la vie spéculative comme achevée dans la possession de la notion la plus universelle, dans la vision immédiate du tout indifférencié. En cela, il ressemble assez à des parents sensés rejetant le sot pédagogue qui méconnaîtrait la nécessité de l'éducation pour l'enfant. Ces parents sensés savent en effet fort bien que, même si leur enfant possède déjà quelque peu, à l'état de germe, la perfection de l'adulte, cette perfection ne réside pas encore effectivement en lui. C'est ce que voit bien Hegel quant à l'enfance de l'intelligence et c'est ce qu'il veut manifester en la comparant au fondement de l'édifice et au germe du chêne.

Aussi peu un édifice est accompli quand les fondements en sont jetés, aussi peu ce concept du tout qui est atteint, est le tout lui-même. Quand nous désirons voir un chêne dans la robustesse de son tronc, l'expansion de ses branches et les masses de son feuillage, nous ne sommes pas satisfaits si l'on nous montre à sa place un gland. Ainsi la science, la couronne d'un monde de l'esprit n'est pas encore accomplie à son début.¹⁷²

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

Le commencement, le principe ou l'Absolu, dans son énonciation initiale et immédiate, est seulement l'universel. Si je dis : *tous les animaux*, ces mots ne peuvent passer pour l'équivalent d'une zoologie; avec autant d'évidence, il appert que les mots de *divin*, d'*absolu*, d'*éternel*, etc., n'expriment pas ce qui est contenu en eux — et de tels mots n'expriment en fait que l'intuition entendue comme l'immédiat.¹⁷³

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

¹⁷⁰ *Ibid.*, 12.

¹⁷¹ *Ibid.*, 11.

¹⁷² *Ibid.*, 13.

¹⁷³ *Ibid.*, 19.

Le général constitue une sphère que le particulier doit épuiser.¹⁷⁴

Bien plus — et c'est là une affirmation tout à fait capitale de la doctrine hégélienne —, avant que notre connaissance soit ainsi exhaustive, il ne saurait sérieusement être question de vérité. «Le vrai est le tout»¹⁷⁵, dit Hegel. Le mot *vérité*, en son acception stricte, exige de toute notion qu'elle trouve sa place à l'intérieur d'un système complet et achevé.

La vraie figure dans laquelle la Vérité existe ne peut être que le système scientifique de cette Vérité.¹⁷⁶

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

Collaborer à cette tâche, rapprocher la philosophie de la forme de la science — ce but atteint elle pourra déposer son nom d'*amour du savoir* pour être savoir *effectivement réel* —, c'est là ce que je me suis proposé.¹⁷⁷

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

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

Au savoir, le but est fixé nécessairement... Il est là où le savoir n'a pas besoin d'aller au-delà de soi-même, où il se trouve soi-même et où le concept correspond à l'objet, l'objet au concept.¹⁷⁸

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

1) Potentialité de l'intelligence humaine

Mais dans la volonté d'une aussi haute perfection, notre intelligence doit faire face à une grave difficulté, sinon à une impossibilité : cette perfection voulue pour notre intelligence est totalement disproportionnée à la condition où elle naît, car notre intelligence naît dans une ignorance totale et son *entrée en scène* ne peut compter aucune connaissance préalable comme appui : il n'y a aucune conception infuse en elle, aucune conception innée.

¹⁷⁴ Hegel, *Science de la logique*, t. 2, 278.

¹⁷⁵ Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, t. 1, 18.

¹⁷⁶ *Ibid.*, 8.

¹⁷⁷ *Ibid.*

¹⁷⁸ *Ibid.*, 71.

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

Au moment de son entrée en scène, la science est elle-même une manifestation (ou un phénomène); son entrée n'est pas encore elle-même actualisée et développée dans sa vérité.¹⁷⁹

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

Chose certaine, un savoir parfait immédiat est chose impensable. Si l'intelligence humaine échappe jamais à sa compagne initiale, cette totale ignorance, et parvient à la science, une telle transfiguration aura nécessité un très long cheminement. Cette faculté s'appelle justement *raison* à cause de cette nécessité, inéluctable pour elle, d'un lent et laborieux discours, avant son établissement en sa perfection naturelle.

Le savoir comme il est d'abord, ou l'esprit immédiat, est ce qui est dépourvu de l'activité spirituelle, la conscience sensible. Pour parvenir au savoir proprement dit ou pour engendrer l'élément de la science, qui est pour la science son pur concept, ce savoir doit parcourir péniblement un long chemin.¹⁸⁰

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

La progression vers ce but est donc aussi sans halte possible et ne se satisfait d'aucune station antérieure.¹⁸¹

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

... la manière commune de penser ... ne conçoit pas la diversité des systèmes philosophiques comme le développement progressif de la vérité; elle voit plutôt seulement la contradiction dans cette diversité... Dans ce qui apparaît sans forme d'une lutte contre soi-même, elle ne sait pas reconnaître des moments réciproquement nécessaires.¹⁸²

Tandis que, pour Hegel, au contraire :

¹⁷⁹ *Ibid.*, 68.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 25.

¹⁸¹ *Ibid.*, 71.

¹⁸² *Ibid.*, 6.

Les philosophies sont des moments nécessaires, donc impérissables du Tout, de l'Idée.¹⁸³

L'arbitraire ne règne pas dans la suite des philosophies; l'ordre dans lequel elles apparaissent est déterminé par la nécessité.¹⁸⁴

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

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

La science doit commencer par ce qui est purement simple, par conséquent par le plus général et le plus vide.¹⁸⁵

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

Le début de la culture ... doit toujours se faire par l'acquisition de la connaissance des principes fondamentaux, et des points de vue universels : il doit se faire seulement d'abord en s'élevant par ses propres efforts à la pensée de la chose en général, sans oublier de donner les fondements pour la soutenir ou la réfuter, en appréhendant la riche plénitude concrète selon ses déterminabilités, et en sachant formuler sur elle une sentence bien construite et un jugement sérieux. Mais le début de la culture fera bientôt place au sérieux de la vie dans sa plénitude, sérieux qui introduit dans l'expérience de la chose même.¹⁸⁶

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

La science, qui en est à son début et qui ainsi n'est pas encore parvenue à la plénitude du détail et à la perfection de la forme, est exposée à se voir reprocher une semblable déficience. Mais si ce blâme devait concerner son essence, il serait aussi injuste qu'il serait inadmissible de ne pas vouloir reconnaître l'exigence de ce perfectionnement.¹⁸⁷

¹⁸³ *Ibid.*, 116.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 132.

¹⁸⁵ Hegel, *Science de la Logique*, t. 1, 23.

¹⁸⁶ Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, t. 1, 8.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 14.

b) La connaissance confuse: une imperfection à dépasser

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

1. L'intelligence doit déposer la connaissance confuse

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

La science doit se libérer de cette apparence, et elle le peut seulement *en se tournant contre* cette apparence même.¹⁸⁸

Dans le savoir absolu, dit-il, on ne peut admettre le moindre vestige de fausseté. Or, a-t-on indiqué précédemment, pour Hegel, il n'y a de connaissance vraie que celle qui est tout à fait exhaustive : un savoir ne mérite pas de s'appeler vrai, s'il ne correspond pas intégralement et distinctement à son objet.

C'est seulement, comme science, ou comme système, que le savoir est effectivement réel.¹⁸⁹

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

Dès lors, on ne peut pas ne pas saisir la fausseté intrinsèque de ces premières notions universelles qui fondent notre progrès intellectuel. Déficiences et incomplètes, elles ne réalisent pas l'adéquation qui définit la vérité et ne peuvent donc d'aucune manière constituer quelque chose de l'ultime perfection de notre intelligence.

Une proposition fondamentale ou un principe fondamental de la philosophie, comme on dit, s'il est vrai, est aussi déjà faux en tant qu'il est seulement comme proposition fondamentale ou principe, et justement par là.¹⁹⁰

¹⁸⁸ *Ibid.*, 68. — Nos italiques.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 22.

¹⁹⁰ *Ibid.*

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

La réalisation positive, au sens propre du terme, du commencement, est en même temps un comportement négatif à l'égard de ce commencement... La réalisation peut donc être envisagée comme la réfutation de ce qui constitue le fondement du système.¹⁹¹

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

Enfin, Hegel voit en ce mouvement dialectique un progrès autonome, c'est-à-dire une démarche qui ne nécessite pas d'intervention extérieure : si, pour avancer dans la science, il suffit de nier ce que l'on croit déjà savoir, l'imperfection antérieure suffit, d'une certaine façon, à engendrer la perfection ultérieure.

Sa réfutation consiste en l'indication de sa déficience; déficient, il l'est parce qu'il est seulement l'universel, le principe, le commencement. Si la réfutation est complète, *elle est alors empruntée au principe même et développée à partir de lui*, — elle n'est pas le résultat d'assertions gratuites opposées à ce principe et extérieures à lui.¹⁹²

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

Ainsi, dans ce qui apparaît sous forme d'une lutte contre soi-même, elle ne sait pas reconnaître des moments réciproquement nécessaires.¹⁹³

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

Le bouton disparaît dans l'éclatement de sa floraison, et on pourrait dire que le bouton est réfuté par la fleur : À l'apparition du fruit également, la fleur est dénoncée comme un faux être-là de la plante, et le fruit s'introduit à la place de la fleur comme sa vérité. Ces formes ne sont pas seulement distinctes, mais encore chacune refoule l'autre, parce qu'elles sont mutuellement incompatibles. Mais en même temps leur nature fluide en fait des moments de l'unité organique dans laquelle elles ne se

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² *Ibid.* — Nos italiques.

¹⁹³ *Ibid.*, 6.

repoussent pas seulement, mais dans laquelle l'une est aussi nécessaire que l'autre, et cette égale nécessité constitue seule la vie du tout.¹⁹⁴

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

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

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

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

Ce qui est rationnel est réel et ce qui est réel est rationnel.¹⁹⁵

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

Le spirituel seul est l'effectivement réel.¹⁹⁶

La chose ne peut pas être pour nous autre chose que le concept que nous en avons.¹⁹⁷

Dans l'idée de Hegel encore, tout connaître effectif requiert conscience de cette identité; cette conscience constitue une condition inséparable d'une véritable connaissance rationnelle.

La raison est la certitude de la conscience d'être toute réalité.¹⁹⁸

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. André Kaan, Paris : Gallimard, 1940, 41.

¹⁹⁶ Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, t. 1, 23.

¹⁹⁷ Hegel, *Science de la Logique*, t. 1, 18.

¹⁹⁸ Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, t. 1, 196.

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

La science de la logique ... constitue la métaphysique proprement dite ou la philosophie spéculative.¹⁹⁹

Il ne s'agit pas, dans cette science, d'une pensée sur quelque chose qui lui serait extérieur, de formes qui ne seraient que de simples signes de la vérité, mais ces formes nécessaires et les déterminations propres de la pensée sont le contenu et la vérité suprême elle-même.²⁰⁰

La logique doit donc être considérée comme le système de la raison pure, comme le royaume de la pensée pure. Ce royaume est celui de la vérité, telle qu'elle existe-en-soi-et-pour-soi, sans masque ni enveloppe.²⁰¹

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

Un principe aussi distant des apparences sensibles ne peut manquer d'entraîner des conclusions qui en seront plus éloignées encore. Et, de fait, si c'est la même chose d'être et d'être connu, ce sera selon le même mode aussi que devront se produire la connaissance et le développement de l'un comme de l'autre, et que l'un et l'autre seront finalement conduits à leur perfection achevée. De telle sorte que, en assimilant ainsi la chose et sa connaissance, on est inévitablement amené à penser, par exemple, que le mouvement selon lequel la raison, en sa connaissance, doit passer une notion confuse et imparfaite de son objet à une plus distincte et plus parfaite, ferait essentiellement partie de la chose connue elle-même.

La méthode appliquée dans ce système ... est la seule vraie... *Elle ne diffère en rien de son objet...* Il est clair que ne peuvent avoir une valeur scientifique les exposés qui ne suivent pas la marche de cette méthode et ne se conforment pas à son rythme, car *ce sont la marche et le rythme de la chose elle-même.*²⁰²

Et réciproquement :

Nul objet ne peut posséder une nature qui ne soit celle de la méthode et il n'est pas d'objet qui ne soit pénétré d'elle.²⁰³

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

On considère généralement la dialectique comme un procédé extérieur et négatif, ne faisant pas partie de la chose même, comme un procédé dicté par la vanité qui cherche à ébranler ce qui est solide et ferme, à mettre en doute la vérité.²⁰⁴

¹⁹⁹ Hegel, *Science de la Logique*, t. 1, 8.

²⁰⁰ *Ibid.*, 36.

²⁰¹ *Ibid.*, 35.

²⁰² *Ibid.*, 40. — Nos italiques.

²⁰³ *Ibid.*, t. 2, 552.

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

Le philosophe voit naître ce qui se présente seulement à la conscience comme un contenu.²⁰⁵

La vérité a la tendance de se développer.²⁰⁶

Conformément à cette conception de la vérité et de la raison, si le système est vrai, ce n'est pas par adéquation à vérité conçue comme préexistante à notre connaissance et à notre raison, mais par une mesure immanente, si bien que le système lui-même est la vérité en son engendrement même, pour autant que la vérité s'identifie avec la connaissance progressive qu'en acquiert notre raison, conformément à son mode naturel.

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

Tout ce qui est réel ne l'est que pour autant qu'il contient et exprime l'Idée.²⁰⁷

Bref, c'est de la Raison elle-même que procède le *Logos*, la raison des choses qu'elle connaît.

Ce concept-base n'est pas le produit de l'intuition ou de la représentation sensible : il est l'objet, le produit et le contenu de la pensée, il est la chose en-soi-et-pour-soi, le *Logos*, la raison de ce qui est, la vérité de ce qui porte le nom des choses.²⁰⁸

De plus, puisque, ainsi que le pense Hegel, notre raison ne dépend pas, pour la vérité de sa connaissance, de choses extérieures préexistantes et qu'elle ne dépend pas

²⁰⁴ *Ibid.*, t. 1, 42.

²⁰⁵ Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, t. 1, 77, note 27 du traducteur.

²⁰⁶ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. J. Gibelin, Paris : Gallimard, 1954, 309.

²⁰⁷ Hegel, *Science de la Logique*, t. 2, 463.

²⁰⁸ *Ibid.*, t. 1, 22.

non plus, en conséquence, de la représentation que le sens se formerait de telles choses, elle se meut dans une indépendance totale.

Le principe de l'indépendance de la raison, de son autonomie absolue en elle-même, doit être considéré dorénavant comme principe universel de la philosophie.²⁰⁹

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

Je pose donc dans l'auto-mouvement du concept ce par quoi la science existe.²¹⁰

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

C'est le concept lui-même qui doit se montrer comme étant à l'origine de ces détermi-nations, comme étant leur source.²¹¹

Sa nature est telle qu'elle [l'Idée absolue] est capable, par auto-détermination et particularisation, de toujours revenir à elle-même, elle peut affecter les formes les plus diverses, et l'objet de la philosophie consiste justement à la reconnaître, à la retrouver sous ces formes variées.²¹²

En somme, si l'on en croit Hegel, tous les concepts déterminés, par lesquels les choses particulières nous sont connues en leurs déterminations propres, loin d'être tirés des choses, seraient produits par le mouvement même de la raison prenant pour principe le Concept lui-même considéré universellement. Ce serait donc le Concept général, animé lui-même par le mouvement de la raison, ou, comme le dit encore Hegel, l'auto-mouvement du Concept, qui serait au principe de tous les concepts particuliers par lesquels notre raison connaît les choses en leur nature propre.

3) Le caractère dialectique du mode

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

La méthode dialectique, ce n'est pas seulement, pour Hegel, cette méthode d'investigation de la vérité, appelée du même nom chez les Anciens, et qui consiste à préparer la découverte de la vérité scientifique par l'examen d'arguments indiquant le

²⁰⁹ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. Maurice de Gandillac, Paris : Gallimard, 1970, *La science de la logique*, #60, 124.

²¹⁰ Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, t. 1, 60.

²¹¹ Hegel, *Science de la Logique*, t. 1, 47.

²¹² *Ibid.*, t. 2, 550.

pour et le contre, la vraisemblance et la dissemblance des contradictoires, pour le bénéfice d'une intelligence qui ne peut encore procéder de principes propres. Hegel retient de cette méthode l'idée d'un progrès dans lequel la raison s'appuie, pour passer du confus au distinct, sur la considération des opposés, mais il voit en cela le caractère essentiel du mode par lequel la raison procède toujours, en toutes ses opérations, pour atteindre à sa fin. En ce sens, tout progrès intellectuel est pour lui dialectique et tout avancement dans la connaissance d'une chose naît de la considération de son opposé.

Le dialectique, tel que nous le comprenons ici, et qui consiste à concevoir les contraires comme fondus en une unité ou le positif comme immanent au négatif, constitue le spéculatif.²¹³

L'observation paraît d'ailleurs confirmer son affirmation, car cette tendance à connaître un opposé dans la vision de son opposé se manifeste dès les toutes premières vérités acquises, même de l'avis des Anciens. En effet, l'opposition de l'être et du non-être entre dans la formation et la conception de la toute première vérité connue par l'intelligence en sa deuxième opération, et dont dépend universellement la connaissance de toute autre vérité : il est impossible *d'être et de n'être pas* en même temps et sous le même rapport, tout comme l'opposition du bien et du mal entre dans la conception du tout premier principe dont dépend toute notre connaissance pratique : il faut *faire le bien et éviter le mal*.

Enfin, ce caractère *dialectique* du progrès intellectuel, selon lequel se réalise, affirme Hegel, tout mouvement de l'intelligence, s'étend encore à toute la réalité; dans la conception hégélienne, il n'est rien qui change d'une autre façon en l'univers. «L'opposition est absolue», proclame Hegel.

Conclusion

Nous avons sans doute soulevé des points ardu de la doctrine hégélienne, et qui n'étaient quelquefois qu'indirectement liés, peut-être, à notre propos : le rôle de la connaissance confuse dans la démarche intellectuelle humaine. Mais il valait la peine de s'arrêter un moment à considérer la façon dont Hegel prétend que se déroule effectivement ce processus du confus au distinct qu'il dit indispensable au bien achevé de notre intelligence. Il ne suffit pas de dire: il faut une connaissance confuse et fonder sur elle tout un processus qui menât à la distinction de la connaissance; il faut aussi comprendre comment un tel processus pourrait se réaliser. Car, ainsi que le dit encore Hegel : «Une assurance nue a autant de poids qu'une autre.»²¹⁴

²¹³ *Ibid.*, t. 1, 43.

²¹⁴ Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, t. 1, 68.

Deuxième partie

Examen des difficultés

Proème

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

En effet, contrairement aux deux premières opinions, cette dernière conception reconnaît comme naturelle et nécessaire l'inclination que tous peuvent facilement observer en l'intelligence humaine, c'est-à-dire procéder d'une connaissance confuse et imparfaite et prendre appui sur celle-ci pour accéder à une perfection de plus en plus grande.

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

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

Lorsqu'on veut défaire un lien corporel, on doit d'abord inspecter ce lien et la façon dont il est fait; pareillement, lorsqu'on veut résoudre un problème, on doit d'abord observer toutes les difficultés et leurs causes.²¹⁵

Dans l'intention de continuer à progresser d'une moindre à une plus grande vraisemblance, nous devons souligner en premier les difficultés les plus graves, imitant en cela Aristote, quand il détermine de la continence, au début du livre VII de l'*Éthique*. «Dans la présentation des difficultés, Aristote présente d'abord ce qui fait le plus difficulté.»²¹⁶

Or, assez paradoxalement, cela nous conduit à reprendre comme à rebours les opinions présentées, c'est-à-dire en remontant de la troisième à la première, car les problèmes qu'engendrent la troisième opinion sont les plus difficiles pour nous. Il peut sembler étrange de rencontrer ainsi les pires difficultés dans l'opinion que nous avons présentée comme la plus vraisemblable, mais cela peut se comprendre : car c'est principalement dans son énoncé général que cette position s'accordait davantage avec les données de l'expérience commune; en effet, lorsqu'on s'est ensuite attaché avec Hegel à montrer dans le détail selon quels principes particuliers devrait s'effectuer le processus par lequel notre intelligence doit passer d'une totale ignorance à la perfection de sa connaissance, on a vu proposés certains principes qui impliquent de manifestes impossibilités.

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

²¹⁵ Thomas d'Aquin, *In III Metap.*, 1, #339.

²¹⁶ Thomas d'Aquin, *In VII Ethic.*, 2, #1311.

Difficultés I

La troisième opinion

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

Cependant, quand ensuite il veut expliquer comment notre intelligence pourra s'élever progressivement de cet état initial d'imperfection à une connaissance de plus en plus distincte, notre philosophe se heurte à des difficultés si graves qu'elles ont même conduit d'autres esprits à refuser ce point de départ apparemment naturel de notre progrès intellectuel. Pour sa part, Hegel propose alors des règles tout à fait inapplicables, assignant ainsi à notre intelligence un cheminement impossible.

A. Le caractère exhaustif de la vérité

Ainsi, tout en reconnaissant, comme nous venons de le rappeler, que notre progrès intellectuel doit trouver son fondement dans une connaissance initiale imparfaite, Hegel prétend que la connaissance d'un objet ne serait vraie que lorsqu'elle est devenue complète et parfaitement adéquate à cet objet. «Le vrai est le tout»²¹⁷, dit-il. À son avis, toute connaissance antérieure, c'est-à-dire qui resterait en deçà de cet achèvement, serait fautive du seul fait de n'être que partielle et incomplète. Mais ce qu'il se trouve ainsi à poser comme fondement du progrès de notre intelligence vers la vérité, n'est-ce pas l'erreur et la fausseté...?

Hegel s'accorderait donc finalement avec Descartes pour regarder comme fautive notre première connaissance. Cependant, contrairement à Descartes qui, avec quelque vraisemblance, en tire une raison de n'en pas tenir compte, Hegel enseigne, au contraire, que cette première connaissance erronée n'en constitue pas moins le fondement nécessaire de la démarche selon laquelle notre intelligence procède pour parvenir à la vérité.

²¹⁷ Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, t. 1, 19.

B. Le caractère « dialectique » du progrès intellectuel

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

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

Sans doute, nous pouvons reconnaître que déposer l'erreur, c'est un véritable progrès pour notre intelligence, car elle se trouve ensuite mieux disposée pour connaître la vérité contraire. Mais qui pourra concéder à Hegel que ce simple rejet d'une erreur constitue toujours à lui seul l'acquisition même de la vérité opposée? Qui voudra admettre que l'erreur elle-même prépare et dispose naturellement à connaître la vérité? Chacun ne peut-il pas voir qu'au moment où l'intelligence s'engage dans l'erreur, elle ne s'approche pas de la vérité, mais, au contraire, s'en détourne? Cela devient encore plus manifeste, si on considère le bien du corps, auquel la santé est un peu comme la vérité à l'intelligence. Or si on admet aisément que le rejet d'une maladie prépare la santé, on n'en est pas conduit pour autant à voir dans la maladie un fondement naturel de la santé, et dans le fait de tomber malade la démarche la plus normale vers une condition plus saine.

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

C. L'autonomie absolue de la raison

De plus, c'est toujours contredire l'expérience commune que de voir en ce processus dialectique un mode selon lequel notre intelligence progresserait de façon absolument autonome, sans requérir la moindre assistance extérieure. Or n'est-ce pas justement ce qu'entend Hegel, en affirmant :

Si la réfutation est complète, elle est alors empruntée au principe même et développée à partir de lui... Cette réfutation serait donc proprement le développement du premier principe, et le complément de ce qui lui fait défaut...²¹⁸

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

²¹⁸ *Ibid.*, 22.

Le principe de l'indépendance de la raison, de son autonomie absolue en elle-même, doit être considéré dorénavant comme principe universel de la philosophie,²¹⁹

Il est tout à fait inconcevable qu'un être passe ainsi, de par sa seule puissance, d'un état de potentialité absolue à une actualisation complète. Et c'est pourtant bien ce que Hegel voudrait; rejetant l'idée que tout concept soit abstrait de la chose extérieure sensible par l'intermédiaire du sens, il caractérise notre développement intellectuel en termes d'*auto-génération* et d'*auto-détermination et particularisation*²²⁰ des concepts particuliers à partir du concept général.

Je pose donc dans l'auto-mouvement du concept ce par quoi la science existe.²²¹

Ne se trouve-t-il pas là à décrire des procédés tout à fait impossibles? Parler d'un progrès du confus au distinct et de la puissance à l'acte²²² pour notre intelligence peut-il avoir du sens si on ne reconnaît pas en même temps la dépendance de notre intelligence à un être déjà en acte? Et si l'on voulait absolument que la raison humaine soit autonome en sa connaissance, ne paraîtrait-il pas plus cohérent de nier, comme le fait Schelling, sa potentialité initiale, et de lui attribuer d'être en acte dès le début?

Mais Hebel, tout à l'opposé, non content de nier que notre intelligence ait un indispensable besoin d'une mesure extérieure de sa connaissance, refuse également l'existence à tout ce qui pourrait en tenir le rôle. Selon lui, il n'existe pas d'intelligence plus déterminée de nature, dont la nôtre pourrait recevoir ses concepts : «Il n'y a qu'une raison, il n'en est pas une seconde surhumaine.»²²³ Et il ne préexiste pas non plus à notre intelligence des choses extérieures en acte d'où elle abstrairait ses concepts. N'est-ce pas justement ce dernier point que nous confirme encore Hegel dans ce passage :

On ne peut se demander la signification de la pensée parce que sa signification, c'est elle-même; *il n'y a rien derrière*; toutefois, il faut retourner le sens ordinaire de cette expression, parce que *la pensée est ce qu'il y a d'ultime, de plus profond, de plus en arrière*, elle est soi entièrement.²²⁴

Il faut vraiment croire beaucoup en la vertu de l'intelligence humaine pour vouloir de cette manière que les choses qu'elle connaît naissent par la puissance même de l'acte par lequel elle les connaît. On peut peut-être mesurer davantage cette estime de Hegel pour la raison, si l'on se sert d'une similitude avec la main. Car, en effet, Hegel ne se compare-t-il pas assez bien à celui qui prétendrait que la main, pour prendre des objets, n'a pas besoin que ceux-ci lui préexistent et s'offrent d'abord à elle

²¹⁹ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, 124.

