

jean wahl tableau de la philosophie française

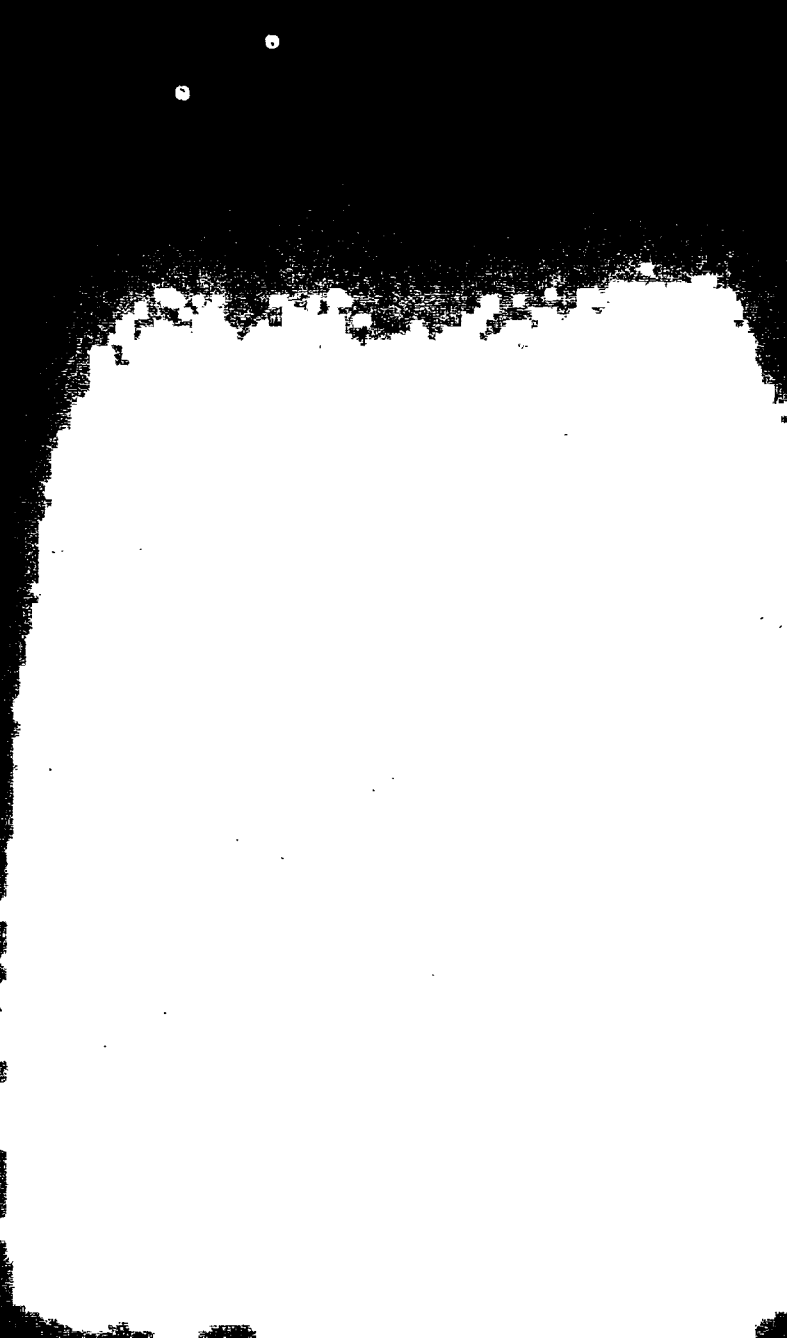


Extrait de la publication



idées / gallimard





Ce qu'il faut dire d'abord, c'est que ni la philosophie n'est séparée des autres activités humaines ni la France n'est séparée des autres nations. Le XVIII^e siècle français, en appelant philosophes des hommes qui, à vrai dire, étaient plus des écrivains que des philosophes, nous donne le sentiment très juste que la philosophie n'est pas un domaine réservé à des techniciens. Une histoire de la philosophie française doit tenir compte de grands écrivains comme Montaigne et Rousseau.

Surtout une histoire de la philosophie française n'est pas séparée de l'histoire de la science ; par exemple Descartes ne peut être compris sans qu'on se reporte à la science de son temps et à Galilée ; ni Voltaire sans Newton ; ni Boutroux sans Henri Poincaré.

