

Je suis heureux que vous ayez trouvé suffisamment clair ce que je vous ai dit au sujet de l'être ; d'ailleurs, je suis tout à fait persuadé que nous devons être d'accord, au fond, pour tout ce qui se rapporte à l'être. Reste ce qui est au-delà de l'être, qu'on l'appelle comme on voudra ; là-dessus, il n'y a pas désaccord non plus, mais bien, en réalité, absence de toute doctrine du côté occidental. – Germain est, comme vous, toujours gêné par le terme “non-être” et il m'objectait dernièrement,

contre la nécessité de l'emploi de la forme négative, que les mots “Perfection”, “Tout”, “Possibilité universelle”, n'ont rien de négatif, et sont cependant applicables au-delà de l'être. Je lui ai répondu en lui faisant remarquer que, en tout cas, la forme négative n'en reste pas moins nécessaire quand on veut désigner ce qui est au-delà de l'être à l'exclusion de l'être, ce qui est précisément le sens du “non être”. Je crois d'ailleurs m'apercevoir que vous admettez la forme négative plus volontiers que ne le fait Germain ; ce qui vous déplaît plutôt c'est sans doute l'emploi du verbe “être” en ce qui concerne le “non-être” ; mais il me semble pourtant qu'il suffit d'avoir compris que ce n'est là qu'un défaut d'expression, qui tient simplement à la constitution du langage, et que celle-ci rend inévitable ; il faut s'en prendre à la grammaire et peut-être à la logique, mais non à la métaphysique, qui, en soi, est et demeure essentiellement indépendante de toute expression. – Enfin, nous pourrions reparler de tout cela dans quelque temps, ainsi que du principe d'identité et de la soi-disant “preuve ontologique” qui n'en est qu'une application mal comprise. **Peut-être avez-vous raison de faire remonter cette incompréhension plus loin que Descartes** ; je ne serais pas fâché d'avoir quelques précisions sur la façon dont la chose a été présentée par saint Anselme.

Ce n'est pas cependant que je veuille “me retrancher dans l'ineffable quand on ne me comprend pas”, comme vous semblez me le reprocher ; mais enfin il faut bien réserver toujours la part de l'inexprimable, ou bien alors il faudrait renoncer à toute métaphysique. **Ceux qui croient qu'il est possible de tout exprimer ne pourront jamais que bâtir des “systèmes”, à la façon de Descartes** ; et ne pensez-vous pas comme moi qu'ils feraient beaucoup mieux de se tenir tranquilles ? Je vous avoue que, pour ma part, je préfère un positiviste à un pseudo-métaphysicien ; l'un a la mentalité bornée, mais l'autre l'a radicalement fautive. C'est pourquoi j'ai si peu d'estime pour toute la philosophie moderne ; et je pense qu'en Occident on ne peut trouver de vraie métaphysique que dans la scolastique, encore qu'elle me paraisse incomplète, et même doublement incomplète, ainsi que je crois vous l'avoir déjà expliqué : 1. – au point de vue théorique, en ce qu'elle ne va pas au-delà de l'Être ; 2. – au point de vue de la réalisation, qui en est absente. Pour tout le reste, c'est-à-dire tout ce qu'il y a de métaphysique dans la scolastique, je persiste à penser qu'un accord est parfaitement possible et souhaitable ; la plus grande difficulté me paraît même venir surtout de la terminologie, et aussi de certaines complications et subtilités extra métaphysiques introduites par des discussions dont l'intérêt est tout à fait secondaire, et, sans doute des difficultés de ce genre ne sont nullement insurmontables.