²²⁰ Voir la préface à la *Science de la logique*.

²²¹ Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, t. 1, 60.

²²² Ou un progrès de la pauvreté à la richesse : «L'esprit commence par la pauvreté, plus tard vient la richesse.» (Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, 127)

²²³ *Ibid.*, 113.

²²⁴ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, 111. — Nos italiques.

pour être pris? et à celui qui affirmerait que ces objets surgissent de l'acte même par lequel la main les saisit? Ce serait là un pouvoir merveilleux que posséderait la main...

D. Un passage de pure puissance à acte pur

Hegel prétend encore que *l'Absolu est Résultat*, c'est-à-dire que l'esprit humain, quoique totalement en puissance au départ, parvient, au terme, à un état d'acte complet et parfait.

Le vrai est le tout. Mais le tout est seulement l'essence s'accomplissant et s'achevant moyennant son développement. *De l'Absolu, il faut dire qu'il est essentiellement Résultat*, c'est-à-dire qu'il est à la fin seulement ce qu'il est en vérité.²²⁵

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

C'est ce que les prédécesseurs de Hegel, et notamment Schelling, avaient pourtant bien vu. Mais Hegel, bien loin de se rendre à leurs raisons, leur reproche cette réticence.

La seule transition à une proposition contient un devenir-autre, qui doit être réassimilé, ou est une médiation. Or c'est justement cette médiation qui inspire une horreur sacrée, comme si en usant de celle-ci pour autre chose que pour dire qu'elle n'est rien d'absolu, et qu'elle n'a certainement pas de place dans l'Absolu, on devait renoncer à la connaissance absolue.²²⁶

Mais n'est-il pas tout à fait juste, effectivement, qu'admettre que notre intelligence parvienne à sa perfection au terme d'un mouvement, cela implique que l'on doive lui refuser comme terme un savoir absolument parfait? Sur ce point, semble-t-il, il faut donner raison à ceux qui se rendent compte que l'intelligence ne saurait jouir d'un Savoir Absolu qu'à la condition de le posséder dès le début. En effet, malgré ce que voudrait nous en faire croire Hegel, le fait de devoir passer de la puissance à l'acte est un signe de profonde imperfection pour notre intelligence et est en même temps un signe qu'une grande perfection ne lui est pas accessible. Car c'est en raison même de son imperfection que notre intelligence se voit astreinte à un mouvement; on ne peut donc trouver en cela l'indication d'une future perfection absolue. Bien au contraire, la perfection éventuelle à laquelle une telle intelligence pourra ainsi atteindre ne peut être que limitée.

En outre, contrairement à ce que croit Hegel, cette possible perfection est loin de constituer le terme fatal d'un progrès absolument nécessaire. En effet, si on doit ad-

²²⁵ Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, t. 1, 19.

²²⁶ *Ibid.*

mettre que le progrès est nécessaire à l'intelligence pour parvenir à la perfection limitée qui lui est accessible, il ne s'ensuit nullement que l'on devrait reconnaître l'impossibilité, pour notre intelligence, d'échouer dans son effort pour connaître la vérité. C'est encore un fait patent que, pour la plupart, les hommes ne s'avancent pas très loin sur la voie de la perfection intellectuelle.

D'ailleurs, malgré sa critique répétée de Schelling sur cette question, Hegel ne finit-il pas lui-même par s'y rallier subtilement lorsqu' il veut conférer une apparence d'intelligibilité au progrès de l'intelligence tel qu'il le conçoit?

Le commencement n'est pas un Néant pur et simple, mais un Néant d'où quelque chose doit sortir; *l'être est donc déjà contenu dans le commencement.*²²⁷

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

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

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

La méthode appliquée ... ne diffère en rien de son objet... La marche de cette méthode et ... son rythme..., ce sont la marche et le rythme de la chose même.²²⁸

Le concept est tout et ... son mouvement est l'activité universelle absolue... Aussi doit-on voir dans la méthode le mode général sans restriction aucune, aussi bien extérieur qu'intérieur.²²⁹

Rien ne saurait être bien connu et compris selon sa vérité, sans sa subordination totale à la méthode, qui est en même temps celle de chaque chose.²³⁰

Est-il besoin d'insister que cette conception est contraire à toute évidence? Ne suffit-il pas, pour en mesurer l'absurdité, de saisir que cette conception soustrait à l'objet de la philosophie, c'est-à-dire la vérité spéculative, toute sa nécessité? Or on ne peut soustraire à la vérité spéculative sa nécessité sans par là-même la nier. Pourtant, Hegel, comme s'il ne voyait pas que le mouvement et la nécessité ne peuvent aller de

²²⁷ Hegel, *Science de la Logique*, t. 1, 63. — Nos italiques.

²²⁸ *Ibid.*, 40.

²²⁹ *Ibid.*, t. 2, 552.

²³⁰ *Ibid.*

pair, affirme comme une chose toute naturelle que la vérité est en devenir : «La vérité elle-même est l'aboutissement d'un long parcours.»²³¹

²³¹ *Ibid.*, 571.

Difficultés II

La deuxième opinion

A. Négation de la potentialité de notre intelligence

Dans la seconde opinion que nous avons décrite, on est loin de s'accorder avec Hebel pour reconnaître l'indétermination initiale de l'intelligence humaine. Tout au contraire, on estime hautement sa perfection originelle, ce qu'on manifeste tantôt par le mépris de tout objet ou instrument rationnel qui ne permettrait pas une connaissance tout à fait parfaite, tantôt même par la négation pure et simple de tels objets ou arguments.

C'est là la première et la plus grave difficulté, en cette opinion. N'est-il pas en effet à la portée de tous d'apercevoir l'imperfection primitive de notre intelligence et la très profonde infirmité de ses premières notions? Descartes semble sur ce point plus lucide, lui qui voit en notre première connaissance tant d'imperfection qu'il déclare le progrès de notre intelligence impossible sans un rejet préalable de celle-ci, trop confuse et imparfaite, à son avis, pour offrir à ce progrès un fondement valable. Ainsi que l'affirme encore Hegel, cela relève de «l'ingénuité du vide dans la connaissance»²³² que de s'imaginer qu'on puisse trouver la perfection du savoir humain déjà accomplie, dans des premières notions aussi confuses et générales. Hegel a bien raison : «Si je dis : *tous les animaux*, ces mots ne peuvent pas passer pour l'équivalent d'une zoologie.»²³³

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

Si les intelligences des hommes, aussitôt que les principes sont en leur connaissance, apercevaient comme connues toutes les conclusions qui s'en ensuivent, il n'y aurait alors pas besoin de discours en elles. Il en est ainsi chez les anges, car en

²³² Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, t. 1, 16.

²³³ *Ibid.*, 19.

ce qu'ils connaissent en premier naturellement, ils aperçoivent tout ce qui peut se connaître par là.²³⁴

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

B. Glorification du terme de notre vie spéculative

Il faut comprendre d'ailleurs que ce refus d'admettre l'imperfection native de l'intelligence humaine ne tient pas surtout à l'ignorance des faits d'expérience commune que nous venons de rappeler; elle s'ensuit plutôt comme une conséquence logique de cette haute perfection à laquelle on croit spontanément notre intelligence admissible, au terme de son effort spéculatif.

En effet, on ne peut qu'être conduit à regarder l'intelligence humaine comme parfaite dès le début, si on veut pour elle, au terme, une connaissance absolument parfaite, un Savoir Absolu. Car — et en cela, nous l'avons dit, Schelling se montre plus cohérent que Hegel — un Savoir Absolu est tout à fait inconcevable comme terme d'un progrès, si long et efficace que soit ce progrès. Si le Savoir est Absolu à la fin, il doit déjà l'être au début.

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

Admettre spontanément la possibilité, pour l'intelligence humaine, d'un Savoir Absolu, et de là s'attribuer le privilège de jouir d'une connaissance intuitive et parfaite de la Vérité, c'est, en somme, prendre ses désirs pour des réalités. C'est aussi ouvrir la voie à beaucoup de difficultés qui ne peuvent pas ne pas s'ensuivre. C'est, par exemple, encourager l'apparition de n'importe quel charlatan de la sagesse : si quelqu'un se prétend un Élu visité par l'Intuition Intellectuelle, que peut-on répondre? Car «une assurance nue a autant de poids qu'une autre»²³⁵, ainsi que nous l'avons déjà lu chez Hegel.

Quand ce savoir substantiel sans concept prétend avoir immergé la particularité du soi dans l'essence, il se dissimule à soi-même que..., avec ce mépris de la mesure et

²³⁴ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 58, a. 3, c.

²³⁵ Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, t. 1, 68.

de la détermination, tantôt il laisse en soi-même le champ libre à la contingence du contenu, tantôt le champ libre au propre caprice.²³⁶

Du fait que le savoir immédiat soit censé être le critère de la vérité, il suit en second lieu que toute superstition et idolâtrie est tenue pour vérité.²³⁷

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

Schelling, en effet, comme Hegel, confond l'être et le connaître, l'objet et sa connaissance. Comme Hegel encore, il identifie ensuite le mode de l'existence réelle de l'objet et celui que l'objet revêt dans l'intelligence comme connu. Détruisant ainsi toute mesure extérieure de notre connaissance, Schelling semble peut-être avoir beau jeu pour nier toute contradiction entre les opinions et même pour nier que l'intelligence puisse vraiment se tromper. Mais n'est-ce pas encore s'attaquer à des évidences accessibles à tous, selon lesquelles l'erreur et la contradiction sont choses habituelles en l'intelligence humaine?

²³⁶ *Ibid.*, 12.

²³⁷ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, #72, 135.

Difficultés III

La première opinion

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

A. Certaines difficultés des principes

Comme il reconnaît l'imperfection radicale de nos premières notions, on croirait aisément que Descartes s'oppose le plus profondément à ceux qui pensent y trouver le savoir en son absolue perfection. Mais, à y bien regarder, le sort que Descartes réserve à ces premières notions le rapproche considérablement de l'opinion de Schelling et l'engage, au fond, dans la même difficulté principale.

En effet, Descartes voit uniquement du défaut en nos représentations initiales et il en attribue toute la responsabilité à l'usage que nous aurions naturellement tendance à faire, au début, d'un mode inadéquat. Aussi refuse-t-il catégoriquement que notre intelligence s'appuie dans son progrès sur les premières notions qu'elle forme naturellement. Au contraire, prétend-il, elle doit s'en purger totalement et tout reprendre à neuf selon un mode plus parfait.

Mais en concevant ainsi le progrès de notre intelligence, Descartes va devoir affirmer, comme Schelling le fait, que le savoir humain ne peut accéder à sa perfection que s'il se fonde sur des premières connaissances déjà parfaites elles-mêmes. Et c'est effectivement ce qu'il fait, croyant d'autre part qu'il suffit, pour assurer la perfection des toutes premières notions, de recommander un mode approprié, lequel ne lui paraît d'ailleurs ne comporter aucune difficulté spéciale.

Pour découvrir les vérités, même les plus difficiles, j'estime qu'il suffit, pourvu qu'on soit bien dirigé, de ce qu'on nomme ordinairement le sens commun.²³⁸

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

Le cas en est particulièrement frappant lorsque, devant la difficulté de se représenter distinctement certains objets très communs, tels le doute, la pensée, l'existence et le mouvement, Descartes veut nous faire retenir comme leur représentation la plus parfaite et la plus distincte celle que nous nous formons d'eux initialement. Or si, dans cette première notion, nous connaissons très manifestement l'existence de ces objets, nous n'en voyons encore la nature que fort confusément. Mais Descartes, qui mesure la distinction d'une notion avant tout à son caractère manifeste, ne peut concevoir qu'une conception ainsi manifeste pourrait manquer de distinction. Aussi ne peut-il non plus accepter qu'une définition rigoureuse du doute et du mouvement rendrait plus distincte une première connaissance dans laquelle nous saisissons déjà très manifestement l'existence de ces choses. Pour lui, la définition, parce que moins manifeste, doit nécessairement être liée à un état plus confus de notre connaissance.

Il n'y a aucune peine à se donner, pour connaître ces natures simples, car elles sont suffisamment connues par elles-mêmes... Ce n'est pas sans raison que nous faisons ici cette remarque, car les doctes sont d'habitude assez ingénieux pour trouver le moyen de ne rien voir même en ce qui est évident par soi-même et connu des ignorants. Cela leur arrive chaque fois qu'ils essaient d'expliquer des choses connues par elles-mêmes par quelque chose de plus évident : car, ou bien ils expliquent autre chose, ou bien ils n'expliquent rien du tout.²³⁹

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

Qui donc en effet ne comprend pas le changement, quel qu'il soit, qui s'accomplit en nous lorsque nous changeons de lieu, et qui donc concevrait la même chose, si on lui dit : «Le lieu est la surface du corps ambiant»? , puisque cette surface peut changer, tandis que je demeure immobile et ne change pas de lieu, et qu'au contraire, elle peut être mue avec moi de telle sorte que, bien que ce soit encore la même qui m'entoure, je ne suis cependant plus dans le même lieu. En vérité, *ne paraissent-ils pas proférer des paroles magiques, ayant une puissance occulte et qui dépassent les bornes de l'intelligence humaine, en disant que «le mouvement», qui est une chose bien connue de tout le monde est «l'acte d'un être en puissance en tant qu'il est en puissance»?* Car qui comprend ces mots? Qui donc ignore ce qu'est le mouvement et qui n'avoue pas que ces gens ont cherché un noeud sur une baguette de jonc? On doit

²³⁸ Descartes, *La recherche de la vérité...*, La Pléiade, 894.

²³⁹ Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, XII, 86.

donc dire qu'il ne faut jamais expliquer les choses par des définitions de ce genre, de crainte qu'à la place des choses simples, nous en comprenions de composées.²⁴⁰

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

(Eudoxe) Il faut savoir ce que c'est que le doute, la pensée, l'existence... Mais n'allez pas vous imaginer que pour le savoir il est nécessaire de violenter et de torturer notre esprit comme s'il fallait trouver le genre prochain et la différence spécifique afin de composer une vraie définition. Cela est le fait de celui qui veut faire le recteur, ou disputer dans les écoles. Mais quiconque désire examiner les choses par soi-même et les juge selon qu'il les connaît, ne peut pas être d'un esprit si faible qu'il n'ait assez de lumière pour connaître suffisamment toutes les fois qu'il y fera attention, ce que c'est que le doute, la pensée, l'existence, et pour en apprendre nécessairement toutes les distinctions.²⁴¹

Non content de rejeter comme superflu l'effort de définir des objets aussi manifestes, Descartes insiste sur la suffisance de notre lumière naturelle pour leur connaissance parfaite et immédiate. On voit donc clairement la haute estime où il tient notre intelligence, loin de lui attribuer à sa naissance la plus complète indétermination.

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

(Eudoxe) Il est impossible d'apprendre ces choses autrement que *par soi-même* et d'en être persuadé autrement que par sa propre expérience et *par cette conscience ou par ce témoignage intérieur que chacun trouve en lui* lorsqu'il se livre à un examen quelconque. Si bien que, tout de même qu'il est inutile de définir le blanc pour faire comprendre ce que c'est à un aveugle et qu'il nous suffit d'ouvrir les yeux et de voir du blanc pour savoir ce que c'est, pour savoir ce que c'est que le doute et la pensée, il suffit de douter et de penser. *Cela nous apprend tout ce que nous pouvons savoir à cet égard et même nous en dit plus que les définitions les plus exactes.*²⁴²

(Poliandre) Pour savoir ce que c'est que le doute et ce que c'est que la pensée, il ne faut que douter et penser soi-même. Il en est de même pour l'existence : il faut seulement savoir ce qu'on entend par ce mot. Aussitôt, en effet, on connaît la chose autant qu'on peut la connaître; et il n'est besoin ici d'aucune définition, qui obscurcirait la chose plutôt qu'elle ne l'éclaircirait.²⁴³

La lecture de ces derniers textes nous montre avec assez d'éloquence comment Descartes, après avoir rejeté toute connaissance confuse comme appui de notre intelligence, en vient pourtant à proposer comme terme de notre effort intellectuel... une notion première et très confuse de son objet.

Dans le texte suivant, s'expliquant davantage sur les raisons de son mépris de la définition, il se range plus clairement encore avec ceux qui veulent s'en tenir à la

²⁴⁰ *Ibid.*, 86-87. — Nos italiques.

²⁴¹ Descartes, *La recherche de la vérité...*, La Pléiade, 898.

²⁴² *Ibid.*, 899. — Nos italiques.

²⁴³ *Ibid.*, 900.

connaissance la plus confuse de peur qu'un effort de distinction n'ait pour tout effet d'obscurcir notre première conception des choses.

(Eudoxe) Si je demandais à Epistémon lui-même ce qu'est l'homme et s'il me répondait comme on a coutume de faire dans les écoles que l'homme est un animal raisonnable, et si en outre, pour expliquer ces deux termes qui ne sont pas moins obscurs que le premier, il nous conduisait par tous ces degrés qu'on nomme métaphysiques, certes nous serions engagés dans un labyrinthe dont nous ne pourrions jamais sortir. De cette question en effet deux autres naissent : la première, qu'est-ce qu'un animal; la seconde, qu'est-ce que raisonnable? Et de plus, si pour expliquer ce qu'est un animal, il répondait que c'est un vivant doué de sensibilité, et qu'un vivant est un corps animé, et qu'un corps est une substance corporelle : vous voyez sur-le-champ que les questions s'augmentent et se multiplient comme les rameaux d'un arbre généalogique; et que pour finir il est assez évident que toutes ces belles questions se termineraient en une pure battologie, qui n'éclairerait rien et nous laisserait dans notre ignorance primitive.²⁴⁴

(Eudoxe) Cela [le genre et la différence d'une définition] ne signifie rien qui puisse être conçu et former dans notre esprit une idée claire et distincte.²⁴⁵

Ce n'est d'ailleurs pas uniquement par le rejet de la définition que Descartes manifeste sa préférence pour des notions confuses et sa foi en la perfection innée de notre intelligence. En effet, sa défiance pour la rigueur de la définition s'étend à toute la logique et à toute tentative visant à diriger notre progrès intellectuel par des règles précises. À son avis, la perfection de l'intelligence humaine trouve un appui suffisant dans le bon sens naturel laissé à lui-même et n'a aucun besoin d'un processus réglé minutieusement par un art logique.

(Eudoxe) Tout cela [progrès de notre intelligence, conclusions légitimes, déductions correctes] se dit et s'effectue sans logique, sans règle, sans formule d'argumentation, *par la seule lumière de la raison et du bon sens* qui est moins exposé aux erreurs quand il agit seul par lui-même que lorsqu'il s'efforce anxieusement d'observer mille règles diverses que l'art et la paresse des hommes ont inventées plutôt pour le corrompre que pour le perfectionner.²⁴⁶

Ce mépris de Descartes pour la logique, de même que la satisfaction qu'il manifeste à l'endroit des premières notions que peut former par elle-même notre intelligence, à condition de ne pas être abusée par nos sens ou nos précepteurs, indique assez comment il considère, comme Schelling, que notre intelligence est déjà très parfaite dès le début de son existence. Aussi nous faut-il lui poser la même question qu'à Schelling : notre expérience quotidienne ne nous manifeste-t-elle pas assez clairement au contraire la faiblesse naturelle de notre intelligence et son ignorance native?

²⁴⁴ *Ibid.*, 892.

²⁴⁵ *Ibid.*, 893.

²⁴⁶ *Ibid.*, 896. — Nos italiques.

B. Inconséquences de Descartes avec ses principes

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

a) Notre intelligence doit progresser du confus au distinct

Ainsi, à l'occasion de problèmes particuliers, Descartes adopte régulièrement, dans ses considérations, une façon de procéder impliquant une progression d'une connaissance confuse à une connaissance plus distincte. Bien plus, il justifie ouvertement cet ordre, montrant qu'une connaissance distincte ne peut être possédée qu'à la suite d'un stade où la représentation est encore confuse. Il nous explique, à titre d'exemple, que notre connaissance d'un morceau de cire peut être plus ou moins confuse et distincte, selon qu'on est plus ou moins entré dans la distinction de ses parties.

L'action par laquelle on l'aperçoit [la cire] ... est ... une inspection de l'esprit, laquelle peut être imparfaite et confuse, comme elle était auparavant, ou bien claire et distincte, comme elle est à présent, selon que mon attention se porte plus ou moins aux choses qui sont en elle, et dont elle est composée.²⁴⁷

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

Nous pensons connaître d'autant mieux une chose, qu'il y a plus de particularités en elle que nous connaissons; ainsi nous avons plus de connaissance de ceux avec qui nous conversons tous les jours, que de ceux dont nous ne connaissons que le nom ou le visage; et toutefois nous ne jugeons pas que ceux-ci nous soient tout à fait inconnus.²⁴⁸

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

Parfois aussi nous embrassons tout ... avec certitude, mais nous ne distinguons pas chaque chose à part, si bien que nous ne connaissons tout que confusément.²⁴⁹

Et le plus frappant est qu'on retrouve la même chose réaffirmée au moment même où Descartes prétend toucher la toute première vérité que nous puissions connaître d'emblée d'une manière claire et distincte, c'est-à-dire quand il énonce comme premier principe de sa philosophie : «Je pense, donc je suis.»²⁵⁰

²⁴⁷ Descartes, *Méditations métaphysiques*, II, La Pléiade, 281.

²⁴⁸ Descartes, *Réponses aux deuxièmes objections*, La Pléiade, 367.

²⁴⁹ Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, VII, La Pléiade, 59.

²⁵⁰ Descartes, *Discours de la méthode*, IV, 147.

Je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis.²⁵¹

Souvent encore — et c'est une autre façon de procéder du confus au distinct —, Descartes croit bon de donner une idée générale d'abord, pour mieux fonder les distinctions qu'il entend apporter ensuite, ou simplement pour ne pas se répéter inutilement au moment de préciser.

Il faut que je vous dise maintenant quelque chose de la nature des sens en général, afin de pouvoir d'autant plus aisément expliquer en particulier celui de la vue.²⁵²

Dans le reste de ce traité, ... nous montrerons en particulier ce que nous avons considéré ici en général.²⁵³

b) Notre intelligence a besoin de similitudes et d'exemples.

De plus, après avoir carrément refusé, comme source de notre connaissance, tout ce qui n'est pas déduction à partir de premiers principes parfaitement connus et parfaitement certains, Descartes revient de plusieurs façons à l'expérience sensible.

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

Puis, lorsque j'ai voulu descendre à celles qui étaient plus particulières, il s'en est tant présenté à moi de diverses, que je n'ai pas cru qu'il fût possible à l'esprit humain de distinguer les formes ou espèces de corps qui sont sur la terre d'une infinité d'autres qui pourraient y être, si c'eût été le vouloir de Dieu de les y mettre, ni, par conséquent, de les rapporter à notre usage, si ce n'est qu'on vienne au-devant des causes par les effets, et qu'on se serve de plusieurs expériences particulières.²⁵⁴

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

Même je remarquais, touchant les expériences, qu'elles sont d'autant plus nécessaires qu'on est plus avancé en connaissance.²⁵⁵

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

Il faut aussi que j'avoue que la puissance de la nature est si ample et si vaste, et que ces principes sont si simples et si généraux, que je ne remarque quasi plus aucun effet particulier que d'abord je ne connaisse qu'il peut en être déduit en plusieurs diverses façons, et que ma plus grande difficulté est d'ordinaire de trouver en laquelle de ces façons il en dépend. Car à cela je ne sais point d'autre expédient que de *chercher*

²⁵¹ Descartes, *Méditations métaphysiques*, II, La Pléiade, 275.

²⁵² Descartes, *Discours de la dioptrique*, 201.

²⁵³ Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, VII, 61.

²⁵⁴ Descartes, *Discours de la méthode*, VI, 170.

²⁵⁵ *Ibid.*, 169.

*derechef quelques expériences qui soient 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.*²⁵⁶

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

Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée : car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont. En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent.²⁵⁷

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

Afin que l'esprit du lecteur se pût plus aisément abstraire des sens, je n'ai point voulu me servir en ce lieu-là d'aucunes comparaisons tirées des choses corporelles, si bien que peut-être il y est demeuré plusieurs obscurités.²⁵⁸

c) Descartes s'appuie sur des conjectures

Enfin, on pourrait même se demander s'il arrive quelquefois à Descartes de recourir effectivement à cette débucation démonstrative qu'il recommande si exclusivement dans les *Règles pour la direction de l'esprit*. En effet, plutôt que de donner des raisons propres, Descartes se contente ordinairement d'affirmer *qu'il en est ainsi*²⁵⁹. «La lumière naturelle nous enseigne que...»²⁶⁰

Bien plus, malgré de sévères mises en garde, Descartes semble se satisfaire facilement d'hypothèses et de conjectures.

²⁵⁶ *Ibid.*, 170. — Nos italiques.

²⁵⁷ *Ibid.*

²⁵⁸ Descartes, *Méditations métaphysiques*, abrégé, 264.