Et la philosophie française n'est pas séparée de la pensée européenne ni de la pensée universelle. Comment comprendre Descartes sans ses controverses avec Hobbes et tant d'autres ; Voltaire, sans Bacon et Locke ; Maine de Biran, Lachelier, Boutroux, sans Leibniz et Kant ?

Cependant, une histoire de la philosophie française est possible, et c'est l'esquisse de cette histoire qui va être tentée ici.

Il s'agira de la philosophie française telle qu'elle s'est

formée et développée du xvi^e au xx^e siècle. Sans doute on pourrait remonter plus haut, mentionner tous les noms par lesquels le moyen âge français reste illustre, et pour la philosophie scientifique parler de cette école de Paris que nous ont révélée les beaux travaux de Pierre Duhem. Pour le moment nous prendrons comme point de départ Montaigne. Dans son beau livre sur *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, Léon Brunschvicg a magistralement mis en lumière son influence. En lui la conscience a repris conscience d'elle-même, comme elle l'avait fait jadis en Socrate. Il veut nous montrer la forme entière de l'humaine condition. Par son insistance sur le jugement, le plus juste partage, dit-il, que la nature nous ait fait de ses grâces, il est un maître du rationalisme : par son examen perpétuel, il est un maître du scepticisme, et on peut montrer comment un Voltaire et un Renan continuent une de ses traditions ; par bien des côtés, il est nécessaire pour la compréhension de Pascal. Le xviii^e trouvera en lui un des précurseurs du culte de la nature et c'est encore d'un autre des grands philosophes français, de Bergson, qu'il est un prédécesseur par son insistance sur la mobilité perpétuelle de ses états de conscience. Ainsi au travers de l'histoire de la pensée française court l'influence de Montaigne.

Le XVII^e siècle

Tandis qu'un autre lecteur de Montaigne, Shakespeare, fait dire à Hamlet : « Etre ou ne pas être, telle est la question », Descartes répond à cette question d'une façon décisive pour le développement de toute la philosophie moderne.

L'ambition de Descartes est d'abord de voir clair en ses actions et de marcher avec assurance dans cette vie. Mais c'est aussi celle des hommes de la Renaissance : rendre l'homme maître et possesseur de la nature, lui faire vaincre tous les obstacles (comme le dira plus tard Bergson), peut-être même la mort. Mais pour cela il faut la science. Pour Descartes comme pour Bacon, science est puissance ; comme lui comme pour Comte, il faut savoir pour prévoir afin de pourvoir. Il faut donc trouver quelque chose de ferme et de constant dans les sciences.

On discutera sans doute bien longtemps — et la discussion est bien vaine — pour savoir qui est la fondateur de la pensée moderne, Descartes ou Bacon, l'un plus expérimentateur (ou du moins donnant les règles de l'expérimentation), l'autre plus rationnel, tous deux sans doute encore par certains points sous l'influence de la pensée scolastique. Ce qu'on ne peut discuter, c'est qu'ayant donné le jour à Descartes, la France a produit

l'esprit qui détermina le cours des grandes tentatives métaphysiques du xvii^e siècle, celui que l'on a appelé le père de l'idéalisme moderne ; et le même philosophe qui a délivré la connaissance de l'âme de toutes les entités scolastiques a délivré aussi la science des corps et des mouvements de tous les concepts bâtards que l'on voulait appliquer à la fois aux âmes et aux corps.

Pour parler de Descartes d'une façon satisfaisante, il faudrait exposer le système de Saint Thomas, et par delà, celui d'Aristote avec ses quatre causes, dont Descartes par un coup de génie ne conserve qu'une seule (la cause efficiente à laquelle il unit la cause formelle) et ses multiples âmes dont Descartes par un autre coup de génie ne conserve qu'une, et ses multiples changements dont Descartes ne conserve qu'un, le mouvement local. Comme l'a vu son adversaire Pascal, le plus important de ses adversaires (avec Kant), Descartes a été le grand purificateur.

Il conviendrait de restituer le milieu où la pensée de Descartes se développa, où l'influence de Montaigne, de Charron, des stoïciens se mêlait à celle des Jésuites puis à celle des Rose-Croix, et où Mersenne se faisait l'intermédiaire entre savants et philosophes, où Sorbières propageait la philosophie de Hobbes.