Maintenant, d'une façon générale, la distinction de l'essentiel et de l'accidentel n'est pas fondée logiquement parce qu'il n'est pas admissible qu'un attribut quelconque qui convient vraiment à un être ne fasse pas partie de son essence : "omne predicatum inest subjecto" sans quoi il faudrait accepter la distinction Kantienne des propositions analytiques et synthétiques, avec toutes les conséquences qu'elle entraîne. Je ne crois pas que vous puissiez constater que toute proposition vraie doit être analytique : et l'inhérence de l'attribut au sujet ne peut se comprendre qu'en ce sens que l'attribut, quel qu'il soit, est un élément constitutif de l'essence du sujet. Il peut seulement y avoir lieu, dans ces conditions, de distinguer des attributs inégalement importants, et ce sont les moins importants qu'on appellera "accidentels", bien qu'il n'y ait en réalité qu'une simple différence de degré entre eux et les autres. – Du reste, pourquoi vouloir que l'essence ne soit constituée que par certains attributs de l'être ? Je n'en vois pas de raison **en dehors d'une proposition comme celle de Descartes**, pour qui il faut qu'il y ait un attribut "principal" qui exprime à lui seul toute l'essence du sujet (et il le faut uniquement pour justifier son dualisme). Mais ne confondriez-vous pas "essence" et "espèce" ? L'individu participe de la nature de l'espèce, ou essence spécifique ; on peut même, en un sens, dire qu'il a en lui cette essence ; mais l'essence individuelle comporte en outre d'autres attributions (et même une indéfinité), sans quoi il n'y aurait aucune distinction possible des individus dans l'espèce. Si vous voulez appeler "accidents" les différences individuelles, je n'y vois pour ma part aucun obstacle, mais à la condition que vous n'opposiez plus l'accidentel à l'essentiel, puisque les "accidents" ainsi compris doivent faire partie de l'essence de l'individu, sans quoi ils seraient des attributs qui ne lui conviendraient pas vraiment. – Si vous voyez quelques objections à tout ceci, je vous serai reconnaissant de me l'indiquer.

Page 491

Une courte parenthèse : est-il bien exact que l'aristotélisme soit vraiment dualiste ? En tout cas, ce dualisme irait **beaucoup plus loin que celui de Descartes**, car ses deux termes (acte et puissance) sont

Page 492

d'ordre universel, tandis que ceux du **dualisme cartésien** (esprit et matière) ne le sont aucunement ; mais n'y a-t'il pas encore quelque chose de plus, et s'agit-il bien, dans la pensée d'Aristote, d'un dualisme vrai, c'est-à-dire irréductible ? Il semble que l'être pur soit au-delà de la distinction de l'acte et de la puissance, et, s'il est le principe commun de l'un et de l'autre, ce n'est plus du dualisme ; vous seriez bien aimable de me dire ce que vous en pensez. En tout cas, je suis de votre avis quand vous dites que l'idée de création a profondément modifiée l'aristotélisme ; mais l'acte et la puissance peuvent être l'équivalent de ce que je préfère appeler essence et substance, c'est-à-dire les deux pôles de la manifestation universelle. Toute position dualiste est assurément intenable, et d'ailleurs dépourvue de toute portée métaphysique véritable ; c'est pourquoi il m'est difficile d'accepter que cette position ait été réellement celle d'Aristote.

ÉCRITS POUR REGNABIT – Le Verbe et le Symbole
Tout Guenon en pdf –

Page 537

D'abord, le symbolisme nous apparaît comme tout spécialement adapté aux exigences de la nature humaine, qui n'est pas une nature purement intellectuelle, mais qui a besoin d'une base sensible pour s'élever vers les sphères supérieures. Il faut prendre le composé humain tel qu'il est, un et multiple à la fois dans sa complexité réelle ; c'est ce qu'on a trop souvent tendance à oublier, **depuis que Descartes a prétendu** établir entre l'âme et le corps une séparation radicale et absolue.

Maintenant, comment se fait-il que tout cela soit si complètement oublié des modernes, et que ceux-ci en soient arrivés à changer la signification attribuée au cœur comme nous le disions tout d'abord ? La faute en est sans doute pour une grande part au « rationalisme », nous voulons dire à la tendance à identifier purement et simplement raison et intelligence, à faire de la raison le tout de l'intelligence, ou tout au moins sa partie supérieure, à croire qu'il n'est rien au-dessus de la raison. **Ce rationalisme, dont Descartes est le premier représentant** nettement caractérisé, a pénétré depuis trois siècles toute la pensée occidentale ; et nous ne parlons pas seulement de la pensée proprement philosophique, mais aussi de la pensée commune, qui en a été influencée plus ou moins indirectement. **C'est Descartes qui a prétendu situer dans le cerveau le « siège de l'âme »**, parce qu'il y voyait le siège de la pensée rationnelle ; et, en effet, c'était la même chose à ses yeux, l'âme étant pour lui la « substance pensante » et n'étant que cela. Cette conception est loin d'être aussi naturelle qu'elle le semble à nos contemporains, qui, par l'effet de l'habitude, sont devenus pour la plupart aussi incapables de s'en affranchir que de sortir du point de vue général du dualisme cartésien, entre les deux termes duquel oscille toute la philosophie ultérieure.