²⁵⁹ *Quia ita est!*

²⁶⁰ *Ibid.*, IV, 307.

Nous sommes avertis, en outre, qu'il ne faut mêler absolument aucune conjecture aux jugements que nous portons sur la vérité des choses.²⁶¹

Ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle.²⁶²

Et ce n'est pas seulement dans des questions de petite importance que notre auteur recourt aux conjectures. C'est même dans les circonstances les plus graves. Pourquoi, en effet, quatre préceptes sont-ils suffisants pour la méthode? Et pourquoi Descartes choisit-il précisément ces quatre-là? Il veut bien nous le dire: «*Je crus que j'aurais assez des quatre suivants.*»²⁶³

On pourrait se demander encore pourquoi il faut se restreindre à la démonstration dans la recherche de la vérité. Et surtout, on pourrait douter que cela soit toujours possible de montrer. En effet, tout objet d'étude se prête-t-il à un mode si rigoureux? Oui, nous répond Descartes, car toute matière digne d'étude est nécessaire. Mais cela même, pourrait-on l'interroger: qu'est-ce qui nous le prouve? «Ces longues chaînes de raisons [en géométrie]..., nous répondra-t-il, m'avaient donné occasion de *m'imaginer que* toutes les choses ... s'entresuivent en même façon.»²⁶⁴

Descartes saisit-il bien la portée de toutes ses affirmations? Il est difficile, en tout cas, de trouver quelque notable rapport entre ses préceptes et sa propre façon de procéder.

²⁶¹ Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, III, 43.

²⁶² Descartes, *Discours de la méthode*, II, 137.

²⁶³ *Ibid.* — Nos italiques.

²⁶⁴ *Ibid.*, 138. — Nos italiques.

Conclusion

D'une certaine façon, on pourrait ramener à une seule les difficultés que nous avons relevées dans cet examen des opinions. En effet, tous ces philosophes se rendent coupables de méconnaître la nature de l'intelligence humaine en ce qu'elle a de potentiel et d'indéterminé. Les uns, comme Schelling, ou même comme Descartes, en voulant qu'en philosophie, nos toutes premières connaissances soient tout de suite parfaites; les autres, comme Hegel, en refusant à notre intelligence l'appui extérieur nécessaire à son progrès; et tous, en surestimant la perfection que notre intelligence peut légitimement se proposer comme terme et fin de sa connaissance.

Cette profonde méconnaissance de la nature de notre intelligence a entraîné, dans la doctrine de ces philosophes, tellement de difficultés que pour traiter correctement de notre progrès intellectuel et y assigner sa vraie fonction à la connaissance confuse, il va nous falloir tout reprendre à nouveau, en nous appuyant cette fois sur une appréciation plus juste de la condition naturelle véritable de notre intelligence.

Troisième partie

Résolution

Proème

Dans la poursuite de la perfection de notre intelligence, quelle fonction faut-il donc attribuer à la forme confuse que revêt naturellement notre toute première connaissance? L'examen de diverses opinions des philosophes a mis en lumière certains éléments de réponse à cette question, mais sans la résoudre définitivement : trop de difficultés négligées par ces opinions réclament une investigation plus approfondie.

Il faut maintenant proposer une solution plus entière; or nous annonçons déjà cette solution, dans le titre de notre thèse, en indiquant ses deux articulations essentielles : *La connaissance confuse, principe et fondement permanent du bien de notre intelligence spéculative.*

Il faut remarquer, cependant, que nous n'allons pas produire une explication tout à fait nouvelle; bien qu'oubliée par la philosophie moderne, la doctrine qui nous intéresse ici était fort bien connue d'Aristote et de ses principaux commentateurs. Du reste, nous nous appuierons largement sur leur enseignement; leur assistance nous sera précieuse, vu la grande difficulté du problème. Il est toujours difficile, en effet, de bien comprendre le mode requis à la perfection de notre intelligence : car ce mode est assez complexe, incluant de multiples mouvements apparemment fort opposés et même contraires; en outre, il faut d'abord, pour le comprendre, une connaissance profonde de la nature de notre intelligence elle-même.

Notion pré-requise

Notre intelligence trouve son bien achevé dans une connaissance distincte

Afin d'identifier correctement le principe et le fondement permanent de notre perfection intellectuelle, il faut d'abord concevoir clairement quel caractère essentiel constitue notre intelligence en sa perfection. Comment, en effet, juger d'un principe, sans une exacte notion de son terme? Et d'un moyen, sans une conception déterminée de sa fin? Nous avons d'ailleurs rencontré, dans les opinions examinées, ce qu'il importe de rappeler ici : la perfection ultime de notre intelligence consiste en une connaissance *distincte*.

L'acte parfait auquel parvient notre intelligence est la science complète, moyennant laquelle les choses se trouvent connues *distinctement et déterminément*.²⁶⁵

Non pas que la distinction constituât uniquement, ou même premièrement, le bien de notre intelligence. Ce bien, assurément, c'est d'abord la vérité, une vérité connue avec certitude grâce à une évidence totale. C'est la vérité, c'est-à-dire cette qualité que possède l'intelligence quand elle se conforme à l'objet qu'elle connaît²⁶⁶. Car c'est bien là toute l'intention de l'intelligence qui connaît : s'assimiler à son objet et en devenir une similitude la plus parfaite possible²⁶⁷. Mais si la vérité signifie l'assimilation de l'intelligence à la chose connue²⁶⁸, la perfection de la vérité requerra l'adéquation de l'intelligence à toute la chose et à toutes les parties qui font sa propre perfection.

Une connaissance parfaite, en effet, comme d'ailleurs toute chose parfaite, en est une qui comporte la totalité de son bien, c'est-à-dire à laquelle il ne manque pas la moindre partie.

²⁶⁵ Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, Ia, q. 85, a. 3, c.

²⁶⁶ «Veritas est adaequatio rei et intellectus.» (*Ibid.*, q. 16, a. 1, c.)

²⁶⁷ «Cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam.» (Thomas d'Aquin, *In V Metap.*, 19, #1048)

²⁶⁸ «Verum est in intellectu secundum quod conformatur rei intellectae.» (Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, Ia, q. 16, a. 1, c.)

Chaque être, en effet, est parfait, toute essence est parfaite, quand, envisagée dans la forme de son excellence propre, il ne lui manque aucune des parties qui constituent naturellement sa grandeur.²⁶⁹

Ainsi, un vivant est parfait à l'âge adulte, lorsque rien ne lui manque plus et que chaque partie de son corps a atteint le développement prévu pour elle par la nature. Et nul n'appellerait parfait un vivant privé d'une faculté, d'un membre, ou de quelque autre partie, fût-ce la plus petite et la moins nécessaire. Or si une chose ne peut avoir atteint sa perfection, tant que lui manque encore la moindre de ses parties, de toute évidence, la connaissance qui se veut une similitude parfaite de cette chose ne peut non plus omettre la distinction d'aucune de ses parties. Ainsi, une connaissance parfaite signifie une connaissance distincte, ne laissant de l'objet aucun élément encore à connaître. «Le terme de la connaissance, il faut que ce soit le terme de la chose.»²⁷⁰

On peut aisément trouver une confirmation assez manifeste de cette affirmation si, quittant l'intelligence pour considérer une forme de connaissance plus proportionnée à nos forces, on examine le cas de la vue. Car personne ne prétendra voir le mieux quand, voyant de loin, ou dans l'obscurité, il n'aperçoit les choses que d'une façon grossière, sans les distinguer les unes des autres, ni distinguer leurs parties. Il en est de même pour tous nos sens, et à plus forte raison pour notre intelligence dont on ne saurait affirmer qu'elle a parfaitement appréhendé une notion universelle quand, ne la saisissant pas dans une distinction suffisante de ses parties, c'est-à-dire de ses applications, elle ne reconnaît pas facilement ces dernières lorsque la réalité les présente à son observation.

C'est donc bien sans aucun doute dans la connaissance la plus distincte que notre intelligence doit quérir l'achèvement de son bien. «Celui qui intellige doit distinguer d'autre chose.»²⁷¹ Maintenant que nous avons bien établi cette exigence de notre perfection intellectuelle, il sera plus aisé de discerner quel principe peut conduire à une telle perfection, quel fondement peut l'assurer. On jugera mieux, enfin, quelle place il faut assigner, en regard de cette perfection, et de son principe, et de son fondement, à un état confus de notre connaissance.

²⁶⁹ Aristote, *Métaphysique*, V, 16, 1021b22-24.

²⁷⁰ Thomas d'Aquin, *In V Metap.*, 19, #1048.

²⁷¹ «Oportet quod qui intelligit ab aliis distinguat.» (Thomas d'Aquin, *In IV Metap.*, 7, #615)

Section I

La connaissance confuse :

Principe de la perfection de notre intelligence spéculative

A. La connaissance confuse, principe de toute notre connaissance

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

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

La nature et la fonction de cette condition confuse inhérente à notre première représentation d'un objet nous intéressent spécialement dans leur relation à la connaissance scientifique distincte, ultime perfection de notre intelligence spéculative. Mais le problème que pose la connaissance confuse déborde largement ce cadre particulier de notre intérêt. En effet, son rôle touche le mode le plus commun de procéder en notre connaissance; il intervient dans ce mode même que la nature de notre intelligence lui impose dans son progrès et qui, par conséquent, gouverne toute notre vie intellectuelle : ce mode commun naturel ne régit pas seulement le développement de la science et de la philosophie; il préside encore à l'élaboration de toute connaissance antérieure à celle-ci. Bien plus, on le retrouve jusque dans la raison pratique, où l'art s'y conforme, dans la production de ses œuvres. La forme confuse de notre première connaissance intéresse, en somme, toutes les démarches de notre intelligence, elle s'immisce dans tous ses progrès.

On le vérifie, par exemple, à ce que tout artisan se forme d'abord de son œuvre un exemplaire inévitablement imparfait et même grossier. Une vague idée d'ensemble précède toujours, dans son imagination, la détermination précise de chacune des parties de l'œuvre qu'il projette. Cette existence premièrement confuse et imparfaite de toute œuvre apparaît encore plus manifestement à celui qui surveille son exécution : les premiers coups de ciseau du sculpteur ne découpent jamais des traits déjà précis et définitifs; ils ne font apparaître que de grossiers contours, si confus qu'ils pourraient s'inspirer de bien d'autres modèles; un long dégrossissement précède infailliblement l'apparition de traits propres au personnage visé par le sculpteur. Il en est encore de

même dans ces disciplines que notre intelliscence doit développer avant de prétendre à quelque vie spéculative véritable. La grammaire, entre autres, est d'abord connue approximativement, par son usage quotidien dans la conversation, avant que l'on puisse distinguer par le menu chacune de ses règles; on sait l'appliquer en gros, dans la parole, bien avant de pouvoir expliquer clairement l'une quelconque de ses règles. Et on peut facilement vérifier que tout avancement intellectuel se plie à ce même ordre. Ainsi encore, tout homme doit admettre que son expérience de la vie se résume longtemps à de vagues ressemblances aperçues entre les différentes situations où il s'est rencontré et reconnaître qu'une longue vie est requise, avant de posséder une expérience assez riche et précise pour s'appliquer à chaque circonstance particulière où sa vie l'amène.

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

Découvrir, invariablement, à l'endroit de tout objet, que notre intelligence s'en forme une conception plus ou moins confuse, quand elle se le représente pour la première fois, nous conduit à rattacher cette condition de sa première connaissance à son mode le plus commun de procéder. Or voilà une observation très lourde de conséquences, car le mode le plus commun d'une faculté ne lui vient pas d'exigences propres à l'un ou l'autre de ses objets. Au contraire, découlant directement de la nature de cette faculté, il s'impose, par suite, en chacun de ses actes. Un pareil mode est tellement inaliénable que toute autre exigence commandée ensuite par un objet particulier devra le présupposer et le contenir comme un obligatoire fondement.

Dans les choses entre lesquelles intervient un ordre, le premier mode doit être compris dans le second, de sorte que dans le second on ne trouve pas seulement ce qui lui convient suivant sa définition propre, mais aussi ce qui lui convient selon la définition du premier.²⁷²

Effectivement, toutes les facultés de l'homme possèdent ainsi un mode commun de procéder. Aussi peut-on tirer du cas particulièrement manifeste que présente la main humaine une précieuse assistance pour éclairer les implications qu'entraîne l'existence d'un tel mode dans les actes de la raison.

La main humaine constitue véritablement l'instrument des instruments. Il n'est aucun travail, il n'est aucune sphère d'activité dont elle ne semblât pas l'outil adéquat. Une aussi universelle habileté ne peut pas ne pas émerveiller celui qui observe la main en action.

Je me suis étonné parfois qu'il n'existât pas un *Traité de la main*, une étude approfondie des virtualités innombrables de cette machine prodigieuse qui assemble la sensibilité la plus nuancée aux forces les plus déliées. Mais ce serait une étude sans bornes.²⁷³

²⁷² Thomas d'Aquin, *Q.D. de veritate*, q. 22, a. 5, c.

²⁷³ Paul Valéry, *Œuvres*, Paris : Gallimard [*La Pléiade*], t. 1, *Discours aux chirurgiens*, 919.

Quel est ce privilège? Pourquoi cet organe muet et aveugle nous parle-t-il avec tant de force persuasive? C'est qu'il est un des plus originaux, un des plus différenciés, comme les formes supérieures de la vie.²⁷⁴

La flexibilité extrême de la main étonne surtout quand on lui compare la fixité générale des instruments de la bête. En effet, les animaux autres que l'homme possèdent un instrument pour chaque fonction; de plus, chacun de leurs outils n'est capable que d'une opération et ne peut l'effectuer que d'une seule manière. Du moins, si, chez certains animaux parmi les plus parfaits, on paraît s'écarter quelque peu de cette totale détermination, cet écart demeure toujours très limité et, confronté à l'agilité de la main, négligeable.

Les autres animaux n'ont chacun qu'un seul moyen de défense et il ne leur est pas possible de le changer pour un autre, mais ils sont forcés, pour ainsi dire, de garder leurs chaussures pour dormir et pour faire n'importe quoi d'autre, et ne doivent jamais déposer l'armure qu'ils ont autour de leur corps ni changer l'arme qu'ils ont reçue en partage.²⁷⁵

Pour sa part, l'homme, du seul fait de posséder la main, dispose d'innombrables instruments. Car la main peut quasi tout faire.

La main semble bien être non pas un outil, mais plusieurs. Car elle est, pour ainsi dire, un outil qui tient lieu des autres.²⁷⁶

En tout domaine, la main se débrouille au mieux. S'il s'agit de connaître, c'est par elle, de préférence, que le toucher discerne le chaud du froid, le sec de l'humide, le doux du rugueux; la main, encore, montre à la vue son objet, protège l'œil d'une lumière trop vive, donne l'aliment à goûter et prolonge l'organe de l'ouïe. Elle peut même signifier l'intelligence, devenant chez le muet le meilleur substitut du mot et permettant à l'aveugle de lire. S'il s'agit de vouloir et d'agir, elle procure à la volonté un moyen souverain pour signifier ses sentiments et exécuter les actes et mouvements qu'ils motivent, coup ou caresse, attaque ou défense.

La main attache à nos instincts, procure à nos besoins, offre à nos idées, une collection d'instruments et de moyens indénombrables. Comment trouver une formule pour cet appareil qui tour à tour frappe et bénit, reçoit et donne, alimente, prête serment, bat la mesure, lit chez l'aveugle, parle pour le muet, se tend vers l'ami, se dresse contre l'adversaire, et qui se fait marteau, tenaille, alphabet?²⁷⁷

En outre, la multiplicité des arts démontre que la main non seulement ouvre à l'homme toute une gamme de gestes et d'actions d'utilités diverses, mais de plus l'habilité à façonner toute matière à son gré et à en produire les œuvres de son choix. Pourtant, chaque matière diffère sensiblement des autres et la travailler comporte ses impératifs propres — force, tranchant, chaleur, humidité — que la main nue ne peut

²⁷⁴ Henri Focillon, *Vies des formes*, 5e éd., Paris : P.U.F., 1964, *Éloge de la main*, 104.

²⁷⁵ Aristote, *Parties des animaux*, trad. Pierre Louis, IV, 10, 687a27-30.

²⁷⁶ *Ibid.*, 687a20-21.

²⁷⁷ Paul Valéry, *Œuvres*, t. 1, 104.

pas toujours satisfaire. Qu'à cela ne tienne! la main réussit quand même, car elle s'adapte à toute exigence particulière en s'adjoignant des instruments complémentaires qu'elle tient et manœuvre en toute facilité.

L'homme, au contraire, possède de nombreux instruments de défense, et il lui est toujours loisible d'en changer et même d'avoir l'arme qu'il veut et quand il le veut. Car la main devient griffe, serre, corne, ou lance ou épée ou toute autre arme ou outil. Elle peut être tout cela *parce qu'elle est capable de tout saisir et de tout tenir*.²⁷⁸

Bref, l'homme possède en la main un instrument qui, éduqué, entraîné, se prête aisément aux services les plus divers, étant apte à respecter les modes de procéder propres à chacun. Grâce à cet instrument, l'homme est à même de satisfaire à tous ses besoins.

La main est *l'instrument des instruments*. C'est que ses mains sont données à l'homme en lieu et place de tous les instruments qui sont donnés aux autres animaux pour se défendre, attaquer, ou se couvrir. Tout cela, en effet, l'homme se le procure avec la main.²⁷⁹

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

Dans la vie active de la main, elle est susceptible de se tendre et de se durcir, de même qu'elle est capable de se mouler sur l'objet.²⁸⁰

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

La forme même que la nature a imaginée pour la main est adaptée à cette fonction. Elle est, en effet, divisée en plusieurs parties. Et le fait que des parties peuvent s'écarter implique aussi pour elles la faculté de se réunir, tandis que la réciproque n'est pas vraie. Il est possible de s'en servir comme d'un organe unique, double ou multiple. D'ailleurs, les articulations des doigts se prêtent bien aux prises et aux pressions. Sur le côté, il n'existe qu'un doigt court et large, mais pas long. Car, de même que sans main du tout, il ne serait pas possible de prendre, de même on ne le pourrait si le pouce n'existait pas là. Il exerce, en effet, de bas en haut, la pression que les autres doigts exercent de haut en bas. Il faut qu'il en soit ainsi pour lui permettre de serrer fortement comme un lien puissant et d'égaliser à lui seul la force de plusieurs. Et s'il est court, c'est pour augmenter sa force et parce qu'il ne servirait à rien s'il était long. Le dernier doigt lui aussi est petit, ce qui est bien, et celui du milieu est long, comme une rame du milieu dans un bateau. Car il est nécessaire avant tout, quand on

²⁷⁸ Aristote, *Parties des animaux*, trad. Pierre Louis, IV, 10, 187a30-b5. — Nos italiques.

²⁷⁹ Thomas d'Aquin, *In III de Anima*, 13, #790. — Nos italiques.

²⁸⁰ Henri Focillon, *Ibid.*, 105.

saisit un objet, de l'entourer par le milieu pour pouvoir s'en servir. Et si le pouce, bien que petit, est appelé le gros doigt, c'est parce que les autres seraient pour ainsi dire inutiles sans lui.²⁸¹

Revenons à une conséquence capitale de toute cette organisation que la nature a prévue : la capacité naturelle de *prendre*, puis de *tenir* les choses les plus diverses constitue pour la main humaine comme *son mode commun*. Cela signifie que toute intervention de la main en une matière extérieure et toute exigence de procédé imposée à cette intervention par la nature de la matière travaillée dépendent de cette simple opération : *tenir*. En d'autres termes, *la fonction de la main doit toujours se ramener à l'action de tenir* et de manipuler un objet quelconque, par exemple un outil approprié à la transformation que l'on désire introduire dans la matière exploitée.

Il faut remarquer que l'aptitude de la main à prendre et à tenir n'est pas illimitée. Son acte fondamental, la main ne peut le poser qu'à l'intérieur de certaines bornes, sa souplesse et sa fermeté ne se trouvant pas infinies. L'arrangement naturel de la main impose à celle-ci, en effet, des réserves qu'elle ne saurait impunément transgresser. Ainsi, les articulations, si elles donnent aux doigts la capacité de se plier et déplier, de tenir et lâcher, le font selon certaines normes bien définies : ces articulations, par exemple, ne permettent pas aux doigts de se plier en tous sens. De même, la peau, qui recouvre et protège les doigts et la paume, les protège en deçà de certaines limites de violence, de chaleur, de froid très déterminées, qu'il s'avérerait très néfaste d'outrepasser. Les muscles et les os, enfin, assurent aux mains une fermeté et une force finies aussi : il y a des poids que les mains ne peuvent manœuvrer.

En somme, la multiplicité des modes et exigences propres que réclame le travail de différentes matières deviennent accessibles à la main à la condition seulement d'être réduits à ces mouvements fondamentaux naturellement possibles à celle-ci : prendre, tenir. *C'est là son mode commun et le fondement inaliénable de tout autre mode propre à quelque travail particulier auquel la main voudrait se prêter.*

De la même façon, tout usage spécial d'une faculté humaine doit être fondé sur le mode commun qui lui est imposé par sa nature. Les facultés qui semblent les moins déterminées de nature ne font pas exception, ainsi que nous l'avons vérifié à propos de la main. Il en sera donc encore ainsi dans la vie de l'intelligence, si indéterminée que paraisse la nature de cette faculté.

De même qu'Aristote appelle la main *instrument des instruments*²⁸², notre intelligence mériterait d'être appelée *cogiteur des cogiteurs*. Car si nous nous émerveillons en présence de la variété des travaux possibles à la main de l'homme, combien plus devons-nous nous extasier devant l'infinie multiplicité des objets accessibles à la connaissance de son intelligence. En effet, contrairement à l'instinct

²⁸¹ Aristote, *Ibid.*, 687b6-21.

²⁸² Aristote, *De l'âme*, III, 8, 432a2.

des autres animaux, qui connaît uniquement le plus utile et le plus nuisible à leur bien particulier, l'intelligence de l'homme semble pouvoir tout connaître.

L'intelligence est une espèce de puissance capable de recevoir toutes les formes intelligibles.²⁸³

Cette capacité étonne d'autant plus que tous les objets à connaître ne se ressemblent pas au point de pouvoir être connus de la même manière. L'ordre moral, les choses naturelles, l'abstraction mathématique et, enfin, les substances séparées présentent des exigences particulières. Pour les connaître véritablement, notre intelligence doit se plier aux modes propres que de telles exigences déterminent; or ces modes propres sont extrêmement différents les uns des autres. Satisfaire à des règles aussi variées manifeste, de la part de notre intelligence, une extrême flexibilité.

Cependant, tout comme notre main doit s'adapter au mode propre à chaque matière qu'elle utilise sans jamais sortir des limites du mode commun que lui impose sa forme naturelle, de même toute la gamme des diverses opérations cognitives réclamée par les méthodes appropriées aux différents objets particuliers ne doit pour aucun motif s'écarter de la manière très commune de procéder dans la connaissance, imposée à notre intelligence par sa propre nature. Les opérations fondamentales qui composent ce mode commun doivent obligatoirement se retrouver à la racine de toute démarche cognitive adaptée à l'un ou l'autre objet particulier. C'est pourquoi, inversement, on reconnaît qu'une opération appartient à ce mode commun à ceci qu'on la rencontre en tout effort de connaître. Cette observation nous a d'ailleurs déjà fait reconnaître comme faisant partie d'un tel mode commun l'aspect confus qui colore toujours notre première application à la connaissance de n'importe quel objet.

Mais pour en juger plus profondément, il faudra examiner les traits les plus essentiels de notre intelligence, puisque c'est de la nature même d'une faculté que découle son mode le plus commun.

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

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

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

Une façon très heureuse d'amorcer cet examen consistera à ajouter quelques détails à la similitude que nous avons utilisée antérieurement, entre l'intelligence et la

²⁸³ Thomas d'Aquin, *In III de anima*, 13, #790.

main. C'est-à-dire qu'il y aura profit à regarder un instant l'intelligence humaine en opposition avec l'instinct, tout comme nous comprenions mieux, précédemment, la nature de la main en opposant celle-ci aux instruments des autres animaux.

Nous avons signalé déjà comment la nature distribue aux animaux autres que l'homme, en regard des diverses nécessités de leur vie, des instruments dont, dès le début, elle détermine exactement et la forme, et l'usage. Ainsi leur accorde-t-elle, par exemple, prévoyant leur défense, la couleur la plus efficace comme camouflage et les griffes, ou les cornes, ou le venin, ou la rapidité les plus susceptibles d'assurer leur sécurité. Ainsi leur procure-t-elle, encore, les dents les mieux adaptées à leur régime alimentaire et tous autres instruments les plus immédiatement utiles à chacun de leurs besoins, ainsi qu'une habileté innée à en bien user.

Pour les autres animaux, la nature leur a préparé la nourriture, la fourrure, la défense, comme des dents, des cornes, des ongles ou, du moins, de la vitesse pour fuir.²⁸⁴

Il est loin d'en être ainsi chez l'homme, pourvu par la nature d'une manière si rudimentaire, au départ, que beaucoup l'ont plaint comme le plus démuné de tous les animaux.

La nature, qui a pourvu les autres animaux d'outils suffisants pour leur vie, les a attribués à l'homme imparfaits.²⁸⁵

L'homme, en effet, ne possède, en face de la multiplicité des besoins que sa nature lui commande de satisfaire, que *le plus indéterminé et le plus incomplet des instruments : la main, instrument si imparfait qu'il n'est doué par nature d'aucune utilité ni habileté particulière*. Tout service de la main est à inventer et développer selon l'inspiration du besoin et de la nécessité du moment.