Pour parler de Descartes, il faudrait d'abord voir le Descartes de 24 ans, celui qui entrevit en novembre 1619 et 1620 le fondement d'une invention admirable et qui vit dans un songe des étincelles de feu, le dictionnaire des sciences humaines et le recueil des poètes. Il jugeait que son songe signifiait que les poètes ont des sentences plus chargées de sens que celles que nous trouvons dans les écrits des philosophes et que l'enthousiasme et la force de l'imagination font sortir d'eux des semences de sagesse avec beaucoup plus de facilité et de brillant même que ne peut le faire la raison des philosophes. Descartes est prêt à recevoir et reçoit les expériences

mystiques. C'est précisément au milieu de telles expériences qu'il eut sa révélation, sa nuit, son rêve ; mais cette nuit et ce rêve devaient apporter la clarté. Il y a une unité de la science. Non seulement la géométrie et l'algèbre peuvent être unis, comme il le montra magnifiquement, mais toutes les sciences. Ainsi l'enthousiasme, l'inspiration est au fondement de la découverte cartésienne. En même temps qu'il conçoit l'immense chaîne des sciences qui va enserrer tout l'univers, il écrit qu'il y a dans les choses une force active unique qui est amour, charité, harmonie. Et des trois miracles qu'il énumère, deux sont des dogmes de la religion : la création et l'incarnation, mais le troisième c'est, pourrait-on dire, la création et l'incarnation en nous ; car c'est le libre arbitre humain.

Il faudrait montrer le Descartes de 33 ans, déjà possesseur d'une méthode qui nous permettra d'accéder à la science générale de l'ordre et de la mesure, méthode dont les mathématiques n'étaient que l'enveloppe. Elle est faite de l'intuition des natures simples et de déductions qui ne sont qu'une suite d'intuitions. L'énumération prépare, soutient l'intuition et la déduction. Et plus on descend vers l'énumération, plus le rôle de la mémoire grandit. Mais plus on monte vers l'intuition, plus l'illumination de l'esprit augmente.

Le « Je pense, donc je suis » d'une part, et la réduction de toutes nos connaissances du monde matériel à la comparaison de ces choses éminemment claires et distinctes que sont les grandeurs, seront deux des conséquences de cette méthode. Le mouvement, loin d'avoir besoin d'être défini comme le voulait Aristote et divisé en différents genres, est une idée claire et distincte et partout de même nature.

Il faudrait mentionner l'entretien, dix ans plus tard, de Descartes avec Bérulle quand il lui propose sa philosophie comme capable de fortifier la religion et l'acte de

prudence qui, au lendemain de la condamnation de Galilée, l'empêcha de publier le traité du Monde.

Mais que ce dernier fait ne nous amène pas à voir dans Descartes le philosophe au masque, sous les traits duquel il s'est peint une fois et on l'a peint maintes fois. Nul n'est plus franc que Descartes, nul ne se présente à nous plus de face et à plein.

Reproduisons-nous ici toutes les démarches de sa pensée que lui-même comparait à autant de victoires? Insisterons-nous sur les caractères beaucoup plus complexes qu'il ne semble d'abord du doute de Descartes, sur ce qui n'est pas mis en danger par ce doute (la religion, la morale, les notions), sur la marche du doute, sur le rôle de la volonté, et sur le bon usage du doute, car on pourrait montrer comment le doute implique et entraîne le Cogito, le critère des idées claires et distinctes, prépare la distinction des choses spirituelles et des choses matérielles et prépare aussi la démonstration de l'existence de Dieu? Le doute méthodique dont il triomphe par son excès même, faisant sortir de la nuit la plus noire la plus grande clarté, est le préliminaire nécessaire de la méthode.

Parlerons-nous de ce « Je pense, donc je suis » où chacun des termes devrait être analysé? La pensée pour Descartes, c'est tout état de conscience, l'émotion, la volonté aussi bien que l'acte de l'intelligence; mais quand je dis « Je pense, donc je suis », je pense en un sens plus étroit (je pense en ayant une idée claire et distincte) que je pense (au sens large). On pourrait dire en ce sens : Je pense que je pense, donc je suis. Ainsi la pensée du sujet pensant chez Descartes est semblable à celle du Dieu d'Aristote : elle est pensée de la pensée, mais en un sens plus précis, le premier terme « pensée » n'étant pas identique au second.