Nous reconnaissons volontiers **qu'on aurait tort de considérer Descartes comme l'unique responsable de toute la déviation intellectuelle de l'Occident moderne**, et que même, s'il a pu exercer une si grande influence, c'est que ses conceptions correspondaient à un état d'esprit qui était déjà celui de son époque, et auquel il n'a fait en somme que donner une expression définie et systématique ; mais c'est précisément pour cela **que le nom de Descartes prend en quelque sorte figure de symbole**, et qu'il peut servir mieux que tout autre à représenter des tendances qui existaient sans doute avant lui, mais qui n'avaient pas encore été formulées comme elles le furent dans sa philosophie.

Aristote assimile la vie organique à la chaleur, et il est d'accord en cela avec toutes les doctrines orientales ; **Descartes lui-même place dans le cœur un « feu sans lumière »**, mais qui n'est pour lui que le principe d'une théorie physiologique exclusivement « mécaniste » comme toute sa physique, ce qui, bien entendu, ne correspond aucunement au point de vue des anciens.

La déchéance ne s'est pas produite d'un seul coup ; on pourrait en suivre les étapes à travers toute la philosophie moderne. C'est la perte ou l'oubli de la véritable intellectualité qui a rendu possibles ces deux erreurs qui ne s'opposent qu'en apparence, qui sont en réalité corrélatives et complémentaires : rationalisme et sentimentalisme. Dès lors qu'on niait ou qu'on ignorait toute connaissance purement intellectuelle, **comme on l'a fait depuis Descartes**, on devait logiquement aboutir, d'une part, au positivisme, à l'agnosticisme et à toutes les aberrations « scientistes », et, d'autre part, à toutes les théories contemporaines qui, ne se contentant pas de ce que la raison peut donner, cherchent autre chose, mais le cherchent du côté du sentiment et de l'instinct, c'est-à-dire au-dessous de la raison et non au-dessus, et en arrivent, avec William James par exemple, à voir dans la subconscience le moyen par lequel l'homme peut entrer en communication avec le Divin. La notion de la vérité, après avoir été rabaissée à n'être plus qu'une simple représentation de la réalité sensible, est finalement identifiée par le pragmatisme à l'utilité, ce qui revient à la supprimer purement et simple-

ment ; en effet, qu'importe la vérité dans un monde dont les aspirations sont uniquement matérielles et sentimentales ?

ÉCRITS POUR REGNABIT – Cœur et Cerveau
Tout Guenon en PDF

Page 589

Une autre conséquence résulte encore des caractères fondamentaux de l'intellect et de la raison : une connaissance intuitive, parce qu'elle est immédiate, est nécessairement infaillible

Page 590

par elle-même ; au contraire, l'erreur peut toujours s'introduire dans toute connaissance qui n'est qu'indirecte ou médiante comme l'est la connaissance rationnelle ; **et l'on voit par là combien Descartes avait tort** de vouloir attribuer l'infailibilité à la raison. C'est ce qu'Aristote exprime en ces termes : « Parmi les avoirs de l'intelligence , en vertu desquels nous atteignons la vérité il en est qui sont toujours vrais, et d'autres qui peuvent donner dans l'erreur. Le raisonnement est dans ce dernier cas ; mais l'intellect est toujours conforme à la vérité, et rien n'est plus vrai que l'intellect. Or, les principes étant plus notoires que la démonstration, et toute science étant accompagnée de raisonnement, la connaissance des principes n'est pas une science (mais elle est un mode de connaissance supérieur à la connaissance scientifique ou rationnelle, et qui constitue proprement la connaissance métaphysique). D'ailleurs, l'intellect est seul plus vrai que la science (ou que la raison qui édifie la science) ; donc les principes relèvent de l'intellect. » Et, pour mieux affirmer le caractère intuitif de cet intellect, Aristote dit encore : « On ne démontre pas les principes, mais on en perçoit directement la vérité ».