Un outillage si différent de part et d'autre se gouverne obligatoirement par des facultés de connaissance tout aussi dissemblables. En effet, l'animal, si déterminé dans ses instruments et dans leur usage, ne peut manquer de l'être autant dans sa connaissance. En conséquence, l'instinct animal connaît de nature tout ce qu'il sera jamais apte à se représenter. L'instinct n'a pas à apprendre. Il reconnaît instantanément l'utile et le nuisible, comme la conduite à tenir en chaque occasion.

Chez les autres animaux, il y a une espèce d'industrie naturelle à l'égard de tout ce qui leur est utile ou nuisible; ainsi, la brebis reconnaît naturellement le loup pour son ennemi. Même que par cette industrie naturelle, certains animaux reconnaissent des herbes médicinales et différentes autres choses utiles à leur vie.²⁸⁶

Tout autre apparaît la régente de l'activité manuelle, c'est-à-dire la raison pratique ou, en termes plus généraux, l'intelligence humaine. Contrairement à

²⁸⁴ Thomas d'Aquin, *De regimine principum*, I, 1.

²⁸⁵ Thomas d'Aquin, *Super I ad Corinthios*, XI, 2.

²⁸⁶ Thomas d'Aquin, *De regimine principum*, I, 1.

l'instinct, la raison ne possède par nature rien de la connaissance qui lui est proportionnée. Elle naît parfaitement ignorante et commence son existence dans la plus extrême indétermination. Capable, comme on l'a dit, de connaître quasi tout, elle se présente néanmoins au départ comme une pure puissance, ne détenant pas à ce moment la moindre connaissance en acte. Loin de se trouver dès le début, comme l'instinct animal, dans son état le plus parfait, notre intelligence ressemble initialement à une feuille blanche sur laquelle on n'aurait encore tracé aucun caractère.

L'intelligence humaine, la plus humble dans la hiérarchie des intelligences, et la plus éloignée de la perfection de l'intelligence divine, est en puissance en regard des objets intelligibles, et au début elle est comme une tablette vierge sur laquelle rien n'est encore écrit.²⁸⁷

Il est difficile de se représenter adéquatement une imperfection aussi complète. Prendre la mesure juste de cette extrême potentialité de l'intelligence humaine exige que l'on multiplie les instruments de manifestation et les points de comparaison. Surtout quand, comme ici, on se propose d'évaluer, d'après ce caractère essentiel de notre intelligence, quel mode de procéder lui convient naturellement dans la connaissance.

Ainsi peut-on remarquer qu'Averroès et, comme lui, saint Thomas, ne reculent pas devant une comparaison de notre intelligence comme de notre âme à la condition même de la matière première dans l'ordre des choses sensibles, tant l'indétermination est ce qui caractérise notre intelligence, tant la puissance seule l'habite.

L'âme rationnelle tient le dernier degré parmi les substances spirituelles, comme la matière première parmi les choses sensibles, ainsi que le dit le Commentateur.²⁸⁸

L'âme humaine est la dernière, dans la hiérarchie naturelle des intelligences. Aussi l'intellect possible entretient-il avec tous les objets intelligibles la même relation que la matière première avec toutes les formes sensibles.²⁸⁹

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

Les choses naturelles nous fournissent, par leur aptitude au mouvement, une excellente similitude de l'indétermination de notre raison et de son ouverture à toutes

²⁸⁷ Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, Ia, q. 79, a. 2, c.

²⁸⁸ Thomas d'Aquin, *Super II Sententiarum*, d. 3, q. 1, a. 6 c.

²⁸⁹ Thomas d'Aquin, *Super III Sententiarum*, d. 31, q. 2, a. 4, sol.

déterminations. Car les choses terrestres gardent toujours la capacité de revêtir une autre forme et de recevoir un complément de perfection.

Chez les corps inférieurs, la puissance de la matière ne se trouve pas totalement parfaite par la forme; au contraire, elle reçoit tantôt une, tantôt une autre forme... Pareillement aussi, les substances intellectuelles inférieures, à savoir, les âmes humaines, ont une puissance intellectuelle qui ne se trouve pas complète naturellement.²⁹⁰

Enfin, il y a encore un instrument qu'on peut former, pour manifester l'indétermination intellectuelle de l'homme, si on revient à la considération de facultés cognitives plus naturellement complètes, c'est-à-dire davantage en possession, dès leur origine, de la connaissance qui leur est possible. Déjà, nous avons ainsi extrait une certaine lumière de la comparaison de l'intelligence humaine avec l'instinct animal, celui-ci se trouvant d'une nature beaucoup plus complètement déterminée. Nous pouvons recueillir un complément d'évidence, si nous réfléchissons, maintenant, sur l'opposition de l'intelligence humaine avec une intelligence plus parfaite, plus naturellement en acte. Car, des formules qui décriront cette détermination, ressortira clairement, par contraste, la potentialité humaine. Lorsque, par exemple, parlant de l'intelligence angélique, saint Thomas affirme : «L'intelligence de l'ange n'est jamais en puissance à l'égard de ce à quoi sa connaissance naturelle peut s'étendre.»²⁹¹, il fournit des mots qui marquent très bien, par opposition, la situation humaine. Ainsi peut-on dire : «L'intelligence de l'homme est *en puissance à l'égard de tout ce à quoi sa connaissance naturelle peut s'étendre.*» Ou, encore, quand saint Thomas enseigne que les anges «ne possèdent pas de puissance intelligible qui ne soit tout à fait complétée par des espèces intelligibles connaturelles à eux»²⁹², il faut reprendre, au compte de l'homme, que son intelligence «ne dispose d'aucune puissance intelligible qui soit complétée par des espèces intelligibles connaturelles à elle». Bien que l'ange, quant à lui, ne constitue pas pour nous un objet de première évidence, chercher à comprendre l'indétermination humaine par comparaison à la perfection angélique peut nous éclairer notablement, tout comme, d'ailleurs, en science naturelle, on ne peut se faire quelque idée de la matière première qu'en l'opposant à la détermination dont elle est privée.

²⁹⁰ Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, Ia, q. 55, a. 2, c.

²⁹¹ *Ibid.*, Ia, q. 58, a. 1, c.

²⁹² *Ibid.*

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

Ainsi donc, c'est la faiblesse, la débilité, l'ignorance la plus absolue qui définissent principalement la nature de l'intelligence humaine et c'est par conséquent cette totale indétermination qui commande le mode commun auquel elle doit se conformer en toute sa connaissance.

La première et plus évidente nécessité où cette indétermination qui la caractérise place notre intelligence, en regard de toute sa connaissance, c'est de l'acquérir : en raison de sa condition naturelle, notre intelligence ne connaît qu'au terme d'un long mouvement. Toute potentialité, en effet, appelle un passage de puissance à acte; le seul moyen d'être effectivement ce qu'on n'est qu'en puissance, c'est de le devenir. En d'autres mots, la profonde ignorance de notre faculté intellectuelle l'oblige à un discours pour posséder les concepts par lesquels elle se représente toute chose, fût-ce même l'objet le plus proportionné à sa faiblesse naturelle : la chose sensible. Seul un discours pourra sortir notre intelligence de l'état de dénuement absolu, de pure puissance où elle naît et l'amener au bien restreint, à la détermination toujours limitée accessible à sa nature. C'est d'ailleurs cette nécessité qui a inspiré son nom de *raison*.

Le nom d'*intelligence* se tire de la capacité de pénétrer intimement la vérité, mais celui de *raison*, lui, se tire du besoin d'une investigation et d'un discours.²⁹³

Cette obligation de recourir au mouvement concerne toute chose dont la nature comporte puissance; elle s'impose donc à toutes les choses matérielles. C'est pourquoi les choses naturelles, grâce à cette ressemblance, aident à saisir la norme dictée à la raison par sa potentialité. Toutes les choses de notre univers, en effet, demandent à passer par certains changements pour accéder à leur meilleur statut.

Les corps terrestres atteignent leur ultime perfection moyennant un changement et un mouvement.²⁹⁴

Cette observation se vérifie d'une façon éclatante chez les plus parfaits de ces êtres naturels : les vivants. Ceux-ci, en effet, ne naissent manifestement pas tout à fait complets. Ils n'atteignent la perfection due à leur nature qu'au terme d'un progrès plus ou moins long, suivant que cette perfection est plus ou moins élevée et complexe. La même conséquence s'ensuit nécessairement, pour notre intelligence, de sa propre indétermination.

Ainsi donc, les intelligences inférieures aussi, à savoir, celles des hommes, atteignent leur perfection dans la connaissance moyennant une espèce de mouvement et le discours d'une opération intellectuelle.²⁹⁵

²⁹³ *Ibid.*, IIaIIae, q. 49, a. 5, ad 3.

²⁹⁴ *Ibid.*, Ia, q. 58, a. 3, c.

²⁹⁵ *Ibid.*

L'intelligence humaine ne goûte donc son bien même le plus naturel qu'à la condition de recourir à un processus. Cette nécessité ne va pas sans en entraîner d'autres. Ainsi, on retrouvera dans le processus de la raison cette particularité qui s'attache à tout processus naturel : chaque fois que des choses naturelles procèdent de l'état de puissance à la perfection de l'acte, ce passage doit s'effectuer graduellement : «La nature ne fait pas de bonds.» Graduellement, cela signifie qu'entre ce premier moment de pure puissance où le processus n'est pas encore engagé, et ce dernier où, à l'opposé, la perfection de l'acte est déjà atteinte, il doit s'en situer un autre — ou plusieurs autres, selon la disproportion entre l'imperfection première et la perfection ultime — où le sujet n'est plus simplement puissance, où déjà il a acquis quelque chose de l'acte, mais pas tout néanmoins, et où donc il garde encore quelque chose de la puissance.

Tout ce qui passe de la puissance à l'acte parvient à un acte incomplet, intermédiaire entre la puissance et l'acte, avant de parvenir à l'acte parfait.²⁹⁶

Tout processus naturel requiert des étapes intermédiaires entre son départ et son terme. C'est chez l'être vivant que cette observation se vérifie le plus aisément; car, de tous les êtres naturels, c'est le plus élevé et c'est donc celui chez qui on jugera le plus manifestement de l'état dans lequel il se trouve de la possession ou de la privation de son bien. Ainsi, tout vivant doit débiter dans une semence en laquelle il existe en un état de potentialité extrême et se développer par la suite, d'âge en âge, jusqu'à un statut adulte où il jouisse de toute la perfection attachée à son espèce. Le gland, par exemple, avant de recevoir pleinement l'appellation de chêne, doit d'abord germer, puis s'élever et former branches, feuilles et fleurs; alors seulement il produira les fruits auxquels on reconnaîtra l'adulte parfait.

S'il y a, du gland au chêne, comme un passage d'un certain extrême à un autre qui réclame plusieurs étapes — «Le transport à un extrême ne se fait pas sans intermédiaires.»²⁹⁷ —, de toute évidence, la même obligation d'étapes multiples s'imposera à notre progrès intellectuel. Car ce progrès comporte encore bien davantage deux termes séparés par un éloignement extrême. Ce qu'on ne peut manquer d'observer quand on considère que notre intelligence doit s'élever de son ignorance native à la vertu intellectuelle, c'est-à-dire de l'absence complète chez elle de la moindre détermination à cette détermination possédée dans sa perfection. Là non plus, un saut immédiat d'un état à l'autre ne ressemblerait pas aux habitudes de la nature. À cette raison commune, il faut ajouter qu'un tel saut excéderait de beaucoup les forces de l'intelligence la plus faible qui existât. Si sa débilité, en effet, l'empêche de posséder initialement aucune forme intelligible, comment cette intelligence aurait-elle la capacité de se hisser d'un coup à la parfaite possession de telles formes?

²⁹⁶ *Ibid.*, q. 85, a. 3, c.

²⁹⁷ Thomas d'Aquin, *Q.D. de veritate*, q. 19, a. 1, c., A).

Nécessité reste donc, ici, comme en tout processus naturel, d'états intermédiaires où la forme qui s'acquiert, bien que fournissant déjà à l'intelligence certain élément de détermination, lui garde encore une partie de son indétermination première.

Par conséquent, réaliser à quel mode commun notre intelligence se conforme en toute démarche consiste premièrement à identifier clairement la nature de cette connaissance imparfaite par laquelle commence inmanquablement l'élaboration de notre perfection intellectuelle. Car toute imperfection du savoir ne porte évidemment pas en elle un gage assuré de perfection ultérieure. Il est, en effet, dans la vie de l'intelligence, des imperfections qui représentent uniquement des obstacles à sa perfection. De même aussi, chez le jeune vivant, toute imperfection, toute infirmité n'équivaut pas non plus à une promesse de maturité et de perfection à venir. Par exemple, toute imperfection du petit de l'homme n'annonce pas l'avènement d'un adulte parfait. La seule imperfection de l'enfant qui prépare l'accomplissement de l'adulte, c'est l'inachèvement propre à son état d'enfance, c'est-à-dire ce fait de contenir déjà, mais seulement en germe le statut parfait de l'adulte. De même, le savoir imparfait qui, dans l'intelligence, ébauche la vertu intellectuelle, c'est celui qui est opposé en même temps à l'achèvement que la vertu représente et à la totale ignorance du début, c'est ce savoir qui, tout en sortant l'intelligence de l'ignorance complète, demeure encore privé du caractère le plus essentiel de sa dernière perfection.

Ces considérations nous amènent à saisir ceci : le meilleur instrument pour définir cette connaissance intermédiaire qui esquisse la perfection de notre intelligence, c'est son opposition à ce qui constitue proprement la perfection qu'elle doit réparer. Ainsi connaît-on le mieux ce qu'est l'enfant en le regardant non pas en soi, sans point de référence, mais plutôt dans sa confrontation avec l'adulte qu'il n'est pas encore, c'est-à-dire dans l'examen des qualités propres de l'adulte qu'il possède seulement en germe et qu'il lui faudra développer.

Qui, donc, veut bien observer l'enfant et en tirer quelques leçons utiles doit le regarder à la fois en son principe, qui est la nature, et en son terme, c'est-à-dire l'homme fait et accompli.²⁹⁸

Car la toute première chose que l'on apprend sur l'enfant, en l'observant ne serait-ce que distraitement et comme en passant, c'est qu'il n'y a rien d'autre, en l'enfant qui vient de naître, que l'homme qu'il est en train de devenir.²⁹⁹

De même, c'est dans une comparaison avec la qualité la plus caractéristique de la perfection de notre connaissance que ressortira le mieux, par contraste, celle qui décrit et définit exactement cette condition imparfaite qui doit obligatoirement la précéder. Rappelons donc une notion que nous avons justement considérée comme pré-requise

²⁹⁸ Alphonse Saint-Jacques, *Comment le petit enfant joue et acquiert ses premières connaissances*, dans *Laval Théologique et Philosophique*, Québec : P.U.L., oct. 1971, 281.

²⁹⁹ *Ibid.*, 282. — Nos italiques.

à tout cet exposé : notre connaissance atteint sa perfection quand elle devient distincte, c'est-à-dire quand sa représentation d'une chose est complète au point de comprendre en acte toutes les déterminations déjà requises à la perfection de la chose connue elle-même.

L'acte parfait auquel parvient l'intelligence est une science complète, moyennant laquelle les choses se trouvent connues *distinctement* et déterminément.³⁰⁰

Il est maintenant facile de reconnaître quel caractère marquera notre première connaissance. Car si la plus haute perfection de notre intelligence se définit par la plus grande distinction, une moindre signifiera donc premièrement et principalement une moindre distinction. De telle sorte que cet acte cognitif moins parfait et moins complet qui, sortant notre intelligence de sa totale ignorance native, la disposera à une connaissance plus parfaite et donc plus distincte, se signalera inévitablement par son aspect confus et par son indistinction.

L'acte incomplet, lui, est une science imparfaite, moyennant laquelle les choses se trouvent vues indistinctement, suivant une certaine confusion.³⁰¹

En effet, puisque notre intelligence prend son départ dans la plus complète indétermination et qu'elle vise comme terme et comme perfection la plus grande distinction, il ne saurait se concevoir une condition de la connaissance qui tienne davantage le milieu entre ces deux extrêmes qu'une connaissance encore confuse et indistincte : connaître confusément, c'est déjà connaître, même si ce n'est pas distinguer son objet d'autres objets du même genre, ni le distinguer en ses propres parties.

La raison en est manifeste : qui sait quelque chose indistinctement reste en puissance à en savoir le principe de distinction.³⁰²

Car notons-le bien : confus et indistinct signifient ici cette connaissance où accède notre intelligence quand elle forme des notions qui, sans être distinctes, contiennent tout de même déjà virtuellement cette distinction.

On appelle ici confuses des notions qui contiennent en elles des choses en puissance et indistinctement.³⁰³

C'est bien là ne plus ignorer totalement, et pourtant ne pas encore parfaitement connaître en acte.

En effet, ce qui se trouve ainsi connu est connu d'une manière en acte et d'une autre manière en puissance.³⁰⁴

³⁰⁰ Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, q. 85, a. 3, c.

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² *Ibid.*

³⁰³ Thomas d'Aquin, *In I Physicorum*, 1, #7.

³⁰⁴ Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, q. 85, a. 3, c.

Connaître d'une manière confuse représente donc de toute évidence ce milieu, cet intermédiaire imparfait auquel notre intelligence doit recourir pour se rendre franchissable l'énorme distance qui sépare sa potentialité initiale de la souveraine détermination où elle aspire naturellement.

Connaître une chose indistinctement est le milieu entre une pure potence et un acte parfait.³⁰⁵

b) La connaissance confuse, principe de toute notre connaissance, même sensible

Nous avons clairement établi qu'en raison de la très grande indétermination naturelle de notre intelligence, toute notre connaissance intellectuelle est nécessairement, en son principe, très confuse et indistincte. Mais cette règle, selon laquelle la connaissance confuse constitue ainsi une préparation indispensable à notre connaissance distincte, ne limite pas sa juridiction à notre seule intelligence. Il s'agit, en effet, d'un principe si commun qu'il règle toute connaissance humaine, non seulement intellectuelle, mais encore sensible. Car le sens également commence en une profonde indétermination : lui non plus ne possède aucunement, au départ, la connaissance à laquelle sa nature le proportionne; lui aussi, par conséquent, obtient sa connaissance dans un mouvement; lui aussi, enfin, connaît donc dans l'imperfection et l'indistinction avant de former de son objet la représentation la plus exacte et la plus distincte.

Comme le sens passe de puissance à acte, comme l'intelligence, le même ordre de connaissance apparaît dans le sens.³⁰⁶

Ce processus imposé à toute connaissance sensible, chacun le vérifie immanquablement dans son expérience quotidienne. Mais sans doute est-ce dans l'utilisation du sens externe que cette vérification atteint la plus haute évidence.

Quand quelqu'un, par exemple, pénètre dans une pièce, ou regarde par une fenêtre, c'est d'abord un ensemble qu'il aperçoit : l'ensemble des personnes et des meubles, dans la pièce, ou l'ensemble du paysage, au-dehors. Et c'est en portant davantage attention, en divisant en quelque sorte son attention, qu'il vient à remarquer séparément des parties en cet ensemble : telle personne ou tel meuble, tel bouquet d'arbres ou tel clocher. De toute évidence, c'est à un regard plus appliqué encore qu'apparaîtront des particularités toujours plus précises des objets examinés. Ce progrès du regard vers le détail peut se réaliser plus ou moins rapidement, mais doit se faire; car il est tout à fait impossible à l'œil d'appréhender instantanément tous les détails de son objet, jusqu'aux plus infimes. Un signe indéniable nous le montre :

³⁰⁵ Thomas d'Aquin, *In I Phys.*, 1, #7.

³⁰⁶ Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, q. 85, a. 3, c.

passé un certain degré, la perception d'une précision supplémentaire exigera un appareil special : lunette, loupe ou microscope.

L'antériorité d'une représentation confuse et indistincte est presque tout aussi patente en ce qui concerne le sens interne. N'importe qui a déjà observé comment il peut s'avérer pénible et long de se rappeler ou d'imaginer, dans chacun de ses détails, un événement dont pourtant une idée d'ensemble, confuse et indistincte, se présente au premier effort.

De même en est-il aussi de l'élaboration de l'expérience en notre raison particulière. De la comparaison de plusieurs singuliers sensibles, la cogitative retient d'abord des ressemblances très vagues et indistinctes avant de se former une notion très précise de ce qui unit ou sépare les singuliers observés. Quel écart, en effet, entre, d'une part, un lien aperçu entre telle herbe et quelques guérisons et, plus tard, le même lien fait entre un ingrédient particulier dans cette herbe et son effet exact sur différentes personnes affligées de telle maladie précise. Mais cette distinction ne relève bientôt plus du sens comme tel; on s'élève véritablement au principe même de l'art.

Tant que le médecin considérait que telle herbe avait guéri Socrate fiévreux, puis Platon, puis bien d'autres individus singuliers, il s'agissait d'un objet d'expérience; mais quand sa considération s'élève au fait que telle espèce d'herbe guérit la fièvre comme telle, alors cela se reçoit comme une règle de l'art médical.³⁰⁷

On retrouve encore cette incontestable antériorité de l'indistinct dans l'ordre qui conduit, entre les sens externes, du sens le plus fondamental à celui de la connaissance la plus parfaite. En effet, le toucher, d'abord seul à opérer, garde très confuse notre connaissance sensible du début. Il faut attendre que s'exerce la vue, sens de l'exacitude et de la précision, pour observer l'acquisition d'une connaissance sensible vraiment complète : la vue, venant à maturité longtemps après le toucher, nous procure manifestement une représentation beaucoup plus différenciée.

Ce sens, à savoir, la vue, nous fait connaître le plus parmi tous, et nous montre le plus de différences entre les choses.³⁰⁸

Un signe particulièrement net de cette plus grande perfection distinction de la perception visuelle réside en cette extension spontanée du nom de la vue pour désigner l'acte de tout autre sens.

En raison de la dignité et de la certitude de ce sens, on étend son nom, dans l'usage de la langue, à toute connaissance des autres sens : *Vois ce que ça goûte!* disons-nous, en effet, ou : *Vois combien c'est chaud!*³⁰⁹

³⁰⁷ Thomas d'Aquin, *In II Posteriorum Analyticorum*, 20, #592.

³⁰⁸ Thomas d'Aquin, *In I Metaph.*, 1, #5.

³⁰⁹ Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, Ia, q. 67, a. 1, c.

Enfin, on aperçoit toujours cette même progression du moins parfait au plus parfait, et donc du confus au distinct, si l'on considère le passage du sens externe au sens interne. En effet, on perçoit aisément la plus grande perfection attachée à la représentation que se forme des choses sensibles le sens commun. Notre connaissance sensible atteint en lui un plus haut degré de distinction : non seulement on y distingue entre elles les couleurs, ou entre eux les sons; mais on y saisit même la distinction entre la couleur et le son, entre telle couleur et tel son.

Le sens propre juge du sensible propre, en le distinguant des autres sensibles qui tombent sous le même sens; par exemple, il discerne le blanc du noir ou du vert. Mais discerner le blanc du doux, ni la vue ni le goût ne le peuvent, parce que pour discerner entre deux choses, il faut les connaître toutes les deux. Aussi est-ce au sens commun que doit revenir de porter ce discernement : à lui, en effet, sont rapportées, comme à un terme commun, toutes les appréhensions des sens; par lui aussi sont perçues les images formées par les sens, comme, par exemple, lorsqu'on voit qu'on voit.³¹⁰

À tel point que, dans la comparaison des sens externes et du sens commun, c'est à ce dernier qu'il faut attribuer l'ultime distinction.

C'est au sens commun qu'appartient l'ultime jugement et l'ultime discernement.³¹¹

B. La connaissance confuse, principe de notre connaissance scientifique

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

L'obligation que sa potentialité impose à notre intelligence de procéder de l'imparfait au parfait, du confus au distinct, constitue un principe extrêmement commun et universel dans la connaissance humaine. On a pu voir, en effet, qu'avant même de marquer tout le mouvement de l'intelligence, cette règle s'applique déjà à toute la connaissance sensible.

Cependant, quelque universel qu'il soit, ce principe ne peut pas être le premier à régir le progrès de notre connaissance. Vu comme tout à fait premier, un tel principe n'aurait pas de sens : sans la lumière de certains principes plus radicaux que lui, il demeurerait inintelligible; et son application, si elle ne s'enracinait pas en ces principes antérieurs, ne serait pas possible.

³¹⁰ *Ibid.*, q. 78, a. 4, ad 2.

³¹¹ Thomas d'Aquin, *In III de anima*, 3, #613.

1. Toute notre connaissance est tirée des choses sensibles

1) Toute notre connaissance est tirée des choses sensibles

La potentialité entraîne toujours cette conséquence très grave : une proportionnelle dépendance d'un être extérieur de qui puisse être reçue la perfection manquante. Celui, en effet, qui est privé d'une détermination doit la recevoir d'ailleurs; pour lui procurer cette détermination, il lui faut compter sur un autre *qui la possède déjà*. Car donner, et surtout *se donner*, un bien qu'on n'a pas soi-même, cela relève d'une impossibilité totale : «Il est impossible que ce soit la même chose qui s'élève de la puissance à l'acte.»³¹²

Or justement, nous venons de remarquer que la raison humaine se signale essentiellement par une indétermination des plus complètes. Notre intelligence est naturellement pure puissance et, de ce fait, ne possède à sa naissance aucune connaissance en acte, pas même celle qui lui convient le plus naturellement.