Mais qu'est-ce que l'être du « Je suis » ? C'est l'être d'un être pensant, et pour le moment nous ne connais-

sons pas d'autre être, et voilà pourquoi Descartes est le père de l'idéalisme moderne. Comme l'a dit Hamelin, Descartes part de la pensée et va à la pensée.

Il ne nous reste plus à expliquer que le « je » et le « donc ». Le « je », la première personne du Cogito, indique que Descartes, à la différence de William James quand il disait : « Il pense en moi », sent immédiatement la présence de sa personne, non pas la personne Descartes agissant et vivant comme le dirait un Kierkegaard (qui dirait d'ailleurs : « Je pense, donc je ne suis pas »), mais la personne Descartes en tant qu'elle pense.

Le « donc » demanderait plus d'explications. Peut-être Descartes a-t-il eu tort de dire « donc ». Car cela nous donne l'idée (et c'est ce qu'a soutenu, à tort, je crois, Hamelin) qu'il y a là comme un raisonnement : tout ce qui pense est, je suis, donc j'existe. Non, c'est par une intuition, c'est-à-dire par une saisie instantanée que Descartes dans la pensée saisit l'être ; il n'y a là nul raisonnement, nulle succession de temps. Sans doute le Cogito peut se mettre sous forme de raisonnement, cela est nécessaire pour les esprits plus lents ; mais pour Descartes, comme il le montre en écrivant parfois « Je pense, je suis », il est saisi dans un instant encore plus rapide, et plus instantané, si je puis dire, que celui dans lequel Platon passe de la première à la seconde hypothèse du *Parménide*.

Le « Je pense, donc je suis » est une de ces illuminations de l'esprit dont parle Descartes dans sa lettre au marquis de Newcastle. Par lui, il retrouve cette théorie des natures simples qu'il avait esquissée dans son premier ouvrage, le plus génial en un sens, les *Règles pour la Direction de l'Esprit*. Ces natures simples, ce sont, par exemple, la pensée la substance, l'étendue, l'être. Mais Descartes dans une vue très profonde place aussi parmi les natures simples des relations comme deux et deux font quatre et comme le « Je pense, donc je suis ». Ainsi

il y a des natures simples complexes, paradoxalement, comme nous verrons plus tard que pour Descartes, ce philosophe que l'on représente souvent comme si simple, il y a des substances complexes.

Ce que nous avons dit suffit à faire comprendre comment du « Je pense, donc je suis » Descartes extrait la théorie de la vérité : est vraie toute idée claire et distincte, toute idée qui ne peut être confondue avec aucune autre, et qui, le premier caractère ne suffisant pas, puisque le plaisir et la peine ne peuvent être confondus avec rien d'autre, ne contient en soi que des éléments distincts.

Ainsi chez Descartes, bien que, dans les *Règles pour la Direction de l'Esprit*, le « Je pense, donc je suis » ne soit présenté que comme un exemple de la méthode, c'est-à-dire dans ce cas de l'intuition, la théorie de la méthode n'est cependant en fait que la suite de la théorie de la réalité.

C'est pour la même raison que Descartes ne pense pas que le Cogito soit un raisonnement et qu'il ne fait pas précéder sa métaphysique de sa méthode (bien que le *Discours de la Méthode* puisse en donner l'apparence). C'est que, pour lui, le particulier, un particulier métaphysique, bien différent de celui des empiristes, mais néanmoins aussi particulier et pour Descartes plus réel que le leur, est premier par rapport à toute généralité.

Du moment que j'ai dit : « Je pense, donc je suis », je puis en conclure que je suis autant de fois que je puis le dire ; et puisqu'il ne sera légitime de poser mon existence que si je puis le dire à tout moment, il faut affirmer que la pensée ne cesse jamais en moi, ou, comme dit Descartes, que l'âme pense toujours. Il n'y a en elle nulle place pour ce qu'on appellera l'inconscient. Tout est transparent pour l'âme, dans l'âme.

Nous voici en présence de l'idée d'Ame. Nous avons dit que des âmes d'Aristote, Descartes n'en conserve

qu'une : l'âme pensante, l'âme intellectuelle. On pourra dire, et Kant l'a dit, qu'il n'aurait pas dû même conserver celle-là. Mais le fait est là. Descartes conserve la conception scolastique de la substance (tout en identifiant d'une façon nouvelle la substance et son attribut essentiel). Nous pouvions le suivre aisément, quand il concevait l'être du « je » comme pensée (en même temps qu'il concevait la pensée comme étant), mais quand il dit : « Un esprit, une âme » nous le suivons moins facilement.