ÉTUDES SUR L'HINDOUISME – Kundalini-Yoga
Tout Guenon en PDF

Page 621

La « localisation » de ce chakra est en rapport direct avec le « troisième oeil », qui est l'« oeil de la Connaissance » (*Jnânâ-chakshus*) ; le centre cérébral correspondant est la glande pinéale, qui n'est point le « siège de l'âme », **suivant la conception véritablement absurde de Descartes**, mais qui n'en a pas moins un rôle particulièrement important comme organe de connexion avec les modalités extra-corporelles de l'être humain. Comme nous l'avons expliqué ailleurs, la fonction du « troisième oeil » se réfère essentiellement au « sens de l'éternité » et à la restauration de l'« état primordial » (dont nous avons aussi signalé à diverses reprises le rapport avec *Hamsa*, sous la forme duquel *Paramashiva* est dit se manifester dans ce centre) ; le stade de « réalisation » correspondant à l'*âjnâ chakra* implique donc la perfection de l'état humain, et là est le point de contact avec les états supérieurs, auxquels se rapporte tout ce qui est au-delà de ce stade .

« L'on a dit que c'était une *Confédération* nouvelle qui, poussée par des motifs d'orgueil et de cupidité, voulait dominer dans ledit *Régime*, au moyen de quelques formes et de quelques idées scientifiques, recueillies des manuscrits et des livres rares des *Rose-Croix* du *XVII^e siècle* ».

Note de bas de page :

5. Il s'agit des *Rose-Croix* qui publièrent vers 1610 la *Fama Fraternitatis*, suivie de divers autres manifestes et que Descartes chercha vainement à travers l'Allemagne. Plusieurs sociétés modernes, à prétentions initiatiques, ne sont fondées que sur l'étude des doctrines et des théories contenues dans ces écrits ; leurs adeptes (?) croient ainsi se rattacher mystiquement à ceux qui en furent les auteurs. Les tendances de ces derniers étaient très nettement protestantes et antipapistes, à tel point que Kazauer a interprété les trois lettres F. R. C. (*Frates Rosæ-Crucis*) par *Fratres Religionis Calvinisticæ*, « car ils ornent leurs ouvrages de textes chers aux Réformés » (cité par Sédir, *Histoire des Rose-Croix*, p. 65). Cette explication est peut-être, sinon plus exacte littéralement, du moins plus juste que celle qui identifie les Supérieurs Inconnus aux Jésuites, ou que l'opinion du F. : Ragon attribuant aux mêmes Jésuites l'invention du grade maçonnique qui porte précisément le nom de *Rose-Croix*.

Ainsi, par exemple, le Rosicrucianisme, sur lequel il paraît n'en savoir guère plus long que les historiens « profanes » et « officiels », et dont il semble que lui ait échappé le caractère essentiellement hermétique ; il sait seulement qu'il s'agit là de quelque chose d'entièrement différent de la Kabbale (l'idée occultiste et moderne d'une « *Rose-Croix Kabbalistique* » est en effet une pure fantaisie), mais, pour appuyer cette assertion et ne pas s'en tenir à une simple négation, encore serait-il nécessaire de démontrer précisément que la Kabbale et l'Hermétisme sont deux formes traditionnelles entièrement distinctes. Toujours en ce qui concerne le Rosicrucianisme, nous ne pensons pas qu'il soit possible de « procurer une petite émotion aux dignitaires de la science classique » **en rappelant le fait que Descartes** a cherché à se mettre en rapport avec les *Rose-Croix* durant son séjour en Allemagne (t. II, p. 235) ; car ce fait est plus que notoire ; mais ce qui est certain, c'est qu'il n'a pu y parvenir, et l'esprit même de ses œuvres, aussi contraire qu'il soit possible à tout ésotérisme, est à la fois la preuve et l'explication de cet échec. **Il est surprenant de voir citer, comme l'indice d'une possible affiliation de Descartes à la Fraternité**, une dédicace (celle du *Thesaurus mathematicus*) qui est manifestement ironique et où au contraire on sent tout le dépit d'un homme qui n'avait pas pu obtenir l'affiliation qu'il avait cherchée.

Note bas de page :

1. Pour nous, le type même du « penseur » au sens propre de ce mot est Descartes ; celui qui n'est rien de plus ne peut en effet aboutir qu'au « rationalisme », puisqu'il est incapable de dépasser l'exercice des facultés purement individuelles et humaines, et que par conséquent il ignore nécessairement tout ce que celles-ci ne permettent pas d'atteindre, ce qui revient à dire qu'il ne peut être qu'« agnostique » à l'égard de tout ce qui appartient au domaine métaphysique et transcendant.