Notre âme est en puissance aux images des choses moyennant lesquelles elle connaît.³¹³

Ainsi donc, sa potentialité non seulement appelle notre intelligence à un mouvement de puissance à acte, c'est-à-dire à compléter sa détermination à travers un discours, mais aussi la place, pour cet indispensable mouvement, dans un état d'extrême dépendance. Notre intelligence ne peut assurer, en effet, par la seule force de sa potentialité, son progrès vers une connaissance davantage en acte; par conséquent, toute l'actualisation de sa connaissance doit nécessairement procéder de l'extérieur d'elle-même, d'un être déjà en acte.

Aussi faut-il que ces images deviennent en acte non par l'opération de l'âme elle-même, mais par celle de quelque chose qui ait ces images en acte.³¹⁴

Ces considérations font saisir l'à-propos d'une loi naturelle que tous expérimentent à chaque instant : notre raison doit obligatoirement s'appuyer sur les choses sensibles singulières et abstraire entièrement de celles-ci les formes déterminées que l'actualisation de sa perfection naturelle exige.

Pour que sa connaissance atteigne sa perfection, et distingue jusqu'aux singuliers, notre intelligence doit tirer sa science des choses singulières.³¹⁵

³¹² Thomas d'Aquin, *Q.D. de veritate*, q. 19, a. 1, c., C).

³¹³ *Ibid.*

³¹⁴ *Ibid.*

³¹⁵ Thomas d'Aquin, *Q.D. de anima*, q. un., a. 15, c., fine.

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

Toute connaissance humaine doit procéder de la chose sensible : à elle seule ressortit de déterminer l'intelligence humaine, car seule elle satisfait à la double exigence requise pour cette fonction. D'abord, la chose sensible, elle, n'est pas pure puissance; elle possède une perfection suffisante pour servir l'intelligence humaine dans la recherche de sa propre détermination. Mais la proportion de la chose sensible au besoin de notre intelligence réside surtout en ce qu'elle est tout à fait singulière. C'est grâce à cette existence singulière que la détermination sensible se trouve proportionnée à l'extrême débilité de notre lumière intellectuelle, absolument inapte à recevoir la vérité par l'office de principes plus universels, trop parfaits déjà, comme seraient inévitablement ceux, par exemple, que lui fourniraient des intelligences plus déterminées de nature.

Le domaine propre de l'intelligence, c'est l'universel. Aussi la vertu d'une intelligence se reconnaît-elle à sa capacité de comprendre le plus grand nombre de particuliers en la représentation la plus universelle possible et, par suite, à confiner sa connaissance en les formes intelligibles les moins nombreuses. Inversement, dans la mesure où une intelligence décline de la perfection intellectuelle, sa connaissance comporte des formes intelligibles de moins en moins universelles et de plus en plus nombreuses : car une intelligence plus faible a moins la capacité de lire dans l'universel même tout le particulier qu'il entraîne.

Dieu, moyennant sa seule et unique essence, intellige toutes choses; les supérieures, parmi les substances intellectuelles, quant à elles, même si c'est par plusieurs formes qu'elles intelligent, c'est cependant par de peu nombreuses, et de très universelles, et de très aptes pour comprendre les choses, en raison de l'efficacité de la vertu intellectuelle présente en elles; chez les substances inférieures, par contre, il y a beaucoup de formes, et de moins universelles, et de moins efficaces pour comprendre les choses, du fait qu'elles déclinent de la vertu intellectuelle des supérieures.³¹⁶

Or l'intelligence humaine incarne la plus infime des intelligences, celle qui participe le plus médiocrement à la nature intellectuelle.

L'âme, comme elle est infime, dans la hiérarchie des substances intellectives, participe à la lumière intellectuelle, ou à la nature intellectuelle, d'une manière infime et débile à l'extrême.³¹⁷

C'est pourquoi les concepts les plus particuliers et les plus nombreux sont requis à sa perfection. L'appréhension d'une nature universelle, si peu élevée soit-elle, lui demeure même inaccessible, si cette nature ne se trouve ramenée à son état le plus concret, c'est-à-dire, si elle n'est associée à une chose tout à fait singulière. C'est cette dernière exigence de sa débilité qui cause que notre intelligence ne peut recevoir toute détermination que de la chose sensible : celle-ci, en effet, parce que matérielle, ne

³¹⁶ Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, Ia, q. 89, a. 1, c.

³¹⁷ Thomas d'Aquin, *Q. D. de anima*, q. un., a. 15, c., fine.

possède détermination et forme qu'individualisée à l'extrême, la matière constituant un principe de singularisation.

Pour une substance spirituelle, s'appuyer ainsi sur la chose sensible, c'est évidemment accepter un statut fort imparfait. Malgré cela, un tel appui et, avec lui, l'union qu'il implique à un corps constituent la condition la mieux adaptée au plus grand bien de l'âme et de la connaissance humaines.

À la perfection de notre opération intellectuelle, il a donc été nécessaire que notre âme soit unie à un corps.³¹⁸

Les conceptions d'une intelligence supérieure, bien que beaucoup plus parfaites en soi, parce que plus universelles, garderaient l'intelligence de l'homme, si elles lui étaient transmises, en la plus profonde imperfection.

Intelliger en se recourant à des objets supérieurs est plus noble, *absolument*, qu'intelliger en recourant aux phantasmes; cependant ce mode d'intelliger, *de la façon dont il serait possible pour notre âme, serait plus imparfait.*³¹⁹

Des conceptions aussi universelles, en effet, retiendraient l'homme dans une très grande indétermination, incapable qu'il se verrait d'en tirer, pour les contempler, les idées moins universelles contenues en elles : à son regard, ces idées plus distinctes ne seraient comprises qu'en puissance dans les conceptions plus universelles.

L'âme humaine, donc, vu son infinité, si elle recevait des formes en une abstraction et une universalité conformes aux substances séparées, aurait, étant donné qu'elle dispose de moins de vertu intellectuelle, une connaissance extrêmement imparfaite, car elle connaîtrait les choses dans une espèce d'universalité et de confusion.³²⁰

En réalité, cette remarque vise tout rapport d'une intelligence supérieure avec une intelligence moindre. Un semblable inconvénient, en effet, frapperait n'importe quelle intelligence, même séparée, en laquelle on infuserait des formes intelligibles disproportionnées à sa puissance intellectuelle.

Si une substance intellectuelle inférieure disposait de formes aussi universelles qu'une supérieure, étant donné qu'elle ne disposerait pas d'autant de vertu intellectuelle, sa science demurerait incomplète. Elle connaîtrait les choses seulement de manière universelle, et ne pourrait pas, de ces formes moins nombreuses, déduire pour elle-même une connaissance de détail.³²¹

Nous relevons d'ailleurs déjà un indice à l'appui de ces considérations quand nous observons la différence de vertu qui existe aussi entre les diverses intelligences humaines elles-mêmes, et ce qui découle de cette différence, concernant la transmission que certaines peuvent faire à d'autres de ce qu'elles ont appris.

³¹⁸ *Ibid.*

³¹⁹ Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, Ia, q. 89, a. 1, c.

³²⁰ Thomas d'Aquin, *Q.D. de anima*, q. un., a. 15, c., fine.

³²¹ *Ibid.*

Ceux qui sont d'une intelligence plus faible ne reçoivent pas une connaissance parfaite, moyennant les conceptions universelles de gens plus intelligents, à moins que chacune ne leur soit expliquée dans le détail à partir de cas singuliers.³²²

Une dernière confirmation de cette nécessité où notre intelligence se trouve, pour connaître, d'aller abstraire l'universel de son application la plus singulière, c'est-à-dire la chose sensible, peut se lire en cette formule très concise de saint Thomas.

Nous procédons, en intelligant, de la puissance à l'acte; c'est la raison pour laquelle le principe de notre connaissance se tire des choses sensibles, qui sont matérielles, et donc intelligibles seulement en puissance.³²³

Ces mots fournissent davantage qu'un argument d'autorité. Par sa concision et son universalité, cette affirmation constitue encore un signe, puisque, pour l'intelliger, il faut à la plupart des explications aussi détaillées au moins que celles qui l'ont ici précédée.

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

Comme toute chose, donc, dont la perfection demande un mouvement, notre intelligence parvient à son achèvement à travers une succession d'états imparfaits et appuie cette progression sur un être extérieur plus déterminé qu'elle-même. Elle ressemble beaucoup en cela au vivant : car à la naissance de celui-ci, plusieurs âges le séparent de sa perfection naturelle; et c'est grâce à l'aliment offert par son milieu extérieur que le vivant pourra compléter ces âges et atteindre cette perfection naturelle. La similitude va plus loin cependant. Comme le vivant a besoin de digérer cet aliment, soutien de son progrès, de même notre intelligence ne se nourrit pas de la chose sensible sans quelque semblable assimilation.

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

Le perfectionnement de notre intelligence doit de fait nécessairement procéder de la chose sensible. Mais cette transmission de perfection ne peut s'effectuer soudainement, sans étapes, sans degrés, sans préparation. En ce processus comme en tout autre, la nature manifeste une exigence considérable de proportion et de gradation.

L'action du parfait n'est pas reçue par parfaitement l'imparfait dès le début; au contraire, elle y est reçue d'abord imparfaitement, puis plus parfaitement, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'elle parvienne à l'ultime perfection.³²⁴

³²² Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, Ia, q. 89, a. 1, c.

³²³ Thomas d'Aquin, *In I Phys.*, 1, #7.

³²⁴ Thomas d'Aquin, *Q. D. de veritate*, q. 14, a. 10, c.

La nature, toujours si visiblement soucieuse de proportionner par d'infinis échelons tout passage d'une perfection à une autre, ne saurait avoir négligé de prévoir des moyens termes pour cette indispensable élévation de la forme sensible à la forme intelligible. Car il ne se peut concevoir éloignement naturel plus considérable que celui séparant une forme en l'état de singularité extrême où elle existe dans la matière et cette même forme en l'état d'universalité qui doit nécessairement lui appartenir lorsque, devenue intelligible, elle détermine l'intelligence. Si donc la deuxième condition doit procéder de la première, de substantielles transformations intermédiaires sont requises.

On ne se transporte à un extrême que par des intermédiaires. Or l'espèce, dans la chose sensible, détient un être matériel à l'extrême, tandis qu'elle en a un extrêmement spirituel dans l'intelligence. Aussi doit-elle passer à cette spiritualité par des degrés intermédiaires.³²⁵

La forme de la chose matérielle, pour être appréhendée par notre intelligence, doit revêtir un mode d'existence plus accessible à une intelligence : il lui faut devenir intelligible. Car la raison humaine, comme toute intelligence, saisit uniquement des natures universelles; le singulier déborde sa compétence. Or la forme de la chose sensible, telle que réalisée dans la matière extérieure, se renferme dans la plus extrême singularité. Pour devenir apte à déterminer notre intelligence, cette forme doit donc, quoiqu'elle ne puisse, bien sûr, quitter d'un coup le mode d'être où on la trouve en premier, être élevée quelque peu au-dessus de sa matérialité et de l'extrême particularisation que celle-ci lui confère; il lui faut comme se teinter d'universel et de spirituel.

Cependant, la chose sensible, toute apte soit-elle à subir cette élévation graduelle, ne peut évidemment se la procurer elle-même. Autant est indispensable ce rapprochement de la forme corporelle à la nature intellectuelle, autant devient capitale l'intervention d'un appareil cognitif susceptible de l'opérer : la raison a besoin de s'appuyer sur une faculté de connaissance à laquelle soit proportionnée l'appréhension d'une forme inscrite dans la matière. Elle requiert l'appui d'une faculté qui, saisissant cette forme, la lui apprête et présente sous un mode plus accessible, dans une existence donc plus séparée de la matière.

2) L'intelligence humaine dépend du sens

Ce besoin indispensable d'un appareil de connaissance adapté à la représentation de la forme sensible contient seul l'explication de l'union de la raison humaine à un corps organisé. Animé par la forme humaine, ce corps est muni de toute cette instrumentation cognitive sur laquelle la raison doit s'appuyer : *le sens et ses organes*.

³²⁵ *Ibid.*, q. 19, a. 1, c., A).

Du fait que l'âme soit la forme et l'acte d'un corps procèdent de son essence certaines puissances liées à des organes, comme le sens, et d'autres de la sorte, dont elle peut tirer la connaissance intellectuelle.³²⁶

C'est le sens, en effet, qui assume la fonction de préparer l'objet de notre intelligence à lui être présenté de façon qu'elle puisse l'intelliger.

En effet, la représentation formée par le sens possède tous les caractères du moyen terme requis entre l'existence trop matérielle de la chose sensible et celle trop spirituelle du concept. Encore entaché de la singularité de la chose matérielle, le phantasme représente cependant avec cette chose la nature universelle enfouie en elle, en sorte que cette nature devienne plus susceptible d'être plus tard dégagée par la lumière naturelle de notre intelligence.

L'être que revêt la forme, dans l'imagination, va sans matière, mais non sans conditions matérielles; il se trouve ainsi intermédiaire entre l'être que la forme revêt dans la matière et celui qu'elle revêt dans l'intelligence, par abstraction de la matière et des conditions matérielles.³²⁷

Le phantasme, en effet, représente la forme de la chose sensible en-dehors de cette matière où, uniquement, elle existait, avant toute connaissance. Cette première abstraction rend ensuite la forme sensible capable d'endosser l'abstraction beaucoup plus grande qui deviendra la sienne dans l'intelligence, comme représentation universelle. Or cette première abstraction est possible parce que limitée. Elle introduit, en effet, un statut encore fort imparfait de la connaissance : sans doute la nature saisie est-elle séparée de la matière particulière; bien sûr, elle existe maintenant sous forme de représentation; on peut même déjà la nommer connaissance; mais, même alors qu'elle a ainsi été appréhendée, cette nature garde beaucoup des conditions matérielles qui l'accompagnaient dans l'individu observé. Sa représentation sensible, le phantasme, est d'abord elle-même matérielle et existe dans un organe approprié, c'est-à-dire matériel lui aussi. De plus, le phantasme demeure représentation d'un singulier : ce que connaît le sens, c'est *cette* nature, c'est la nature de *ce* singulier. C'est-à-dire que le phantasme, quoique représentation d'une nature susceptible de faire l'objet d'une connaissance universelle, représente cependant cette nature enveloppée dans une multitude de connotations singulières de quantité, de temps, de lieu propres à l'individu observé. Afin d'être véritablement élevée au niveau de connaissance d'intelligence, cette représentation devra être épurée complètement de toute cette gangue des conditions de la matérialité.

En somme, si l'indétermination de notre intelligence lui fait une obligation de compter sur un être en acte : la chose sensible, comme source de toute détermination, il faut voir que cette obligation se prolonge dans celle de passer par la connaissance

³²⁶ Thomas d'Aquin, *Super II Sententiarum*, d. 3, q. 1, a. 6, sol.

³²⁷ Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, Ia, q. 55, a. 2, ad 2.

sensible. Pour l'homme, toute connaissance intellectuelle doit tirer son origine de la connaissance antérieure du sens.

Le principe de toute notre connaissance se trouve dans le sens, car c'est de la perception du sens qu'origine la saisie du phantasme, qui est un mouvement issu du sens, comme le dit le Philosophe, et c'est d'elle qu'origine l'appréhension intellectuelle en nous, puisque les phantasmes sont comme les objets de l'âme intellectuelle.³²⁸

Et c'est là un principe plus radical encore que celui selon lequel toute connaissance intellectuelle humaine doit en premier être confuse et indistincte.

b) La connaissance confuse, principe de notre connaissance scientifique

Son indigence propre, avons-nous remarqué, assujettit notre intelligence à un discours. Évidemment, chaque mouvement de cet indispensable discours conduit toujours premièrement notre intelligence à la forme de connaissance la plus à sa portée et lui fait toujours saisir en premier, de son objet, l'aspect le plus facilement connaissable pour elle.

Voilà le mode ou l'ordre naturel pour apprendre : aller de ce qui nous est connu à ce que nous ignorons.³²⁹

C'est par l'autorité de cet ordre naturel que notre intelligence, en toute étude, accède initialement à un savoir moins distinct et plus confus : car cette condition moins parfaite de sa connaissance est beaucoup plus naturellement prochaine à sa totale ignorance native que ne l'est la science tout à fait distincte par quoi se définit l'achèvement de son bien. Bien plus, cette antériorité de l'indistinct et du confus se vérifie jusqu'à l'intérieur de la connaissance proprement scientifique : cet ordre n'est pas restreint à la connaissance expérimentale ou même à la discipline qui préparent la voie à la science. Toute science, comme toute discipline, doit se conformer à ce mode commun issu de la nature même de l'intelligence humaine. Jamais notre intelligence ne s'élève assez pour s'en affranchir totalement.

Mais il devient temps, maintenant, d'examiner de plus près la nature de cette connaissance confuse toujours requise comme principe en notre connaissance, même jusqu'à l'intérieur de notre connaissance scientifique. Car cet ordre du confus au distinct, quand on en a admis la nécessité, comment arriver à le respecter? Plus haut, nous avons pris soin d'établir des principes plus radicaux qui rendent possible à notre intelligence d'observer cet ordre. Mais à quoi reconnaître, en notre connaissance intellectuelle, ce moins distinct, ce plus virtuel, ce plus confus par lequel notre intelligence doit être déterminée en premier?

³²⁸ Thomas d'Aquin, *In Boetii de Trinitate*, q. 6, a. 2, c.

³²⁹ Thomas d'Aquin, *In I Phys.*, 1, #7.

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

On ne peut satisfaire à cette question sans, au préalable, lui donner une forme plus précise. Mais ce ne sera pas là une tâche difficile, si l'on se rappelle que notre intelligence, comme toute intelligence, a pour objet l'universel et qu'elle n'appréhende pas le singulier comme tel. Le problème devient alors celui-ci : lesquelles, de ces notions universelles dont notre intelligence attend sa perfection, lui sont premièrement accessibles? Détermine-t-elle le plus naturellement des plus universelles? ou est-ce au contraire des plus particulières? C'est sur cette interrogation plus explicite qu'il faut appeler la lumière de nos considérations précédentes et demander : est-ce la plus grande ou la moindre universalité qui s'accompagne de l'indistinction la plus élevée? est-ce la notion la plus ou la moins universelle qui mérite davantage d'être dite confuse?

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

S'il y a un savoir qui participe du confus et de l'indistinct, ce sera bien d'abord celui qui représente un tout sans représenter, avec ce tout, chacune des parties qu'il comporte. Car connaître distinctement un tout exige de pénétrer jusqu'à ses parties; et par ailleurs, l'ignorer totalement suppose de ne pas avoir la moindre idée du tout concerné. Ainsi, connaître un ensemble sans en distinguer les éléments, c'est bien là connaître indistinctement et d'une manière quelque peu confuse.

Connaître une chose en laquelle plusieurs éléments sont contenus, sans avoir une notion appropriée de chacun de ces éléments contenus en elle, c'est manifestement la connaître sous une certaine confusion.³³⁰

Notre intelligence connaît donc un tout d'abord séparément de ses parties, puisqu'une connaissance lui est accessible selon la mesure même de son indistinction; la représentation détaillée de chacune des parties se développe plus tard seulement.

La règle précédente découle directement du mode que nous avons jugé commun à toute notre connaissance. Elle se confirme d'ailleurs très aisément, simplement à voir comment nous acquérons la connaissance d'un tout intégral, c'est-à-dire d'un tout dont on peut dire que ses parties le composent. Et particulièrement si nous examinons, de préférence, la manière dont le sens perçoit un tout intégral. Car la connaissance du sens nous est plus manifeste que celle de notre raison et, à l'instar de l'intelligence dont il procède, le sens aussi est une faculté de connaissance dont le bien exige un procédé de puissance à acte, prenant départ dans la plus pure ignorance.

Or, incontestablement, le sens perçoit un tout intégral avant d'en saisir les éléments : qui aperçoit une maison voit d'abord celle-ci dans son ensemble, c'est-à-dire

³³⁰ Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, Ia, q. 85, a. 3, c.

sommairement, sans distinguer ce dont elle se compose, avant de pénétrer avec l'œil chaque pièce, chaque mur, chaque brique dont elle est faite.

C'est le tout sensible qui est le plus connu pour le sens.³³¹

Celui qui perçoit une maison n'en distingue pas encore les parties.³³²

De toute manière, la même observation est à faire dans le domaine intellectuel, concernant le tout intégral intelligible, c'est-à-dire cette espèce de tout que forme, pour l'intelligence, l'objet à définir. L'intelligence connaît ce tout par son nom bien avant de savoir quelles parties composent son essence. Chacun sait, en effet, ce qu'est l'homme assez pour reconnaître instantanément les individus humains parmi les autres animaux, et cela longtemps avant de distinguer que son essence comporte animalité et rationalité.

L'homme nous est d'abord connu confusément, avant qu'on sache que l'animal et le rationnel en sont des éléments de définition.³³³

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

Mais revenons à l'universel, domaine propre de notre raison. Pour y appliquer ces remarques, il suffit d'observer que l'universalité confère d'une certaine façon le statut de tout à la notion qui la revêt. Une notion universelle, en effet, joue le rôle de tout face à celles qui lui sont inférieures et elle trouve en celles-ci comme ses parties.

L'universel est une espèce de tout intelligible, car il comprend bien des choses comme ses parties, à savoir, ses inférieurs.³³⁴

Assurément, il faut prendre garde qu'universel et intégral qualifient deux genres très différents de totalité. On ne pourrait pas, par exemple, décrire en termes de composition la relation de ses parties au tout universel.

D'être composé n'est pas commun à l'un et l'autre tout.³³⁵

C'est que le tout universel contient ses parties en puissance seulement : ce serait même plutôt lui qui s'inclut totalement en chacune de celles-ci.

Les universels contiennent en puissance en eux leurs espèces.³³⁶

Toutefois, cette considération ne saurait nous empêcher de remarquer un primordial point de ressemblance : le tout universel, autant que le tout intégral, peut être appréhendé véritablement, quoique quelque peu confusément, sans que pourtant on en connaisse encore les parties avec distinction.

³³¹ Thomas d'Aquin, *In I Phys.*, 1, #9.

³³² *Ibid.*

³³³ *Ibid.*, #10.

³³⁴ *Ibid.*, #9.

³³⁵ *Ibid.*

³³⁶ *Ibid.*, #7.

On peut connaître de cette manière tant le tout universel, en lequel ses parties sont contenues en puissance, que le tout intégral. Car l'un et l'autre tous peuvent être connus en une certaine confusion, sans qu'on en connaisse les parties.³³⁷

Une connaissance confuse sied plus naturellement à notre intelligence et précède en elle toute distinction. C'est pourquoi, par exemple, notre intelligence connaît toujours un tout sommairement avant d'en distinguer les parties. Partant, c'est par les notions les plus universelles que commence notre discours intellectuel.

L'universel est plus facile à connaître pour notre intelligence.³³⁸

Car ces notions sont comme des tous dont les inférieurs font l'office de parties : la distinction de ces derniers nous est par suite naturellement postérieure.

Connaître distinctement ce qui est contenu dans un tout universel, c'est avoir connaissance de quelque chose de moins commun.³³⁹

Cette règle encore se vérifie manifestement si nous en considérons l'application dans la connaissance sensible; car, au sens aussi, rappelons-le, est imposée la même nécessité d'un processus ayant, comme origine et terme, l'ignorance la plus nue et la sensation la plus distincte de son objet. Comme l'intelligence, donc, le sens également saisit son objet sous son aspect le plus commun, le plus sommaire, avant de percevoir avec précision quel il est.

Ce qui est plus universel se connaît d'abord avec notre intelligence, par exemple, l'animal avant l'homme; de même, le sensible plus commun se connaît d'abord avec notre sens, par exemple, tel animal avant tel homme.³⁴⁰

Nous trouvons justement un exemple de cette doctrine dans cette fine remarque d'Aristote selon laquelle les enfants appellent tous les hommes pères, c'est-à-dire considèrent tous les hommes sur un pied d'égalité, avant de séparer de tous les autres le seul qui soit réellement leur père.³⁴¹

Ainsi donc, entre différentes fonctions, les premières accessibles à notre intelligence sont les plus universelles. Notre intelligence, par exemple, pénètre l'essence de l'animal avant celle de l'homme ou du lion, la première servant de genre universel aux deux autres. Et il en est invariablement de même dès qu'apparaît un tel rapport d'universalité entre plusieurs notions.

Connaître l'animal indistinctement, c'est connaître l'animal en tant qu'animal; le connaître distinctement, c'est le connaître en tant qu'animal rationnel ou irrationnel, ce qui revient à connaître l'homme ou le lion. Notre intelligence se trouve donc à connaître l'animal avant de connaître l'homme. La même raison joue si nous comparons quoi que ce soit de plus universel à quelque chose de moins universel.³⁴²

³³⁷ Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, Ia, q. 85, a. 3, c.

³³⁸ Thomas d'Aquin, *In I Phys.*, 1, #9.

³³⁹ Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, Ia, q. 85, a. 3, c.

³⁴⁰ Thomas d'Aquin, *In I Phys.*, 1, #10.

³⁴¹ Voir Aristote, *Physique*, I, 1, 184b13.

³⁴² Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, Ia, q. 85, a. 3, c.

En somme, pour notre intelligence, procéder, selon le vœu de son mode le plus commun, d'une connaissance confuse à une science de plus en plus parfaite et distincte signifie un progrès vers des notions de moins en moins universelles. Ces dernières, peut-on dire, viennent en notre intelligence d'une connaissance plus universelle comme le chêne jaillit du gland, dans lequel il existait déjà en puissance. Cependant, si le chêne ne peut ainsi surgir du gland sans aucun concours extérieur, il en va encore de même du concept particulier en ce qu'il sort du plus universel.

Cette dernière remarque nous conduit à considérer une autre forme de connaissance imparfaite pré-requise à la perfection de notre intelligence.