Quoi qu'il en soit, Descartes continue sa marche : l'âme est connue avant le corps, nous le voyons, puisqu'elle est connue en ce moment (et non seulement son existence mais son essence ; car par son essence nous avons saisi son existence, opérant ici, d'une certaine façon, cette jonction de l'essence et de l'existence dont nous verrons comment d'une autre manière elle s'effectue en Dieu), alors qu'en ce moment nous ne savons pas si le corps existe ; mais encore elle est mieux connue que le corps ; car connaître n'est pas, pour Descartes, ce que connaître est pour Gassendi : décomposer à la façon d'un chimiste (bien qu'il y ait quelque chose d'une opération de chimie logique dans la poursuite des natures simples), mais c'est trouver des attributs. Or si nous voyons un attribut d'une chose, il faut que notre esprit ait un attribut qui lui permette de voir cet attribut. Et l'âme sera toujours bien plus riche d'attributs que les choses, donc bien mieux connue.

Nous voyons déjà combien Pascal avait raison de dire que le « Je pense » est bien tout autre chose chez Descartes qui fonde sur lui son système, que chez saint Augustin qui le dit en passant.

Mais nous n'en avons pas fini avec toutes les conséquences du Cogito, ou plutôt même, pour le prendre sous sa forme première, du Dubito ; nous avons vu une des séries de conséquences allant du doute à la pensée

et à mon être comme chose pensante. Nous allons en voir une autre, si nous disons : je doute, donc je suis imparfait, donc j'ai l'idée de parfait, donc le parfait existe. Telle est la première preuve de l'existence de Dieu que parfois Descartes, d'une manière fulgurante, résume ainsi : Je doute, donc Dieu existe.

Dieu est nécessaire à Descartes. En effet, dans son progrès, le doute méthodique avait anéanti les certitudes sensibles, puis le sens du réel, enfin la certitude même des mathématiques.

Un malin génie ne pourrait-il nous tromper ? Sans doute nous avons pu dire : qu'il me trompe tant qu'il voudra, je n'en existe pas moins. Car pour être trompé, il faut penser ; pour penser il faut être ; un être trompé est. Mais c'est là jusqu'ici la seule certitude, avec cependant celle des idées claires et distinctes, fondements des mathématiques. Tout ce qui s'appuie soit sur la mémoire, soit sur l'imagination et la perception, est encore sujet à doute. Or tout raisonnement implique mémoire. Le malin génie peut s'insérer dans les interstices du raisonnement et peut feindre les images. Il faut expulser ce fantôme qui transforme tout en fantôme. Il faut à la place de cette apparition faire apparaître le réel, remplacer les fantômes par le grand jour. Car c'est bien cela, le Dieu de Descartes, c'est le Logos, c'est la raison. Comme l'a encore montré Hamelin, admettre Dieu, pour Descartes, c'est admettre que le fond du réel est raisonnable. Le malin génie était le symbole de l'irrationalité. C'est seulement après l'avoir expulsé que nous pourrons fonder la science, croire à l'existence de nos semblables, croire au monde de tous les jours, au monde du jour.

Du coup le critère des idées claires et distinctes qui est admis d'ores et déjà (sinon il y aurait cercle vicieux) recevra non une preuve, mais un surplus de garantie et comme une explication.

On voit aisément pourquoi les preuves de Descartes

ne pouvaient être celles de saint Thomas : il ne peut partir de la considération du monde, car il ne sait si le monde existe ; il n'a pas le droit non plus d'accepter si aisément la tendance du sens commun, d'après lequel il faut s'arrêter dans la série des causes. C'est à partir de la pensée, et c'est dans l'instant, sans intervention de rien qui vienne de la perception ou de la mémoire que Descartes ira tout droit à Dieu.