Cette dernière remarque montre qu'il ne faut point songer non plus à fonder directement les sciences sur la métaphysique : c'est la relativité même de leurs points de vue constitutifs qui leur assure à cet égard une certaine autonomie, dont la méconnaissance ne peut tendre qu'à provoquer des conflits là où il ne saurait normalement s'en produire ; **cette erreur, qui pèse lourdement sur toute la philosophie moderne, fut initialement celle de Descartes**, qui ne fit d'ailleurs que de la pseudométaphysique, et qui ne s'y intéressa même qu'à titre de préface à sa physique, à laquelle il croyait donner ainsi des fondements plus solides.

Nous ne voulons pour le moment insister que sur un point : c'est que la querelle du spiritualisme et du matérialisme, **autour de laquelle tourne presque toute la pensée philosophique depuis Descartes, n'intéresse en rien la métaphysique pure** ; c'est là, du reste, un exemple de ces questions qui n'ont qu'un temps, auxquelles nous faisons allusion tout à l'heure. En effet, la dualité « esprit-matière » n'avait jamais été posée comme absolue et irréductible antérieurement à la conception cartésienne ; les anciens, les Grecs notamment, n'avaient pas même la notion de « matière » au sens moderne de ce mot, pas plus que ne l'ont encore actuellement la plupart des Orientaux : en sanskrit, il n'existe aucun mot qui réponde à cette notion, même de très loin. La conception d'une dualité de ce genre a pour unique mérite de représenter assez bien l'apparence extérieure des choses ; mais, précisément parce qu'elle s'en tient aux apparences, elle est toute superficielle, et se plaçant à un point de vue spécial purement individuel, elle devient négative de toute métaphysique dès qu'on veut lui attribuer une valeur absolue en affirmant l'irréductibilité de ses deux termes, affirmation en laquelle réside le dualisme proprement dit.

C'est pourquoi il n'y eut pas de « rationalisme » avant Descartes ; c'est là encore une chose spécifiquement moderne, et qui est d'ailleurs étroitement solidaire de l'« individualisme », puisqu'elle n'est rien d'autre que la négation de toute faculté d'ordre supra-individuel. Tant que les Occidentaux s'obstineront à méconnaître ou à nier l'intuition intellectuelle, ils ne pourront avoir aucune tradition au vrai sens de ce mot, et ils ne pourront non plus s'entendre avec les authentiques représentants des civilisations orientales, dans lesquelles tout est comme suspendu à cette intuition, immuable et infaillible en soi, et unique point de départ de tout développement conforme aux normes traditionnelles.

Puisque nous avons parlé de la philosophie, nous signalerons encore, sans entrer dans tous les détails, quelques-unes des conséquences de l'individualisme dans ce domaine : la première de toutes fut, par la négation de l'intuition intellectuelle, de mettre la raison au-dessus de tout, de faire de cette faculté purement humaine et relative la partie supérieure de l'intelligence, ou même d'y réduire celle-ci tout entière ; c'est là ce qui constitue le « rationalisme », **dont le véritable fondateur fut Descartes**. Cette limitation de l'intelligence n'était d'ailleurs qu'une première étape ; la raison elle-même ne devait pas tarder à être ra-

baissée de plus en plus à un rôle surtout pratique, à mesure que les applications prendraient le pas sur les sciences qui pouvaient avoir encore un certain caractère spéculatif ; et, **déjà, Descartes lui-même était, au fond**, beaucoup plus préoccupé de ces applications pratiques que de la science pure.

Page 1170

Ainsi, il est certain que toute **la philosophie moderne a son origine chez Descartes** ; mais l'influence que celui-ci a exercée sur son époque d'abord, puis sur celles qui suivirent, et qui ne s'est pas limitée aux seuls philosophes, n'aurait pas été possible si ses conceptions n'avaient pas correspondu à des tendances préexistantes, qui étaient en somme celles de la généralité de ses contemporains ; **l'esprit moderne s'est retrouvé dans le cartésianisme** et, à travers celui-ci, a pris de lui-même une conscience plus claire que celle qu'il avait eu jusque là. D'ailleurs, dans n'importe quel domaine, un mouvement aussi apparent que l'a été le cartésianisme sous le rapport philosophique est toujours une résultante plutôt qu'un véritable point de départ ; il n'est pas quelque chose de spontané, il est le produit de tout un travail latent et diffus ; si un homme comme Descartes est particulièrement représentatif de la déviation moderne, si l'on peut dire qu'il l'incarne en quelque sorte à un certain point de vue, il n'en est pourtant pas le seul ni le premier responsable, et il faudrait remonter beaucoup plus loin pour trouver les racines de cette déviation. De même, la Renaissance et la Réforme, qu'on regarde le plus souvent comme les premières grandes manifestations de l'esprit moderne, achevèrent la **rupture avec la tradition** beaucoup plus qu'elles ne la provoquèrent ; pour nous, **le début de cette rupture date du XIV^e siècle**, et c'est là, et non pas un ou deux siècles plus tard, qu'il faut, en réalité, faire commencer les temps modernes.