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

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

Le critère fondamental, pour diviser adéquatement le progrès de notre intelligence vers son bien achevé, vient de la nécessité où l'indétermination de cette faculté la met, en toute occurrence, de commencer par une connaissance très imparfaite. Nous pouvons même, partant de là, énoncer une règle, afin de déterminer en toute sûreté, pour tout processus que notre intelligence doit franchir, à quel savoir elle accède en premier; ce sera toujours au plus dépourvu de perfection et de distinction; toujours au plus confus; toujours au plus rempli de virtualité. Car invariablement l'imperfection est plus prochaine à notre intelligence, plus connaturelle, plus proportionnée. Chaque fois, en somme, que nous voyons une connaissance intellectuelle demeurer davantage dans l'obscurité, laisser des éléments plus nombreux à une distinction ultérieure, chaque fois, nous tenons la garantie que cette plus confuse connaissance, et justement parce qu'elle est plus confuse, vient antérieurement en notre intelligence.

C'est pourquoi, avons-nous constaté, notre intelligence reçoit sa détermination, en premier lieu, des notions les plus universelles. Car l'universel, quand il est connu sans qu'on ne distingue ses inférieurs, garde davantage de puissance à actualiser qu'il ne lui en restera lorsque sa représentation se complétera effectivement de cette distinction. C'est là l'imperfection qui lui confère une plus grande proportion au regard de la capacité de notre intelligence.

Les genres se connaissent en premier, quant à nous, du fait de comporter une connaissance en puissance et confuse.³⁴³

C'est ce départ dans le plus universel que désigne le plus exactement l'expression selon laquelle notre intelligence procède du confus au distinct. Car c'est le cas le plus

³⁴³ Thomas d'Aquin, *In I Phys.*, 1, #8.

strict où notre intelligence connaît d'acord un tout, sans encore en distinguer véritablement les parties.

Mais il appartiendrait à un simplisme exagéré d'aller imaginer que c'est là la seule manière dont la perfection intellectuelle humaine naît d'une connaissance imparfaite. La connaissance plus universelle, quoique antérieure à la distinction de ses inférieurs, parce que moins parfaite, n'est pas encore assez imparfaite pour constituer le premier degré accessible à notre faible intelligence. De sa seule participation à la nature intelligible, tout universel, fut-il le moins distinct, tient trop de perfection déjà pour être appréhendé tout d'un coup, sans médiation.

Les universels prêtent plus, en nature, à être connus.³⁴⁴

C'est pourquoi — mais cela, nous l'avons déjà remarqué — notre intelligence est tributaire d'un être plus déterminé qu'elle : la chose sensible, en laquelle les natures à connaître existent dans la plus grande singularité et ne possèdent pas, de ce fait, la perfection trop élevée attachée à toute forme universelle. C'est pourquoi notre intelligence dépend également d'une faculté proportionnée à la connaissance de cette chose singulière sensible et apte à former de celle-ci une représentation telle que notre intelligence puisse en dégager la forme universelle adéquate à amorcer le processus de sa détermination propre.

Mais la dépendance de notre intelligence envers la chose sensible n'arrête pas là ses effets : le concept universel, obligatoirement abstrait de la chose sensible à l'aide du sens, n'accède pas instantanément à la plus haute intelligibilité. Surélevant le phantasme, où est enfouie la nature universelle destinée à la déterminer, notre lumière intellectuelle ne peut, d'emblée, former une représentation d'une parfaite universalité. La contamination du singulier y restera longtemps imprégnée. Tirer la notion la plus universelle de la chose sensible la plus singulière demande une progression extrêmement lente et divisée, et cette progression ne se trouve pas déjà achevée dès que la connaissance est élevée au niveau intellectuel. Même dans l'intelligence, le travail de comparaison et d'abstraction progressive entrepris dans le sens doit se prolonger longtemps avant que l'intelligence se trouve en possession de l'universel le plus élevé — *quiescens in anima*³⁴⁵ — c'est-à-dire complètement dégagé du mouvement qui ne quitte pas les choses sensibles.

En somme, de même que la connaissance intellectuelle humaine ne peut instantanément se trouver pourvue de toute la distinction réclamée pour sa perfection, de même elle ne peut non plus se voir revêtue en un moment de la pleine universalité attendue d'une connaissance intellectuelle. Cette deuxième obligation entraîne plusieurs démarches en notre intelligence, assez différentes les unes des autres, mais

³⁴⁴ *Ibid.*

³⁴⁵ Voir Thomas d'Aquin, *In II Post. Anal.*, 20, #592.

ayant encore toutes en commun de constituer des passages d'une connaissance imparfaite à une connaissance plus parfaite, cette fois cependant en partant d'une plus grande concrétion pour s'élever à une plus haute abstraction.

En cela encore, quoiqu'en une acception moins rigoureuse sans doute, on peut parler d'un progrès de notre intelligence d'une connaissance plus confuse à une connaissance plus distincte. Car alors également notre intelligence commence d'une certaine manière par se représenter un tout confusément, c'est-à-dire sans en distinguer effectivement les parties. Mais ici, le tout connu avant ses parties, c'est l'objet plus concret, c'est la proposition *moins* universelle, c'est l'application particulière : là se trouve en puissance, quasi comme une partie, la nature universelle, cachée parmi plusieurs connotations davantage propres à cet objet particulier qui la contient un peu comme un tout. *En cette condition, distinguer davantage, c'est pousser plus loin l'abstraction.* Cela ne contredit d'ailleurs pas le sens du mot *abstraire*, dont l'étymologie dit : séparer, dégager, ce qui n'est autre que distinguer.

Ainsi donc, notre intelligence satisfait diversement à son obligation de procéder de l'imparfait. Or cette diversité dans l'accomplissement du même précepte n'implique aucune contradiction, malgré le paradoxe que semble créer l'obligation d'aller à la fois d'une plus grande à une moindre universalité et d'une moindre à une plus grande abstraction. Il n'y a pas là contradiction, mais nécessaire complémentarité.

Lorsque notre intelligence entreprend, en vue de sa *détermination* plus parfaite, de redescendre les degrés, vers la connaissance scientifique d'espèces de plus en plus distinctes de son objet, il importe qu'elle se forme à mesure une représentation très claire de ces espèces. Dans cet effort de *manifestation*, il ne saurait être question de déduire et comme d'extraire purement et simplement les espèces des genres, ni même les propriétés des natures et les effets des causes. Bien au contraire, la manifestation de chaque notion, de la plus universelle à la plus distincte, requiert de notre intelligence qu'elle s'appuie sur une multiplicité de représentations plus concrètes de chacune de ces notions, c'est-à-dire qu'elle se fonde le plus possible sur les particuliers dont chacune peut être abstraite. Même lorsque l'intelligence humaine est ainsi à acquérir la perfection dernière de la connaissance scientifique et qu'elle s'avance en *une science de plus en plus déterminée*, même à ce stade elle n'est pas affranchie de sa dépendance de la chose sensible : cette dépendance se traduit alors par la nécessité *d'un processus de manifestation enraciné dans le particulier.*

On peut d'ailleurs estimer la valeur d'un maître, comme maître, à la façon dont il respecte cette exigence jusque dans ses traités les plus scientifiques. Ainsi, chez Aristote, et plus encore chez saint Thomas d'Aquin, en raison du développement plus étendu qui caractérise un commentaire, le début des traités fournit de magnifiques illustrations de cet enracinement des notions les plus universelles dans les plus particulières. Qu'il nous suffise ici de souligner la très belle page des *Physiques* où est

investiguée la définition de la nature. Cette définition constitue la connaissance la plus universelle que notre intelligence puisse former du principe des êtres naturels et, partant, elle vient tout au début dans l'ordre de la détermination de la science de la nature. Or chez ces grands maîtres, il est remarquable que cette définition soit donnée en conclusion d'un exposé en lequel ils ont pris grand soin d'en manifester clairement le sens à partir d'une considération beaucoup plus particulière : la confrontation de certaines choses naturelles singulières avec certains produits singuliers de l'art. Et cette façon de procéder n'est pas facultative : le premier pas que constitue cette définition, dans la détermination de la science de la nature, la raison humaine ne saurait le franchir sans ainsi en faire le terme d'une semblable démonstration à partir du singulier. Ainsi, dans l'exemple que nous venons de mentionner, présenter directement à l'intelligence la définition universelle de la nature ne saurait engendrer que la stupéfaction³⁴⁶.

Bref, dans son progrès, notre intelligence doit respecter deux ordres étroitement complémentaires.

Dans la connaissance de notre intelligence, il y a deux nécessités dont tenir compte.³⁴⁷

Passant de l'ignorance la plus absolue à la science la plus distincte, elle est d'abord tenue à déterminer en premier des notions les plus universelles, c'est-à-dire les plus confuses et indistinctes. Mais aussi, s'appuyant en ce progrès sur la chose sensible, elle est rigoureusement tenue à manifester chacune des notions alors acquises en l'enracinant dans les considérations les plus rapprochées de l'observation sensible, partant de là pour formuler ces notions selon un caractère de plus en plus universel, jusqu'à ce qu'elle les puisse résoudre dans leurs principes les plus universels.

2) Cette manifestation renferme une diversité de formes

En examinant comment notre intelligence procède d'une connaissance imparfaite, il y avait danger de simplifier indûment cette complexe démarche naturelle : on risquait d'oublier l'aspect manifestation, ce nécessaire soutien de la détermination progressive de notre intelligence. Mais même lorsqu'on reconnaît la nécessité de cet *ordo demonstrandi*, le risque de simplification excessive n'en est pas pour cela totalement écarté. Car il n'existe pas qu'une seule façon ou qu'un seul degré dans ce travail de manifestation. Loin de là. Et ils ont fait une lourde erreur, ceux qui ont voulu le limiter à la démonstration strictement dite, sous prétexte que c'est elle qui cause véritablement la connaissance scientifique.

³⁴⁶ Comme on a pu le vérifier dans un autre cas, celui de la définition du mouvement, qui apparaît inintelligible à Descartes. Voir *Règles pour la direction de l'esprit*, XII, *La Pléiade*, 87. Voir *supra*, 79ss.

³⁴⁷ Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, Ia, 1. 85, a. 3, c.

Contre cette rigueur excessive, nos observations précédentes présentent déjà un argument éloquent : en effet, nous avons noté que le principe ordinaire de nos efforts de manifestation se tire de considérations particulières, voisines le plus possible de l'expérience sensible. Loin de confiner à la stricte démonstration, de tels propos sembleraient plutôt l'exclure, car la démonstration proprement dite dérive normalement de l'universel.

Il ne faudrait hien sûr pas aller jusqu'à cet excès contraire, car la démonstration représente effectivement l'instrument privilégié de la science; c'est bien elle qui engendre la connaissance scientifique, dévoilant à notre intelligence la cause propre, achevant la résolution dans les principes les plus élevés.

La connaissance certaine, la science, est l'effet de la démonstration.³⁴⁸

Mais cette démonstration, tout comme la science qu'elle fonde, restent impossibles à notre intelligence si celle-ci ne s'y hisse pas moyennant un long travail de manifestation qui, tout à l'opposé de la démonstration, s'ancrât dans le particulier. Pour cette raison, manifester, c'est le plus souvent et le plus longtemps enraciner l'intelligence dans des considérations des plus singulières : cela ne produit pas strictement la vertu de science, mais y prépare adéquatement et indispensablement. Et cela tant dans l'enseignement d'une science déjà possédée que dans l'investigation d'une science encore ignorée. La démonstration comme telle est le sommet et le terme ultime de la manifestation, non son instrument ordinaire. Même elle, d'ailleurs, est touchée par la nécessité de toujours partir du plus connu.

C'est de ce qu'on connaît qu'on doit procéder à la connaissance de ce qu'on ignore. Pour cela, toute démonstration procède de ce qui nous est mieux connu; c'est par cela qu'autre chose nous devient connu par démonstration.³⁴⁹

En effet, dans les matières où l'effet particulier nous est plus manifeste et la cause trop cachée, la première et souvent la seule démonstration possible se fait *a posteriori*, donc à partir du moins universel.

Quand un effet nous est plus manifeste que sa cause, nous procédons par l'effet à la connaissance de la cause; d'ailleurs, par n'importe quel effet, on peut démontrer l'existence de sa cause propre, à la condition que ses effets soient plus accessibles à notre connaissance. C'est que, puisque les effets dépendent de leur cause, si on admet l'effet, la cause doit préexister.³⁵⁰

Ainsi donc, afin de décrire correctement notre progrès intellectuel, il n'importe pas seulement de voir que la détermination progressive de notre intelligence implique manifestation de chaque élément de sa détermination; il faut aussi apercevoir la complexité de cette manifestation : la démonstration constitue son terme, mais l'ordre le plus normal de cette manifestation commence dans la moindre universalité.

³⁴⁸ Thomas d'Aquin, *In IV Metap.*, 4, #574.

³⁴⁹ Thomas d'Aquin, *In II de Anima*, 3, #245.

³⁵⁰ Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, Ia, q. 2, a. 2, c.

Il y a plus : cet *ordo demonstrandi* appuyé sur le particulier comporte lui-même de multiples formes. La multitude des mouvements que notre intelligence effectue au nom de cette manifestation est quasi innombrable et leur variété indescriptible dans le détail. Il serait tout aussi considérable de retracer d'une façon exhaustive les différentes formes de manifestation utiles à notre intelligence que d'exposer par le menu chacune des moindres étapes que doit traverser le futur homme, de son état de semence à l'âge adulte.

De cette multiplicité témoignera suffisamment une allusion à quelques-unes de ces formes qui, toutes différentes qu'elles soient les unes des autres, ont toujours en commun ceci qu'elles précèdent la connaissance proprement démonstrative : elles gardent notre intelligence dans le mouvement, incapables qu'elles se trouvent d'achever la résolution, faute de saisir la cause propre. C'est dire la fragilité de ces formes de connaissance. La raison, bien que pouvant, par elles, s'être beaucoup rapprochée de l'intelligence parfaite de la vérité, demeure exposée à n'y pas parvenir ou, pire, à compromettre le progrès déjà enregistré, à régresser, à tomber dans l'erreur. Cette mobilité, d'ailleurs, cette fragilité accompagne constamment, en tout domaine, ce qui simplement dispose; c'est toujours uniquement par la génération de l'*habitus* que la stabilité devient assurée.

On peut comprendre que la disposition dite proprement se divise en opposition à l'*habitus* ... comme le parfait et l'imparfait dans la même espèce. C'est-à-dire, on parle de disposition, en gardant le nom commun, quand la qualité concernée inhère imparfaitement, de sorte qu'on la perd facilement; mais d'*habitus*, quand elle inhère parfaitement, de sorte qu'on ne la perd pas facilement.³⁵¹

Si on a la science de manière imparfaite, de façon qu'on puisse facilement la perdre, on dit qu'on est disposé à la science plutôt que de dire qu'on a la science. D'où il appert que le nom d'*habitus* implique une certaine permanence, et non le nom de *disposition*.³⁵²

Plusieurs formes de connaissance remplissent cette fonction de préparer l'intelligence humaine à l'ultime manifestation de son objet : la démonstration strictement dite. Dans leur nombre, il faut, par exemple, compter l'*opinion* que le dialecticien engendre en se fondant, quel que soit l'objet, sur des lieux ou principes assez communs pour être quasi accessibles à tous.

Indubitablement, la dialectique précède la science. Le dialecticien n'engendre encore aucune connaissance scientifique, il est limité à produire une certaine opinion, fondée sur des signes, sans doute les plus probables qu'il puisse trouver, mais toujours extérieurs à la nature du sujet considéré.

Le dialecticien procède d'idées légitimes³⁵³; aussi ne produit-il pas la science, mais une certaine opinion.³⁵⁴

³⁵¹ *Ibid.*, IaIIae, q. 49, a. 2, ad 3.

³⁵² *Ibid.*

³⁵³ *Ex probabilibus.*

Sans objet particulier, sans résolution définitive, la dialectique ne se définit pas comme une science, ni même comme un habitus : l'habitus implique, en effet, la perfection de l'intelligence qui le possède; il ne laisse subsister aucune incertitude ou possibilité d'erreur. Ce n'est en rien le signalement de l'opinion. La dialectique, par conséquent, sera mieux définie par le concept de *pouvoir*, de *pouvoir inventif*. Un pouvoir inventif grâce auquel l'intelligence est à même, considérant toute notion universelle, de découvrir et de former tous les arguments, quels qu'ils soient, de nature à engendrer la conviction caractéristique de celui qui opine. C'est d'ailleurs en ces termes qu'Aristote parle de sa pareille : la rhétorique, compte tenu, bien sûr, de l'orientation propre à celle-ci, tournée spécialement vers les faits singuliers : les arguments de l'orateur, par conséquent, viseront non pas la conviction, mais la persuasion, degré d'assurance que la connaissance de faits singuliers ne saurait dépasser.

Admettons donc que la rhétorique est le pouvoir de découvrir ce qui, dans chaque cas, peut être propre à persuader.³⁵⁵

Il existe de nombreuses autres voies pour préparer l'intelligence à la démonstration. Les limites de notre propos ne nous permettent pas de les énumérer et définir toutes ici. Mais nous pouvons, en peu de mots, embrasser un nombre suffisant de ces moyens de manifestation, si nous les concentrons en une même considération, celle des instruments sur lesquels le maître se doit d'appuyer son enseignement. Car le besoin de graduer la manifestation de son objet ne s'impose pas à notre intelligence uniquement quand elle découvre les propriétés de cet objet. Notre intelligence retrouve la même obligation au moment de la transmission, à une intelligence moins avancée, du fruit de son investigation déjà parvenue à terme. Il s'avérerait beaucoup trop indigeste, pour le disciple, de recevoir les conclusions telles que le maître les connaît, c'est-à-dire sous leur aspect le plus universel. Malgré la perfection en soi de la formulation que le maître pourrait ainsi élaborer de sa science, le résultat, chez le disciple, ne dépasserait jamais une connaissance extrêmement confuse et abstraite, fort loin d'assurer la formation scientifique de son intelligence.

Ceux qui sont d'une intelligence plus faible ne reçoivent pas une connaissance parfaite, moyennant les conceptions de gens plus intelligents, à moins que celles-ci ne leur soient expliquées dans le détail.³⁵⁶

Recourir à un maître déjà formé permet bien sûr de faciliter, d'accélérer et d'assurer l'acquisition de la science. Mais cet avantage ne remplace pas toutes les démarches qu'impose à l'intelligence humaine son indétermination native : le cheminement dans lequel l'enseignement entraîne le disciple est forcé d'imiter le plus possible

³⁵⁴ Thomas d'Aquin, *In IV Metap.*, 4, #574.

³⁵⁵ Aristote, *Rhétorique*, trad. Médéric Dufour (quoique en remplaçant *faculté* par *pouvoir*, comme traduction de *dúnamis*), I, 2, 355b25.

³⁵⁶ Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, Ia, q. 89, a. 1, c.

le mode de découvrir naturel à la raison. Bref, afin de rendre son enseignement abordable, le maître doit en amenuiser le caractère scientifique et universel. Pour cette raison, l'essentiel de la tâche du maître consiste à découvrir et à fournir au disciple différents instruments qui appliquent les notions trop universelles à des cas particuliers, ou bien les comparent à des notions plus concrètes et plus sensibles, ou les ramènent de quelque autre manière à des notions dont le disciple soit à même de juger, de par sa formation antérieure.

Le maître conduit son disciple à la connaissance de ce qu'il ignore en partant de ce qu'il sait déjà... Il lui propose à cette fin des aides ou instruments dont son intelligence use pour acquérir la science. Par exemple, il lui présente des propositions moins universelles, dont son disciple puisse juger sur la base de ce qu'il connaît déjà; ou bien il lui présente des exemples sensibles, ou des comparaisons, ou des opposés, ou d'autres considérations de la sorte grâce auxquelles l'intelligence de celui qui apprend se trouve comme conduite par la main³⁵⁷ à la connaissance de la vérité ignorée.³⁵⁸

Il ne faut surtout pas sousestimer, pour la formation de l'intelligence novice, le besoin de tous ces instruments que l'on pourrait rassembler sous le terme unique de *manuductio*, l'empruntant à saint Thomas, dans les lignes que nous venons tout juste de citer. Notre intelligence, à ses débuts, a réellement grand besoin d'être comme *conduite par la main* vers la vérité. Et c'est seulement après avoir longuement travaillé à assurer cette préparation lointaine que le maître peut sensément se permettre de présenter au disciple les moyens de son accession plus immédiate au niveau de la science : il lui expliquera, alors, les véritables démonstrations et lui montrera plus directement l'ordre de leurs principes à leurs conclusions, puisque, finalement, c'est la démonstration qui fait savoir de science.

Le maître conduit son disciple à la connaissance de ce qu'il ignore à partir de ce qu'il connaît déjà *de deux manières*. En premier... De l'autre manière, en confortant l'intelligence de celui qui apprend par la présentation de l'ordre des principes aux conclusions, car peut-être, par lui-même, il n'aurait pas assez de vertu collative pour pouvoir tirer les conclusions des principes. Et c'est pourquoi il est dit, au premier livre des *Seconds Analytiques*, que la démonstration est un syllogisme qui fait savoir de science. C'est de cette manière que celui qui démontre fait que son auditeur sache de science.³⁵⁹

Conclusion

Toutes ces considérations manifestent avec assez d'évidence que notre intelligence, en raison de son indétermination naturelle, puis en raison de sa dépendance de la chose sensible et du sens, trouve obligatoirement dans une connaissance antérieure tout à fait imparfaite, tout à fait confuse le principe de toute sa connaissance et même de sa connaissance la plus parfaite et la plus scientifique.

³⁵⁷ *Manuducitur.*

³⁵⁸ *Ibid.*, q. 117, a. 1, c.

³⁵⁹ *Ibid.*

Section II

La connaissance confuse : Fondement permanent de la perfection de notre intelligence spéculative

Sa grande indétermination naturelle réduit notre intelligence à chercher obligatoirement en une connaissance confuse le principe de toute sa perfection. Mais il faut dire davantage : pour notre intelligence, cette connaissance confuse ne sert pas simplement de principe, n'est pas seulement première; elle forme aussi le *fondement permanent* de toute sa perfection intellectuelle.

Afin d'apprécier la justesse et la portée de cette affirmation, il faut d'abord éclaircir ce qu'on doit entendre par *fondement*, et par fondement *permanent*.

A. La notion de fondement permanent

La notion de fondement ne s'applique que par similitude à la vie intellectuelle. Par conséquent, on comprendra plus aisément à quoi, dans la vie intellectuelle, peut correspondre chacun des caractères qui définissent un fondement, si d'abord on cherche ces caractères et les observe là où ils se rencontrent premièrement et plus concrètement : dans le domaine de la construction : dans l'édifice matériel.

a) Fondement implique davantage que principe

1. Un fondement est un principe

Le premier caractère du fondement, c'est-à-dire son caractère le plus manifeste, c'est sa priorité : dans un édifice, le fondement, c'est toujours ce qu'on établit en premier. Cela est vrai pour l'édifice matériel d'abord; mais ce doit l'être aussi en n'importe quelle autre chose, pour que s'y étende le nom de *fondement*. Ainsi, il faut chercher dans les toutes premières connaissances le fondement de l'édifice des connaissances humaines. De même encore, en l'édifice des vertus, le premier acquis procure le fondement.

L'ensemble ordonné des vertus se compare avec une certaine ressemblance à un édifice. Ainsi, ce qui vient en premier dans l'acquisition des vertus se compare au fondement, qui est posé en premier dans le cas de l'édifice.³⁶⁰

2. Tout principe n'est pas fondement

Tout fondement vient en premier. Mais on ne saurait affirmer la réciproque. Tout ce qui précède n'est pas fondement de ce qui suit. Certaines choses ne viennent en premier que par accident : on les nommerait *fondements* à tort, car *l'idée de fondement implique une certaine causalité*.

Ainsi, on n'appellera à aucun titre fondement la dépression qui précède l'édifice en le lieu où on a l'intention de le construire. Ce vide représente seulement l'absence de l'édifice et si cette absence précède indispensablement la construction, elle ne constitue nullement une cause et un fondement pour l'édifice. Encore moins peut-on nommer fondement les obstacles antérieurs à l'édifice sur le lieu de sa construction. Il est vrai qu'ils sont premiers sur place, mais loin de fonder l'édification, ils la retardent et l'empêchent. L'édifice ne pourra prendre place qu'après leur élimination, non pas en se fondant sur eux.

Tout à fait de même, dans la vie d'une faculté de connaissance, l'ignorance ne sert pas de fondement à la perfection cognitive, par le seul prétexte qu'elle précède et même qu'elle précède nécessairement celle-ci. L'ignorance constitue, pour la connaissance, un principe, mais seulement par accident. Elle ne fournit aucunement un fondement. Jamais, d'ailleurs, la privation n'est fondement de la forme qu'elle précède et appelle. Toujours pareillement, l'erreur, de ce qu'elle précède très souvent la vérité en notre intelligence, ne retire aucun droit au titre de fondement de la vérité. Bien au contraire, il ne pourra être posé de fondement à la connaissance vraie, qu'après complète purgation de l'erreur, son plus grand obstacle.

Il ne suffit donc pas d'être premier dans l'intelligence pour fonder la perfection de sa connaissance, il faut encore en être cause de quelque façon.

b) Le fondement : principe et cause de cohésion

1. Le fondement est partie de l'édifice

Au sens le plus strict, être fondement implique qu'on soit partie de ce dont on est fondement : le fondement de l'édifice matériel non seulement vient en premier, mais aussi fait partie intégrante de l'édifice.