Descartes appelle ses deux premières preuves de l'existence de Dieu : preuves par les effets. C'est par une application, peut-être discutable, du principe de causalité que Descartes formule sa première preuve de Dieu. Parmi les idées qui sont en nous, il en est d'adventices, de factices, il en est d'innées. Aucune difficulté pour appliquer le principe de causalité aux idées factices ; une chimère, une licorne sont des fictions produites par nous à l'aide d'un assemblage d'idées préalables. Aucune difficulté, non plus, sauf peut-être une difficulté temporaire, pour les idées adventices. Les idées d'une table, d'une chaise, d'un cheval, nous pourrions aisément, une fois que nous aurons prouvé le monde extérieur, dire qu'elles viennent de lui et, en attendant, nous pouvons supposer qu'elles viennent de nous, car nous sommes plus parfaits que ces idées et pouvons donc les avoir créées. C'est ainsi que Descartes tente d'appliquer le principe de causalité au contenu des idées. Et il peut encore l'appliquer aisément à la plupart des idées innées qui ne sont pas telles qu'elles ne puissent être innées à mon esprit sans que rien d'autre que sa structure les ait causées. Mais voici l'idée d'infini ou de parfait. Elle est en moi, puisque au moment du doute j'avais conscience de mon imperfection. Or, cette présence en moi d'un être parfait, représenté en moi, implique non seulement l'existence de mon esprit qui pense, mais l'existence de l'être parfait qui est pensé.

Ainsi nous allons de l'existence actuelle de l'idée de

parfait en moi à l'existence actuelle de Dieu, en passant par l'idée de parfait en tant qu'elle représente Dieu.

Descartes a parfois exposé ces idées non sans une certaine maladresse, s'exprimant, lui qui parmi les philosophes a eu la plus claire conception des idées, comme si parfois elles représentaient les choses à la façon des images. Mais bien d'autres passages nous permettent d'interpréter et de rectifier cela.

Moi-même qui ai cette idée de l'être parfait, ne puis être créé que par lui et c'est la seconde preuve de Dieu par ses effets. Dieu me crée et me recrée sans cesse, car son action n'est pas seulement nécessaire au premier moment de mon existence, mais à tout moment pour me maintenir et me soutenir.

L'idée de Dieu est en moi comme une marque laissée par son auteur qui est en même temps l'auteur de toutes les existences, même de la sienne, et de toutes les essences, sauf la sienne propre.

Au sommet de l'univers cartésien il y a donc un Dieu, souverainement réel, source de toute valeur et de toute vérité, équivalent de ce qui est le Bien au sommet du monde platonicien. Et contrairement aux empiristes qui font dériver le parfait de l'imparfait, Descartes pose le parfait comme premier. C'est qu'en effet le schème rationaliste du monde est le même, que nous le trouvions dans Platon ou dans Descartes. La seule différence ici c'est que l'enrichissant par la vision des Plotin et des saint Augustin, Descartes identifie le parfait et l'infini.

Ce qu'il faut admirer aussi, c'est comment le schème rationnel est gouverné chez Descartes par le principe de causalité, non pas par le principe d'une quadruple causalité, comme chez Aristote où toute chose, au moins dans le monde sensible, a une cause matérielle, une cause formelle, une cause efficiente et une cause finale. Expulsant de ses considérations la cause matérielle qui n'est

pas une cause réelle puisqu'elle n'agit pas, et la cause finale dont la pleine vue est réservée à Dieu, il ne lui reste, comme nous l'avons dit, que la cause formelle et la cause efficiente qu'il joint très étroitement ; pour lui, comme un peu plus tard pour Spinoza qui suit la voie ouverte par Descartes, la cause efficiente est une raison, est une quasi-cause formelle. On le voit particulièrement dans la troisième preuve de l'existence de Dieu, distincte des deux précédentes preuves par les effets, auxquelles Descartes donnait peut-être plus d'importance, et qui est une preuve par l'essence de Dieu. C'est la preuve ontologique que Descartes emprunte à saint Anselme et qu'il fait sienne par la valeur qu'il lui donne. La perfection de Dieu agit vis-à-vis de l'existence de Dieu comme une cause efficiente. Ainsi est fondée, au sein de Dieu lui-même, cette coïncidence de la cause formelle et de la cause efficiente, si caractéristique du rationalisme classique chez Spinoza et chez Leibniz. Malgré leurs divergences entre eux et leur différence avec Descartes, il reste leur maître.

C'est une idée profonde de Descartes que, quoiqu'en doivent dire plus tard Hume et Kant, Hamelin, Alexander, la causalité n'implique pas une priorité de la cause par rapport à l'effet : y a-t-il une telle priorité en Dieu qui est cause de lui-même ou qui du moins joue, par rapport à lui-même, à peu près le rôle d'une cause ? Y a-t-il priorité, d'après Descartes, du départ de la lumière du soleil par rapport à son arrivée ? Pour lui la lumière se transmet dans l'instant comme mon existence se pose dans l'instant, comme Dieu se crée en un éternel instant. C'est ainsi qu'il peut rapprocher cause efficiente et cause formelle.