Il n'est pas seulement requis, à la notion de fondement, que celui-ci soit premier, mais aussi qu'il soit en lien avec les autres parties de l'édifice : car il ne serait pas fondement si les autres parties de l'édifice ne s'appuyaient pas sur lui.³⁶¹

³⁶⁰ *Ibid.*, IIaIIae, q. 161, a. 5, ad 2.

³⁶¹ *Ibid.*, q. 4, a. 4, ad 4.

De même, dans la vie cognitive, le fondement véritable de l'édifice de la connaissance doit lui-même en constituer une partie, c'est-à-dire être déjà une certaine connaissance vraie.

2. Le fondement, principe de cohésion

Mais voici le caractère le plus essentiel du fondement, celui en lequel réside proprement sa vertu de fondement : *le fondement est précisément cette partie de l'édifice dont toutes les autres tirent leur cohésion, leur solidité et leur stabilité.* Première partie de l'édifice, le fondement est en outre ciment, soutien, appui de toutes les autres. Semblablement, en la connaissance première qui fonde tout notre édifice spéculatif, on devra trouver la source dont chaque connaissance subséquente tient tout son ordre, toute sa cohérence et toute sa solidité, c'est-à-dire toute sa certitude. C'est ce caractère qui, d'une partie, fait un fondement : aucun véritable fondement ne peut en être privé, de quelque nature que soit l'édifice auquel il appartient : édifice matériel; édifice de perfection spéculative; ou encore, comme le remarque saint Thomas, édifice des vertus.

Dans les choses spirituelles, on parle de fondement métaphoriquement, à la ressemblance du fondement matériel. Cette ressemblance comporte deux aspects : en rapport à l'ordre, car le fondement précède les autres parties; et aussi en rapport à la vertu de fondement, car le fondement soutient tout l'édifice.

C'est pourquoi le fondement est la partie la plus importante, la plus indispensable : le reste de l'édifice ne peut exister sans lui, comme le dit saint Thomas, attribuant à la foi théologique le rôle de fondement dans l'édifice des vertus, lequel édifice consiste en l'action de plaire à Dieu.

Dans la foi, on trouve les deux aspects [précéder et soutenir], selon une certaine ressemblance. En effet, elle est naturellement antérieure à toutes les autres vertus et les autres s'appuient sur elle, car sans elle il est impossible de plaire à Dieu.³⁶²

Pareillement, aucune connaissance vraie ne peut posséder quelque certitude sans la tenir de cette première connaissance qui joue le rôle de fondement en notre vie spéculative : absolument pré-requis à toute connaissance ultérieure, ce fondement contient déjà en germe, d'une certaine façon, cette connaissance ultérieure. À la manière dont son fondement contient déjà en germe tout l'édifice matériel.

Le fondement contient déjà virtuellement, d'une certaine manière, tout l'édifice.³⁶³

³⁶² *Ibid.*

³⁶³ *Ibid.*, IIIa, q. 90, a. 3, ad 2.

c) Fondement implique permanence

1. Un appui temporaire peut jouer le rôle d'un certain fondement

On peut retrouver, dans certaines assistances temporaires adjointes à l'édification d'une chose, plusieurs des caractères que nous venons d'énumérer. Ainsi, pour l'arbre, le tuteur fournit le principe, et la cause, et le soutien, d'une élévation régulière. Ainsi encore, le moule peut devenir principe et cause d'une certaine forme pour le liquide qui se solidifie. Et cette assistance mérite déjà quelque peu le nom de fondement.

Il existe, dans le domaine de la construction, des opérations destinées à un rôle comparable. Par exemple, l'élimination des obstacles qui empêchent l'érection de l'édifice. Ou, pour parler plus précisément, les travaux d'excavation requis pour enlever ce qui, sable ou terre, recouvre le roc d'abord et empêche qu'on y assoie directement les fondations de l'édifice. Ces travaux sont un certain principe de la solidité de l'édifice et, partant, un certain fondement pour celui-ci.

L'édifice des vertus pré-requiert aussi un semblable nettoyage. Là encore pré-existent des obstacles que la future solidité de l'ensemble des vertus demande d'écartier. Et c'est pourquoi on peut nommer en quelque sorte fondement de la vie vertueuse la vertu à laquelle revient cette indispensable épuration, c'est-à-dire l'humilité.

Premier, dans l'acquisition des vertus, peut se prendre de deux manières. D'une manière, en ce qu'il s'agit d'enlever les obstacles. Sous cet angle, l'humilité tient la première place, en tant qu'elle chasse l'orgueil, auquel Dieu résiste. Elle prépare l'homme à se trouver toujours soumis et ouvert à recevoir l'influx de la grâce, en évacuant l'enflure de l'orgueil... Sous cet angle, l'humilité se dit le fondement de l'édifice spirituel.³⁶⁴

Les mêmes observations sont à répéter concernant l'acquisition des connaissances. Avant l'acquisition de toute connaissance véritable, il faut éliminer ce qui lui fait obstacle : erreurs, dispositions affectives inadéquates, ou quoi que ce soit d'autre. Par sa priorité dans l'effort de connaître, comme par sa nécessité dans l'accession à la vérité et à la certitude, cette purgation constitue un certain fondement de la perfection de notre intelligence.

2. Fondement véritable implique permanence

Des appuis comme ceux que nous venons de décrire possèdent, avons-nous admis, la valeur d'*un certain fondement*. Mais pas davantage. Car, outre qu'ils ne font pas partie intégrante de l'édifice qu'ils soutiennent, ils manquent d'un caractère absolument requis à la notion de fondement véritable : la permanence.

³⁶⁴ *Ibid.*, IIaIIae, q. 161, a. 5, ad 2.

Le véritable fondement de l'édifice matériel, ce sont ses fondations : car celles-ci demeurent d'une manière permanente une partie de l'édifice et assurent de façon continue, grâce à leur propre permanence et solidité, la permanence et la solidité de l'édifice. Ce sont donc les fondations de l'édifice matériel qui réalisent le plus complètement la raison de fondement. Et en tout autre type d'édifice, le fondement le plus véritable, c'est ce qui s'assimile le plus directement à de telles fondations. Ainsi, parmi les vertus, la foi se trouve-t-elle davantage fondement que l'humilité.

D'une autre manière, dans les vertus, on peut être premier directement, c'est-à-dire en procurant déjà un accès à Dieu. Or le premier accès à Dieu se fait par la foi... Sous cet angle, c'est la foi qu'on pose comme fondement, d'une manière plus noble que l'humilité.³⁶⁵

Il convient, en effet, que le garant de la stabilité d'un édifice ne possède pas un caractère provisoire, mais constitue plutôt la partie la plus stable en cet édifice.

Il convient en effet aux vertus théologiques que les autres vertus s'appuient sur elles, comme sur quelque chose d'immobile.³⁶⁶

La vertu propre du fondement étant de soutenir et d'affermir, son efficacité dépend principalement de sa propre solidité et permanence. C'est pourquoi, plus encore que l'élimination des obstacles, le sol lui-même et le roc mériteront le nom de fondement. Car même s'ils ne forment pas à proprement parler une partie de l'édifice, ils sont plus stables, plus permanents et plus solides que les fondations elles-mêmes, et davantage premiers. Ils sont fondement du fondement en quelque sorte.

Ainsi, parmi toutes nos connaissances, la plus réellement fondement non seulement vient en premier et assure à toutes les autres leur solidité et certitude; bien plus : elle-même est la plus stable, la plus permanente, la plus immobile et la plus certaine de nos connaissances.

Affirmer que la connaissance confuse est le fondement permanent de la perfection de notre intelligence spéculative, c'est reconnaître à la connaissance confuse toutes ces qualités.

B. Application : les fondements permanents de notre connaissance

La considération de l'édifice matériel nous a assez éclairés sur les caractères d'un véritable fondement pour nous rendre capables, maintenant, de repérer ce qui assume ce rôle dans la connaissance humaine. Il s'agit, en somme, d'identifier ce qui, dans tout l'édifice de nos connaissances, est *premier*, ce qui est aussi *cause de cohésion et de certitude*, ce qui enfin est *le plus permanent et le plus solide* en tout cet édifice.

³⁶⁵ *Ibid.*

³⁶⁶ Thomas d'Aquin, *Q.D. de virtutibus in communi*, q. un., a. 12, ad 24.

a) Des fondements posés d'avance par la nature

Concernant l'édifice matériel, avons-nous remarqué, le sol, le roc principalement, quoique extérieur à l'édifice même et plutôt posé d'avance par la nature, mérite éminemment le nom de fondement. Il en est encore ainsi en notre connaissance; la nature pose d'avance certains soutiens destinés à assurer un fondement véritable à toute notre connaissance : le fondement de son fondement.

1. La chose sensible

De ces tout premiers appuis, la nature a posé le plus premier, comme aussi le plus sûr et le plus permanent, en-dehors même de nous. En effet, la potentialité originelle de notre intelligence réclamait un être déjà en acte comme source pour elle de toute détermination : c'est la chose sensible que la nature a établie dans cette fonction. La chose sensible non seulement précède toute connaissance humaine, mais aussi est pour l'homme la racine de toute vérité et de toute certitude. L'homme ne produit pas les natures sensibles qu'il connaît en sa vie spéculative, comme l'atteste déjà le fait que les choses existent d'abord en permanence avant que d'être connues et nommées par lui.

Les choses se trouvaient déjà là, avec une stabilité conférée par la constitution de leur nature, quand vint le genre humain, seul à pouvoir leur imposer des noms.³⁶⁷

2. Les facultés de connaissance

De tels fondements pour notre connaissance, c'est-à-dire antérieurs à elle-même, la nature en a également posés à l'intérieur de nous : nos facultés cognitives. Comme la chose sensible, nos facultés préexistent à notre connaissance et la recueillent en elles aussi un peu comme le sol reçoit l'édifice. Elles procurent donc un autre fondement permanent à notre édifice spéculatif.

C'est ainsi que toute notre connaissance trouve son principe dans le sens.

Le principe de toute notre connaissance réside dans le sens.³⁶⁸

De plus, le sens n'est pas un principe quelconque, accidentel ou temporaire, de notre connaissance : il élabore l'intermédiaire absolument indispensable entre l'être trop matériel de la chose sensible et celui trop spirituel de la connaissance intellectuelle. Il apprête, en quelque sorte, et présente à notre intelligence son objet. Il ne précède pas seulement notre connaissance; il la rend possible et la soutient en permanence : notre intelligence n'en pourra jamais être sevrée.

³⁶⁷ Boèce, *In Categoriae Aristotelis*, proème, Éd. Migne, *series latina*, t. 64, 159A. — «Rebus praejacentibus, et in propria principaliter naturae constitutione manentibus, humanum solum genus exstitit, quod rebus nomina posset imponere.»

³⁶⁸ Thomas d'Aquin, *In Boetii de Trinitate*, q. 6, a. 2, c.

Par ailleurs, notre intelligence aussi nous est donnée à l'avance par la nature et fournit principe et fondement à toute notre connaissance. Elle fonde le plus évidemment notre connaissance intellectuelle, qu'elle reçoit et développe à partir de l'information sensible. Mais elle procure aussi d'une certaine façon un fondement, et un fondement permanent, à notre connaissance sensible. Car non seulement elle la précède, mais de plus elle éclaire l'opération du sens. En effet, le sens participe quelque peu lui-même de la lumière intellectuelle, en ce qu'il saisit déjà un certain universel. Cela est absolument nécessaire pour rendre accessible à notre intelligence l'abstraction de la nature universelle à partir de sa représentation sensible : si la représentation sensible ne comprenait pas d'une certaine manière le commun avec les particularités individuelles, notre intelligence ne pourrait aucunement l'en abstraire.

Manifestement, le singulier est senti proprement et par soi; cependant, le sens, de quelque manière, porte aussi sur l'universel. En effet, il connaît Callias non seulement en tant que c'est Callias, mais aussi en tant que c'est tel homme, et il connaît pareillement Socrate en tant que c'est tel homme. C'est pour autant que pareille acception du sens se produit d'abord, que l'âme intellectuelle peut s'arrêter à l'homme en l'un et l'autre. Si, par contre, le sens appréhendait seulement ce qui relève de leur particularité, et d'aucune manière, avec cela, la nature universelle présente dans les particuliers, à partir de cette appréhension du sens la connaissance universelle ne pourrait pas se produire en nous.³⁶⁹

b) Des fondements permanents acquis

Nous avons étendu l'appellation de fondement de notre connaissance à la chose sensible et à notre appareil cognitif, tout comme, dans l'art de la construction, la même extension peut se faire en faveur du roc sur lequel reposera l'édifice construit. Il n'en reste pas moins qu'à parler strictement, en matière de construction comme de connaissance, le fondement doit être une partie constitutive de l'édifice. Par le fondement, dit saint Thomas, *iam acceditur*³⁷⁰ à ce qui est fondé. C'est pourquoi, dans l'édifice cognitif humain, le véritable fondement sera déjà une connaissance vraie. Mais une connaissance vraie qui soit *première, assure cohésion et certitude et possède elle-même la plus grande permanence.*

1. Le phantasme

Tous ces caractères d'un fondement permanent se rencontrent d'abord dans le phantasme, représentation formée de l'objet par le sens. Cette représentation fournit son fondement naturel à toute notre connaissance, un fondement donc indispensable, irremplaçable : car si l'art peut généralement choisir dans une certaine variété de modes et d'instruments, la nature ne jouit pas de cette liberté. Effectivement, sa détermination au singulier et sa puissance à l'intelligible confèrent au phantasme les

³⁶⁹ Thomas d'Aquin, *In II Post. Anal.*, 20, #594.

³⁷⁰ Voir Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, IIaIIae, q. 161, a. 5, ad 2.

qualités du fondement absolument requis à l'élaboration des conceptions d'une intelligence aussi naturellement indéterminée que la nôtre. Même, il ne sera pas faux de parler en quelque façon du phantasme comme de l'objet de notre intelligence, tellement c'est en s'appuyant sur sa considération que notre intelligence intellige tout ce qu'elle intellige.

Le principe de la connaissance intellectuelle en nous est l'imagination, car les phantasmes se comparent à notre intelligence comme les couleurs à la vue.³⁷¹

En somme, toute connaissance intellectuelle proprement humaine tire son origine et fonde sa certitude dans l'observation sensible.

Il n'est pas question d'intelliger sans phantasmes.³⁷²

Il ne s'agit pas là d'un principe ou fondement temporaire, ne concernant que la première génération de la connaissance intellectuelle. À aucun niveau de son perfectionnement, l'intelligence humaine ne peut s'affranchir de cet appui, jamais elle n'en vient à se développer par la seule vertu de sa propre potentialité. Notre intelligence garde toujours un aussi pressant besoin du phantasme : même pour poser un acte de science quant à une science déjà possédée en acte.

Le phantasme est le principe de notre connaissance : c'est en lui que commence notre opération, et cela non comme quelque chose de transitoire, mais de permanent, comme une espèce de fondement de l'opération intellectuelle. À la manière dont les principes de démonstration doivent rester durant tout le processus de la science. En effet, les phantasmes se rapportent à notre intelligence comme des objets en lesquels elle regarde tout.³⁷³

Enfin, la qualité de la représentation intellectuelle est proportionnée à celle du phantasme dont elle tire origine; à toute imperfection du côté de celui-ci répondent de graves répercussions dans notre connaissance intellectuelle. Si bien que Monseigneur Félix-Antoine Savard a pu, par ces mots, décrire justement une intelligence nourrie à une imagination quelque peu débridée :

Comme une gerbe dont le lien s'est rompu, telle est sa raison.³⁷⁴

Il est évident, toutefois, que chacun des phantasmes individuels ne constitue pas un fondement permanent irremplaçable pour la raison. Les tout premiers phantasmes formés par l'enfant dans sa plus tendre enfance, s'ils sont absolument nécessaires pour lui faire acquérir la maturité de ses facultés de connaissance, ne procurent ainsi à son intelligence qu'une assistance toute temporaire. Ils jouent effectivement un rôle de principe dans la connaissance, mais ne méritent pas d'être vus comme des fondements permanents de celle-ci. Un signe, d'ailleurs, de leur caractère transitoire est le fait

³⁷¹ Thomas d'Aquin, *In Boetii de Trinitate*, q. 6, a. 2, obj. 4.

³⁷² *Ibid.*, obj. 2.

³⁷³ *Ibid.*, ad 5.

³⁷⁴ *La folle*, Montréal : Fides, 1960, tableau 1, 21.

qu'on les oublie rapidement. Que nous reste-t-il, en effet, des représentations sensibles de nos toutes premières années?

Ne peut être fondement permanent que le phantasme élaboré par l'homme qui a atteint l'exercice mature de ses facultés. Et seulement lorsque cette élaboration se fait dans des conditions naturelles.

2. La connaissance confuse

Comme le fondement le plus propre à un édifice en fait partie, il doit lui-même être un savoir, quand l'édifice considéré est l'ensemble de notre connaissance; et si, plus précisément, nous cherchons le fondement de notre connaissance intellectuelle, nous le trouverons de même dans un savoir déjà intellectuel.

De plus, le fondement est toujours posé le premier; c'est donc assurément dans la représentation la plus naturellement première en notre intelligence que se rencontrera le fondement de toute sa connaissance ultérieure. Or en raison de la nature totalement indéterminée de notre intelligence, la première représentation proportionnée à ses forces est nécessairement imparfaite et confuse. Conséquence obligatoire, c'est d'une telle représentation *première et confuse* que doit provenir, pour notre intelligence, le fondement véritable de toute sa connaissance et de toute sa perfection. Cette première connaissance est d'ailleurs imparfaite à la manière dont un fondement est toujours très imparfait, si on regarde en lui tout l'édifice : il est inachevé, incomplet par lui-même.

C. La connaissance confuse, fondement permanent de la perfection de notre intelligence spéculative

Si notre intelligence doit tirer d'une connaissance très confuse le principe de toute sa perfection, il n'en faudrait pas déduire que toute connaissance confuse, du seul fait d'être confuse, constitue un fondement permanent pour une connaissance plus parfaite. En effet, telle connaissance confuse est un principe de notre connaissance, mais telle autre en est un terme éventuel; certaine est un fondement permanent, une autre est aussi un principe et comme un certain fondement mais non permanent. Il importe maintenant de faire un partage correct de ces genres.

- a) Une première connaissance confuse est principe et même quelque peu fondement, mais non permanent

1. La connaissance confuse du jeune enfant

La toute première connaissance humaine, celle où on retrouve le plus vraiment la raison de principe, c'est-à-dire celle du tout jeune enfant, est la plus confuse qui puisse se former en nous. Confuse, elle l'est d'abord en ceci qu'au début, l'enfant perçoit uniquement un vague chaos, ne se trouvant pas encore à même de distinguer la moindre chose d'une autre. Elle est confuse aussi, un peu plus tard, quoique d'une façon con-

traire, en ceci que l'enfant ne saisit encore aucun ordre et voit toutes choses en une infinie dispersion, ce dont M. Alphonse Saint-Jacques croit discerner un signe dans la façon même dont l'enfant de cet âge joue.

Ce que nous apprenons, pour commencer, en voyant comment le petit enfant joue, c'est que notre connaissance commence naturellement par un premier état où les connaissances s'offrent à nous en un état de pure dispersion. C'est pourquoi Aristote compare l'état de notre connaissance, en son commencement, à celui d'une armée en déroute³⁷⁵. Du moins en est-il ainsi dès que l'enfant se met à rechercher, à proprement parler, ses connaissances, d'abord en étendant la main vers les choses, puis, ensuite, en partant sur ses jambes à la recherche des choses. Mais il y a, antérieurement, un tout premier état, qui suit immédiatement la naissance, et pendant lequel, surtout au tout début, toute connaissance se trouve enveloppée dans la plus entière confusion, que l'on peut comparer aux ténèbres de la nuit...

De cet état premier de pure confusion, l'enfant passe presque immédiatement à un état de pure dispersion. En effet, le petit enfant dont nous parlons, qui est presque aussi souvent éveillé qu'endormi, commence à recueillir, tant bien que mal, et comme au hasard, ce que l'on peut appeler des lambeaux de connaissance pris ici et là aux quatre coins de son petit monde, tout comme il va chercher, aux quatre coins de la maison, les menus objets dont il se sert pour jouer. Partant ainsi, pour la première fois, sur ses petites jambes, à la recherche de la connaissance, l'enfant la recueille d'abord en miettes dispersées et éparpillées.

C'est à partir de cet état chaotique que l'homme doit ensuite, lentement et péniblement, parvenir à la perfection de sa connaissance.³⁷⁶

La connaissance infantine est ainsi confuse parce que l'enfant ne possède pas à ce moment l'usage parfait de toutes ses facultés de connaissance. Il a déjà besoin d'un certain temps pour accéder à l'usage de tous ses sens externes; mais ce lui est beaucoup plus long encore de parvenir à l'exercice parfait de ses sens internes; l'un d'eux se fait tout spécialement attendre, et c'est le sens de l'ordre dans notre connaissance sensible, c'est-à-dire ce sens par lequel seulement nous pouvons rapporter les unes aux autres les informations disparates des sens externes : le sens commun. Tant que l'enfant ne maîtrise pas l'usage du sens commun, sa connaissance ne peut pas ne pas nager dans une totale dispersion.

S'il possède déjà, à cet âge où nous le considérons, l'usage de tous ses sens externes, et même, parmi les sens internes, de la mémoire, mais surtout de l'imagination, qui prédomine chez lui, il lui manque essentiellement, pour avoir la perfection de la connaissance sensible, ce qui donne à celle-ci l'unité, l'ordre et la stabilité. C'est que lui fait encore défaut l'usage de ce sens dont dépend d'abord la perfection de la connaissance sensible, et qu'il faut appeler, comme le faisaient les Anciens, le sens commun...

Il ne faut pas dire qu'il n'en aurait aucun usage... Mais il n'en a encore qu'un usage imparfait, étant encore mal réveillé de ce long sommeil antérieur où il se trouvait plongé au début de sa vie, depuis tout ce temps où il était dans le ventre de sa mère. De même, en effet, que toute l'enfance est comme le sommeil de la raison, ainsi la

³⁷⁵ Aristote, *Seconds Analytiques*, II, 19, 100a12.

³⁷⁶ Alphonse Saint-Jacques, *Comment le petit enfant joue...*, dans *Laval Théologique et Philosophique*, oct. 1971, 300-301.

toute première enfance est le sommeil du sens, étant le sommeil du sens commun, qui est le sens par excellence.³⁷⁷

En somme, toujours en raison de la potentialité originelle de son intelligence, l'homme ne peut pas, étant enfant, commencer à connaître dans une condition moins confuse. D'ailleurs, ce caractère confus de sa connaissance enfantine, plus qu'inévitable, est encore indispensable et nécessaire : c'est la seule condition cognitive d'abord accessible aux facultés humaines de connaître et elle est, pour l'homme, un principe nécessaire de la pleine possession de son appareil cognitif. En effet, cet usage premier et imparfait des facultés humaines de connaître en prépare et en fonde un second, plus parfait.

Cependant, cette connaissance si confuse premièrement élaborée par l'enfant n'est aucunement un fondement permanent de toute notre connaissance, et encore moins un fondement permanent pour notre connaissance la plus parfaite, pour le bien achevé de notre intelligence. Un signe en est que nos premières sensations, nos premiers phantasmes, et aussi les premiers universels que notre intelligence forme, s'oublent très rapidement. Ce n'est vraiment pas sur l'expérience enfantine, ni sur les premières réflexions de l'âge de raison que s'appuie d'une façon permanente la vertu de science.

Il en est de ces premiers efforts de connaître comme des premiers travaux effectués par l'apprenti menuisier : celui-ci les met rapidement de côté. Il en a tiré non pas le fondement permanent de toutes ses réalisations professionnelles, mais simplement l'occasion d'acquérir la maîtrise de ses instruments. C'est d'ailleurs à cet apprenti que ressemble le plus l'enfant, pourvu de toute l'instrumentation cognitive requise, mais inexpert à la manier.

Le petit enfant est donc comparable à un tout jeune apprenti qui aurait à sa disposition tous les outils nécessaires à l'exécution d'une œuvre, mais à qui fait défaut l'habileté nécessaire pour s'en servir de manière à coordonner, en vue de cette fin une, l'usage de ces divers instruments.³⁷⁸

Pour notre connaissance la plus parfaite, pourra être un fondement permanent la connaissance confuse acquise, au principe, bien sûr, de notre vie intellectuelle, mais une fois seulement atteint l'exercice naturel parfait de nos facultés.

2. Le mythe

Il y a lieu de faire la même mise en garde concernant les toutes premières explications que l'homme imagine plutôt qu'il ne découvre pour rendre compte des choses et des phénomènes qui l'entourent. Ces mythes sont formés dans l'enfance de l'humanité, au moment où l'homme, pourrait-on dire, n'a pas atteint l'usage mature de son intelligence spéculative, ne distinguant pas encore composition et résolution.

³⁷⁷ *Ibid.*, 293.

³⁷⁸ *Ibid.*, 292.

De même qu'un homme n'a pas à se rappeler et appuyer sur les phantasmes imparfaits de sa plus tendre enfance pour bien se représenter actuellement les choses sensibles qu'il observe, de même il n'a pas à commencer la formation de son intelligence par l'apprentissage des mythes formés dans l'enfance de l'humanité. D'aucune manière ces mythes ne fournissent un fondement permanent à l'intelligence spéculative. Loin de là, ils constitueraient un très grave obstacle à qui ne s'en détacherait pas suffisamment.

b) Une seconde connaissance confuse est fondement permanent du bien de notre intelligence spéculative

Toute connaissance confuse ne fonde donc pas en permanence notre perfection intellectuelle. Car, pour remplir la fonction de fondement permanent, il ne suffit pas de venir en premier; il faut encore constituer une partie définitive de ce qui est fondé et être cause de sa cohésion et de sa solidité. Une connaissance confuse fondera donc véritablement notre perfection intellectuelle à la condition d'en être une partie de façon stable, c'est-à-dire à la condition d'être elle-même vraie et certaine; et il lui faudra encore représenter, pour toute connaissance moins confuse, un principe de cohésion, d'ordre et de certitude.

Bref, une connaissance est à la fois confuse et fondement permanent de toute science si, pour elle, *être confuse, c'est déjà, quoique seulement en germe, contenir toute science.*

On appelle ici confus ce qui contient en soi autre chose en puissance et indistinctement.³⁷⁹

1. La connaissance la plus commune

Ces caractères se retrouvent le plus manifestement dans une connaissance commune et universelle : une telle connaissance possède en effet moins de détermination que son opposée et se trouve par cela antérieurement accessible à notre intelligence; par ailleurs, de même que voir un tout, c'est aussi apercevoir indistinctement ses parties, de même, connaître cette espèce de tout qu'est l'universel, c'est déjà, virtuellement, entrevoir le particulier qui lui fait office de partie.

1) Les vérités immédiates

Cette connaissance commune, principe et fondement permanent de la perfection achevée de notre connaissance, c'est d'abord les toutes premières vérités, ces vérités que notre intelligence appréhende instantanément et quasi naturellement, dès qu'elle en aperçoit les termes.

³⁷⁹ Thomas d'Aquin, *In I Phys.*, 1, #7.

C'est par la lumière naturelle de l'intellect agent que les premiers principes se trouvent connus; ils ne sont pas acquis par des raisonnements, mais seulement du fait de comprendre leurs termes.³⁸⁰

Outre que ces vérités sont les plus manifestes de toutes et, partant, les premières connues, elles sont aussi les notions que notre intelligence connaît de la façon la plus certaine et la plus ferme, celles qui comportent la plus grande stabilité et permanence. Leur fermeté en l'intelligence est telle que personne peut se tromper vraiment à leur sujet.

Le principe le plus certain et le plus ferme doit être tel qu'on ne puisse se tromper à son sujet.³⁸¹

Tout au plus peut-on les nier verbalement, c'est-à-dire prononcer des mots qui leur soient opposés. Mais il n'est au pouvoir d'aucun homme de penser leur contradictoire, ainsi que l'affirment Aristote et saint Thomas à propos du tout premier d'entre eux.

Il est impossible à quiconque d'admettre, c'est-à-dire de penser, que simultanément la même chose soit et ne soit pas, même si certains croient que c'est ce qu'Héraclite a pensé. Il est vrai qu'Héraclite l'a dit, mais il n'a pu le penser. Tout ce qu'on dit, en effet, on ne l'admet ni ne le pense nécessairement.³⁸²

Enfin, ces vérités immédiates, connues les premières et selon une certitude absolue, sont au principe de l'ordre et de la cohésion de toute connaissance ultérieure : elles fondent toute certitude, car c'est en elles que doit se résoudre toute explication scientifique, toute démonstration conduisant à la science.

C'est à partir de ces principes que toute science acquise par démonstration se trouve produite.³⁸³

C'est pourquoi ces tout premiers principes méritent éminemment le titre de fondement permanent de toute notre connaissance jusqu'à la plus parfaite : ils servent de fondement à la sagesse même. On en trouve un signe éloquent en ce que le sage, au moment d'entreprendre de déterminer scientifiquement des vérités les plus élevées, croit nécessaire de retourner à ces tout premiers principes pour en expliciter les termes et ainsi les défendre, car il sait que les plus hautes vérités doivent encore se résoudre en ces vérités premières très communes.

³⁸⁰ Thomas d'Aquin, *In IV Metap.*, 6, #599.

³⁸¹ *Ibid.*

³⁸² *Ibid.*, #601.

³⁸³ *Ibid.*, 5, #594.

2) Les principes les plus universels en la science

Une autre connaissance commune constitue également un fondement permanent de la perfection de notre vie intellectuelle. Celle-ci appartient à la science même et si, en soi, elle est moins universelle, elle est, à l'intérieur de la science, formée des vérités qui s'y trouvent les plus universelles. Il s'agit de ces principes très communs qui, propres à chaque science, contiennent en puissance toutes les conclusions particulières de leur science.

Ces principes sont non seulement, en raison de leur universalité, les premiers accessibles de chaque science, mais ils constituent un fondement nécessaire pour la distinction de leurs inférieurs : c'est sur eux que notre intelligence doit appuyer toute démonstration. Puisque, donc, toute l'évidence et la certitude des conclusions scientifiques plus précises provient de ces principes, il est manifeste que c'est eux qu'en la science notre intelligence connaît avec le plus de fermeté et de certitude. Ces principes universels ne sont donc pas seulement des esquisses ou des ébauches temporaires, mais le vrai fondement de toute science distincte. La science distincte ne les remplace pas; elle repose sur eux comme sur son fondement permanent.

Même, ce sont de tels principes qui méritent le plus proprement ce nom de fondement permanent en notre connaissance scientifique. Car à l'instar des fondations dans l'édifice matériel, ils font partie intégrante de la science; par eux, la science est déjà commencée³⁸⁴ : cela n'est pas le cas pour les vérités connues immédiatement; celles-là sont sans doute plus fermes et procurent un fondement antérieur et plus solide, mais c'est à la façon dont le sol et le roc est plus solide que les fondations, c'est-à-dire de l'extérieur, sans appartenir à l'édifice.

2. La connaissance la plus concrète

Une dernière connaissance imparfaite et confuse vaut aussi d'être appelée fondement permanent. Nous avons remarqué, en effet, que notre intelligence ne saurait s'élever tout d'un coup, à partir de la concrétion totale de la chose sensible et de sa représentation dans le sens, à la plus parfaite, à la plus abstraite universalité. Cette élévation requiert comme un principe nécessaire, à l'intérieur même de l'intelligence, une connaissance plus concrète, une connaissance encore confuse... *par concrétion*. C'est-à-dire, il faut d'abord que notre intelligence saisisse *confusément* l'universel, en en appréhendant une représentation moins universelle, un cas particulier, un effet, une similitude.

Cette connaissance plus concrète est, quoiqu'en un sens moins fort, et confuse et fondement permanent.

³⁸⁴ «Iam acceditur» ad scientiam. Voir Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, IIaIIae, q. 161, a. 5, ad 2.

1) Confuse

Cette première connaissance intellectuelle est plus imparfaite encore que la connaissance des principes universels d'une science et antérieure aussi à cette connaissance, puisqu'elle précède même toute connaissance de niveau scientifique. Malgré cela, c'est de façon moins propre qu'elle reçoit l'appellation de confuse, car on y retrouve moins clairement, moins véritablement la raison d'un tout connu antérieurement à la distinction de chacune de ses parties.

Cependant, on peut appeler, et de fait on appelle souvent, confuse cette connaissance, disant de celui qui connaît une ou deux ou trois applications particulières d'un principe universel qu'il connaît confusément ce principe. Et on a quelque raison de parler ainsi, car dans l'application particulière perçue alors par l'intelligence se trouve déjà comprise, d'une certaine manière, c'est-à-dire sans clarté ni distinction, la nature universelle que l'intelligence doit en abstraire³⁸⁵. On retrouve donc d'une certaine façon cette situation où il s'agit, connaissant un tout, d'en distinguer la partie. Et cela suffit pour justifier le terme *confus*.

Une connaissance semblable est même si confuse que, comparée à elle, la connaissance des principes scientifiques communs, dite confuse parce que commune, est d'une certaine manière distincte, du fait qu'elle dégage clairement une notion universelle.

2) Fondement permanent

La connaissance imparfaite de l'universel, cette connaissance plus concrète dont nous parlons, précède la science. Elle est antérieure à la connaissance démonstrative. Elle n'implique aucune résolution dans les principes propres d'une science. Par conséquent, elle n'est pas une partie véritable de la science, mais plutôt une préparation et une disposition à celle-ci, l'investigation de ses matériaux. Antérieure à l'habitus, elle revêt toute l'imperfection, la fragilité et l'indétermination caractéristiques d'une simple disposition. C'est pourquoi elle reçoit le nom de fondement permanent de la science moins adéquatement que la connaissance claire des principes universels de la science elle-même.

Mais elle possède quand même des droits à ce titre, du simple fait qu'est fondement permanent toute connaissance qui est principe de telle façon qu'elle sert toujours d'appui et de soutien à notre connaissance en vue de sa perfection. Ce sont là des caractères qu'on retrouve ici. Il est impossible, en effet, pour notre intelligence, de progresser vers la distinction de plus en plus exacte des inférieurs inclus en germe dans une notion commune, si elle n'abstrait pas et cette notion commune et ces inférieurs de représentations et applications particulières et singulières où ces notions

³⁸⁵ Voir Thomas d'Aquin, *In II Post. Anal.*, 20, #594.

se trouvent dans la plus grande concrétion, c'est-à-dire dans la plus grande contamination laissée par la chose sensible, principe de toute connaissance. La nécessité d'un tel fondement se vérifie spécialement dans l'enseignement, où on saisit manifestement l'impossibilité totale de transmettre des connaissances universelles sans les enraciner en ces instruments de concrétion que sont des propositions moins universelles, des démonstrations *a posteriori*, des similitudes, des exemples... Il est assez saisissant de constater, en effet, que même lorsque des notions universelles sont possédées par une intelligence, celle-ci ne peut les transmettre sans se servir de ces appuis plus concrets. C'est bien là un signe frappant de la nécessité de ce fondement. Et aussi de sa permanence. Car cette connaissance concrète fournit à l'intelligence un fondement permanent de sa connaissance scientifique achevée et non pas un simple tuteur passager, temporaire, transitif.

Cette connaissance, quoique intellectuelle déjà, reste si près encore de la représentation sensible, qu'on l'assimile souvent au sens commun, l'appelant connaissance de bon sens. Ou à la cogitative, l'appelant expérience. Et il est assez manifeste que l'on ne doit jamais négliger de résoudre *dans le bon sens* toute acquisition intellectuelle. L'histoire de l'intelligence humaine est en effet remplie d'exemples des conséquences néfastes de tentatives d'élaborer une connaissance scientifique sans référence à ce bon sens, c'est-à-dire en s'appuyant premièrement sur le raisonnement et sur une quelconque intuition directe de l'intelligence, sans prendre comme premier principe la connaissance que notre intelligence tient le plus directement du sens.

c) Une dernière connaissance confuse est un certain terme de la vie de l'intelligence, mais compromet définitivement sa perfection

Il existe enfin une autre forme de connaissance confuse, tout à fait opposée, celle-là, à celles que nous avons décrites auparavant. Loin de donner à notre édifice spéculatif un principe et un fondement, elle constitue plutôt le chaos où sombre notre intelligence, lorsque nous la privons du fondement naturel de sa connaissance. Par sa radicale imperfection, cette dernière connaissance confuse fournit un signe puissant, une preuve par l'absurde en quelque sorte, de l'absolue nécessité des formes précédentes de connaissance confuse, au fondement de la perfection de notre intelligence.

1. Une connaissance confuse par privation d'ordre

Nous avons établi qu'une longue démarche est indispensable pour que notre intelligence parvienne à la connaissance distincte de la vérité, en laquelle consiste l'achèvement de son bien. En effet, en raison de son extrême indétermination, notre intelligence ne peut accéder à cette connaissance distincte qu'en procédant d'une connaissance antérieure plus commune et en appuyant son progrès de façon

permanente sur la chose sensible et sa représentation formée par le sens. Notre intelligence doit absolument recourir à cette démarche du commun au propre, qui est effectivement un procédé du confus au distinct : c'est le seul ordre qui peut vraiment la conduire à la distinction.

Aussi, celui qui, dans le désir trop pressé d'une connaissance distincte immédiate, décide de s'épargner cette connaissance confuse pré-requise, n'arrive en fait qu'à compromettre sans remède toute distinction véritable en sa connaissance. Comme résultat de sa précipitation, il se trouve plongé en un autre genre de connaissance confuse, beaucoup plus imparfait encore, puisque, loin de préparer la perfection de l'intelligence, c'est-à-dire la distinction de sa connaissance, elle y fait gravement obstacle.

C'est contre cette confusion que saint Thomas, en commentant le traité *De l'Âme*, prévient l'intelligence tentée de négliger *cet ordre nécessaire*'.

Cet ordre est nécessaire, car si on traitait de tout simultanément, l'enseignement serait confus.³⁸⁶

C'est donc comme par mépris de l'ordre naturel de sa connaissance que l'intelligence tombe dans cette nouvelle connaissance confuse. Le qualificatif *confus* désigne ici principalement un défaut d'ordre et équivaut à *mêlé* et *embrouillé*. En effet, le fouillis qui devient alors le lot de l'intelligence mérite tout à fait, contrairement aux autres formes de connaissance confuse, toute l'acception péjorative attachée au substantif français *confusion*.

2. Une débâcle de l'intelligence

Si on la prive des notions communes où elle devrait naturellement trouver le fondement de toute sa connaissance, notre intelligence se voit réduite à accumuler sans ordre des connaissances particulières éparses.

Il arrive souvent que l'on prenne cette dispersion croissante de l'intelligence pour un véritable progrès. Pourtant, c'est le pire état où puisse se trouver l'intelligence, c'est la pire pente où elle puisse glisser, c'est en vérité la débâcle pour elle. Cette confusion est même pire que l'ignorance. Alors, en effet, que l'ignorance précède la perfection de l'intelligence, cette confusion qui s'ignore prétend la remplacer et, de cette façon, lui oppose le plus grave des obstacles. Novalis l'appelle une seconde ignorance, une *ignorance acquise*.

C'est une ignorance nouvelle qui vient à l'encontre de l'ignorance première, laquelle est une ignorance par défaut, tandis que l'autre est une ignorance par excès de connaissances.³⁸⁷

³⁸⁶ Thomas d'Aquin, *In II de Anima*, 6, #303.

³⁸⁷ Novalis, *Fragments*, dans *Les Romantiques Allemands*, Paris : Desclée de Brouwer, 1956, 214.

Perdue dans cette deuxième ignorance, l'intelligence se compare le plus exactement à l'homme qui, dans une hâte irréfléchie de connaître le détail d'une forêt inextricable, s'y serait engagé sans prendre ni consulter de carte, sans s'informer des points de repère connus, sans boussole. Un tel écervelé pourrait conserver un certain temps l'illusion qu'il connaît de mieux en mieux la forêt, puisqu'il voit très bien et de très près chacun des points où le hasard de ses pas le conduit. Mais en vérité, malgré un examen minutieux qu'il peut faire de chaque endroit où il passe, notre étourdi sait de moins en moins où il se trouve et où il s'en va. L'absurdité de sa situation, c'est que plus sa connaissance de la forêt lui paraît augmenter, moins il devient capable de s'y diriger et plus grandes sont ses chances d'y périr.

On peut encore comparer la condition où se jette l'intelligence, quand elle prétend ainsi atteindre à une connaissance distincte sans prendre appui sur aucune connaissance confuse ou imparfaite, à celle d'une armée en déroute qui s'éparpille sur le champ de bataille. En effet, la confusion de connaissances qui en découle est vraiment comme la déroute et la débâcle de l'intelligence. Privée des connaissances communes et fondamentales, jusqu'aux connaissances communes antérieures à la science, l'intelligence se trouve alors réduite à un état de dispersion qui est plus imparfait encore que celui où se trouve notre connaissance en son tout premier état naturel d'imperfection. Car cette dispersion est d'autant plus grande qu'est plus grand le nombre des connaissances particulières acquises de même que, plus grande est l'armée, plus grandes sont la confusion et la dispersion où elle se trouve jetée, lorsqu'elle est mise en déroute.

Conclusion

Dans le désordre qui la caractérise, l'armée en déroute n'a plus de chance de retrouver la victoire, car ses éléments ne peuvent plus tendre vers un but commun, ayant perdu leur principe de cohésion; en effet, chaque mouvement n'est plus déterminé par un général en chef, mais par une multitude incohérente de biens particuliers immédiats. Il est presque impossible de retourner un tel état de choses, et cela serait d'autant moins possible que l'armée défaite compte un plus grand nombre d'éléments.

Il en est ainsi de l'intelligence qui s'est enfoncée sans ordre dans la connaissance de choses particulières éparses. C'est chez elle la condition la plus difficile à redresser. D'abord, cette sorte de confusion s'ignore naturellement et se donne aisément pour une connaissance de plus en plus parfaite, étant faite de l'accumulation croissante de connaissances particulières distinctes. Mais même en-dehors d'une telle illusion, même si l'intelligence apprend à ce moment et admet l'imperfection de son état, il lui demeure toujours très difficile d'y remédier. Il ne peut pas être facile, en effet, de rétablir, dans l'intelligence qui s'en est éloignée radicalement, l'ordre naturel de sa connaissance. Surtout que chaque connaissance acquise dans cette condition écarte davantage encore l'intelligence de cet ordre naturel, de même que l'homme perdu dans la forêt s'égaré davantage par chacun des pas qu'il fait, même s'il sait qu'il est perdu et même s'il marche dans l'intention de s'en sortir.

On peut trouver de nos jours des exemples nombreux de cet confusion de l'intelligence, dont on pourrait même dire qu'elle est le défaut propre de notre temps. En effet, l'homme moderne, mû par un souci grandissant d'efficacité pratique, s'est peu à peu désintéressé des notions communes élaborées et transmises avec grand soin par les Anciens. De plus, il a trouvé, dans la mise au point d'instruments d'observation de grande précision, un autre encouragement à cette poursuite effrénée de données distinctes sans égard au mode naturel de son intelligence. Entre autres conséquences, l'homme moderne, bien qu'il connaisse de plus en plus de choses particulières, voit de moins en moins d'ordre en sa connaissance. On l'aperçoit spécialement à ce qu'il glisse de plus en plus dans l'arbitraire et le caprice quand il s'agit de diviser et d'ordonner les différentes sciences.

Dans cette thèse, nous nous sommes donné comme intention de manifester la nécessité où notre intelligence se trouve par nature de procéder vers sa perfection à partir d'une première connaissance imparfaite et confuse. C'est un propos d'une impor-

tance toujours actuelle, comme tout ce qui concerne le mode de procéder de notre intelligence en sa connaissance. Mais de plus, comme on peut mieux le saisir maintenant, ce propos éclaire, par antithèse, un principe essentiel de l'intelligence moderne. Car il s'agit d'un point capital où s'opposent Anciens et Modernes. On ne peut comprendre véritablement l'intelligence moderne et la philosophie qui la caractérise sans les situer comme dans le prolongement d'une profonde méconnaissance de ce mode naturel que son indétermination initiale rend indispensable à notre intelligence. La philosophie moderne, en somme, c'est ce qui arrive à la pensée, lorsqu'on se cache la faiblesse de l'intelligence humaine et qu'on tend à l'assimiler à l'intelligence divine.

Il n'y a qu'une raison, il n'en est pas une seconde, surhumaine; *elle est le divin dans l'homme.*³⁸⁸

³⁸⁸ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. J. Gibelin, 4e éd., Paris : Gallimard, 1954, 113.

Bibliographie

Aristote, *De l'Âme*, trad. nouvelle et notes par J. Tricot, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1965.

- - - , *La Métaphysique*, nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire par J. Tricot, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1964.

- - - , *Les Parties des Animaux*, trad. Pierre Louis, Paris : Guillaume Budé, *Les Belles Lettres*, 1956.

- - - , *Physique*, texte établi et traduit par Henri Carteron, 3e éd., Paris : Guillaume Budé, *Les Belles Lettres*, 1961.

- - - , *Rhétorique*, texte établi et traduit par Médéric Dufour, 2e éd., Paris : Guillaume Budé, *Les Belles Lettres*, 1961.

- - - , *Les Seconds Analytiques*, traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1966.

Beaufret, Jean, *Le Poème de Parménide*, Paris : P.U.F., 1955.

Bowra, C.M., *The Proem of Parmenides*, dans *Classical Philology*, 1937, 97-112.

Bréhier, Émile, *Schelling*, Paris : Librairie Félix Alcan, 1912.

Bruno, Giordano, *Cause, Principe et Unité*, trad. Émile Namer, Paris : Librairie Félix Alcan, 1930.

Burt, Edwin A., *The English Philosophers from Bacon to Mill*, New York : The Modern Library, 1939.

Commentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae, Georgii Reimeri, 1882-1909.

Descartes, René, *Œuvres et lettres*, textes présentés par André Bridoux, Paris : Gallimard, *La Pléiade*, 1953.

- - - , *Œuvres philosophiques*, textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié, Paris : Garnier Frères, 1967.

De Tocqueville, Alexis, *Œuvres Complètes*, édition définitive publiée sous la direction de J.P. Mayer, Paris, Gallimard, 1961.

Focillon, Henri, *Vie des Formes*, suivie de *Éloge de la Main*, 5e éd., Paris : P.U.F., 1964.

Gouhier, Henri, *Descartes*, Paris : J. Vrin, 1949.

Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, Cambridge : University Press, 1965.

Heidegger, Martin, *Lettre sur l'humanisme*, texte allemand traduit et présenté par Roger Munier, Paris : Aubier, 1964.

Hegel, G.W.F., *Encyclopédie des Sciences Philosophiques en Abrégé*, trad. Maurice de Gandillac, Paris : Gallimard, 1970.

- - - , *Leçons sur l'histoire de la Philosophie*, Introduction : système et histoire de la philosophie, 4e ed., trad. J. Gibelin, Paris, Gallimard, 1954.

- - - , *La Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Jean Hyppolite, Paris : Aubier.

- - - , *Principes de la Philosophie du Droit*, trad. André Kann, Paris : Gallimard [*Idées*], 1940.

- - - , *Science de la Logique*, trad. S. Jankélévitch, Paris : Aubier, 1947.

Joannis a Sancto Thoma, o.p., *Cursus theologicus*, Parisiis : Desclée et Sociorum, 1931.

Lefebvre, Henri et Guterman, Norbert, *Morceaux choisis de Hegel*, Paris : Gallimard, 1939.

Montaigne, *Œuvres complètes*, textes établis par Albert Thibaudet et Maurice Rat, Paris : Gallimard [*La Pléiade*], 1967.

Novalis, *Fragments*, publiés par Heilborn, Iéna : Diederichs, 1907.

- - - , *Petits Écrits*, traduits et présentés par Geneviève Lianquis, Paris : Aubier, 1947.

Ortega y Gasset, José, *What is Philosophy?*, trad. Mildred Adams, New York, The Norton Library, 1960.

Patrologiae cursus completus, series latina, accurante J.P. Migne, Tomus LXIV, Manlius Severinus Boetius, Parisiis : Garnier Fratres, 1891.

Les Romantiques Allemands, présentés par Armel Guerne, Paris : Desclée de Brouwer, 1956.

Le Romantisme Allemand, Études publiées sous la direction de Albert Séguin, Paris : Bibliothèque 10/18, 1949.

S. Alberti Magni, *Commentaria in de Praedicabilibus*, Québec : Michel Doyon, 1951.

S. Augustin, *Œuvres Complètes*, trad. Péronne, Vincent, Ecalles, Charpentier et Darreau, Paris : Vivès, 1870.

Saint-Jacques, Alphonse, *Comment le petit enfant joue et acquiert ses premières connaissances*, dans *Laval Théologique et Philosophique*, oct. 1971, 281-306.

S. Thomae Aquinatis, *De Regimine Principum ad Regem Cypri et De Regimine Judaeorum ad Ducissimam Brabantiae Politica Opuscula Duo*, Taurini : Marietti, 1924.

- - - , *In Aristotelis Libros de Caelo et Mundo, De Generatione et Corruptione, Meteorologicorum Expositio*, Taurini : Marietti, 1952.

- - - , *In Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum Expositio*, ed 2a, Taurini : Marietti, 1964.

- - - , *In Aristotelis Librum de Anima Commentarium*, ed 4a, Taurini : Marietti, 1959.

- - - , *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*, ed 3a, Taurini, Marietti, 1964.

- - - , *In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, Taurini : Marietti, 1964.

- - - , *In Evangelia S. Matthaei et S. Joannis Commentaria*, ed 4a, Taurini : Marietti, 1925.

- - - , *In Octo Libros Physicorum Aristotelis Expositio*, Taurini : Marietti, 1954.

- - - , *Opuscules*, Paris : Vivès, 1858.

- - - , *Quaestiones Disputatae*, Taurini : Marietti, 1949.

- - - , *Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, Parisiis : Lethielleux, 1929.

- - - , *Summa Theologiae*, Taurini : Marietti, 1952.

Savard, Monseigneur Félix-Antoine, *La folle*, Montréal : Fides, 1960.

Schelling, F.W., *Écrits philosophiques*, trad. Ch. Bénard, Paris : Joubert et Lagrange, 1847.

- - - , *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, texte allemand avec traduction de S. Jankélévitch, Paris : Aubier, 1950.

- - - , *Sämmtliche Werke*, Stuttgart et Augsburg : Cotta, 1856.

Schlanger, Judith E., *Schelling et la réalité finie*, Essai sur la philosophie de la Nature et de l'Identité, Paris : P U.F., 1966.

Spinoza, *L'Éthique*, trad. Roland Caillois, Paris : Gallimard, 1954.

Tillette, Xavier, *Schelling, une philosophie en devenir*, Paris : 1970.

Valéry, Paul, *Œuvres*, édition établie et annotée par Jean Hytier, Paris : Gallimard [*La Pléiade*], 1957.