Et nous ne devons jamais nous arrêter dans la recherche de la cause efficiente. Ce précepte de savant, Descartes l'applique hardiment jusqu'en théologie. Dieu lui-même a une cause qui est lui-même ; et l'on sait que,

définissant ainsi la substance, il permet le développement du système de Spinoza.

Dieu est cause des existences. Mais pour Descartes il est cause des essences également. Il n'y a pas ici comme chez Platon ou chez saint Augustin ou chez Malebranche un royaume stable des essences que regarde Dieu ou qui, selon le dernier de ces philosophes, est l'entendement de Dieu. Non, les vérités éternelles sont créées par Dieu. Nous sommes ainsi délivrés de tout cet appareil des essences éternelles, comme nous sommes délivrés pour d'autres raisons de l'idée de cause finale. Et grâce à cette théorie de la souveraine liberté de Dieu, la place est libre pour le développement de la science moderne. Dieu n'est asservi à aucune essence ; et par là, l'homme ne le sera pas non plus.

Nous arrivons ici à un des traits les plus curieux de la théorie cartésienne. Cet intellectualiste est aussi un volontariste. Sans doute en Dieu il n'y a pas de séparation entre la volonté et l'intelligence. Sans doute les lois établies par Dieu demeurent-elles immuables. Il n'en reste pas moins que nul philosophe n'a plus insisté sur la souveraine liberté de Dieu ; et nous verrons d'ailleurs se répercuter dans la théorie de l'âme humaine, mais d'une façon affaiblie par la considération de la faiblesse de la créature, cette conception de la volonté toute libre.

C'est cette même importance donnée à la personne qui se marque dans le récit que Descartes fait de l'invention de la métaphysique et de la méthode dans le *Discours*. Quel philosophe, sauf Socrate tel qu'il est représenté par Platon, a fait une telle narration, si confidentielle et si publique à la fois, de son aventure spirituelle : « J'étais alors en Allemagne, où l'occasion des guerres qui n'y sont pas encore finies m'avait appelé... » ?

Et comment rendre cet accent d'audace et de modestie avec lequel Descartes décrit ses triomphes et énonce

son ambition de refaire, à lui seul, car rien n'est si bien fait que par un homme non encombré de préjugés et seul, tout l'édifice du savoir ?

Il y a une façon logique de prendre la preuve ontologique. Nous avons vu aussi l'interprétation volontariste que l'on peut donner de la conception de Dieu chez Descartes ; on pourrait dire également qu'il y a un aspect mystique de la preuve ontologique. Qu'est cette essence, cette perfection qui est en Dieu la cause de Dieu même ? C'est une surabondance d'essence. Nous sommes très près de ce que Platon et Plotin disent de l'idée du Bien.

D'ailleurs ne pourrait-on pas dire que, de ces preuves de l'existence de Dieu, nous pourrions nous passer, si nous avons assez de génie métaphysique et d'expérience mystique pour voir cette surabondance d'essence, pour concevoir (car évidemment nous ne pouvons le comprendre, nous, êtres finis) le parfait dans sa plus grande clarté ? Il y a bien des choses que les esprits plus faibles entendent seulement par preuves et déroulements de moments du temps, et que les plus métaphysiques voient d'un coup, au-delà du temps.

Même on pourrait dire que l'ambition d'un historien de la philosophie, quand il présente la doctrine de Descartes, serait de voir et de faire voir tout le système en un instant, et pour ainsi dire réduit à un point lumineux.

Nous avons dit que Dieu, c'est la rationalité du monde, c'est la nature intellectuelle en général. Mais paradoxalement c'est aussi la volonté infinie. Les deux termes sont unis en cette clé de voûte du système cartésien, de même que sont unies en lui les idées de parfait et d'infini.

On voit comment l'échelle des réalités et l'échelle des perfections sont une seule et même échelle ; et la plus ou moins grande perfection des degrés du connaître répond à la plus ou moins grande perfection des degrés

idées



littérature



philosophie



sciences



sciences



idées actuelles

jean wahl tableau de française

Trois siècles
Descartes à S
rale, d'une cla
extrait de la publication
quables, qui ne
courants princ