LA CRISE DU MONDE MODERNE – Une civilisation matérielle
Tout Guenon en PDF –

Page 1182

On en est arrivé, dans ce sens, à croire qu'il n'y a pas de science proprement dite là où il n'est pas possible d'introduire la mesure, et qu'il n'y a de lois scientifiques que celles qui expriment des relations quantitatives ; **le « mécanisme » de Descartes a marqué le début de cette tendance**, qui n'a fait que s'accroître depuis lors, en dépit de l'échec de la physique cartésienne, car elle n'est pas liée à une théorie déterminée, mais à une conception générale de la connaissance scientifique.

Page 1183

Il nous faut rappeler encore, quoique nous l'ayons déjà indiqué, que les sciences modernes n'ont pas un caractère de connaissance désintéressée, et que, même pour ceux qui croient à leur valeur spéculative, celle-ci n'est guère qu'un masque sous lequel se cachent des préoccupations toutes pratiques, mais qui permet de garder l'illusion d'une fausse intellectualité. **Descartes lui-même**, en constituant sa physique, songeait surtout à en tirer une mécanique, une médecine et une morale ; et, avec la diffusion de l'empirisme anglo-saxon, ce fut bien autre chose encore ; du reste, ce qui fait le prestige de la science aux yeux du grand public, ce sont à peu près uniquement les résultats pratiques qu'elle permet de réaliser, parce que, là encore, il s'agit de choses qui peuvent se voir et se toucher. Nous disions que le « pragmatisme » représente l'aboutissement de toute la philosophie moderne et son dernier degré d'abaissement ; mais il y a aussi, et depuis plus longtemps, en dehors de la philosophie, un « pragmatisme » diffus et non systématisé, qui est à l'autre ce que le matérialisme pratique est au matérialisme théorique, et qui se confond avec ce que le vulgaire appelle le « bon sens ».

Au début de la philosophie moderne, Bacon regarde encore les trois termes *Deus, Homo, Natura* comme constituant trois objets de connaissance distincts, auxquels il fait correspondre respectivement les trois grandes divisions de la « philosophie » ; seulement, il attribue une importance prépondérante à la « philosophie naturelle » ou science de la Nature, conformément à la tendance « expérimentaliste » de la mentalité moderne, qu'il représente à cette époque, **comme Descartes, de son côté**, en représente surtout la tendance « rationaliste » 1

Note de bas de page :

1. *Descartes aussi, d'ailleurs, s'attache surtout à la « physique » ; mais il prétend la construire par raisonnement déductif, sur le modèle des mathématiques, tandis que Bacon veut au contraire l'établir sur une base tout expérimentale.*

Cette question a aussi son importance, **d'autant plus que Descartes**, qui se trouve au point de départ d'une bonne partie des conceptions philosophiques et scientifiques spécifiquement modernes, a voulu définir la matière par l'étendue, et faire de cette définition même le principe d'une physique quantitative qui, si elle n'était pas encore du « matérialisme », était du moins du « mécanisme » ; on pourrait être tenté de conclure de là que c'est l'étendue qui, étant directement inhérente à la matière, représente le mode fondamental de la quantité. Par contre, saint Thomas d'Aquin, en disant que « *numerus stat ex parte materiae* », semble plutôt suggérer que c'est le nombre qui constitue la base substantielle de ce monde, et que c'est lui, par conséquent, qui doit être regardé véritablement comme la quantité pure ; ce caractère « basique » du nombre s'accorde d'ailleurs parfaitement avec le fait que, dans la doctrine pythagoricienne, c'est lui qui, par analogie inverse, est pris comme symbole des principes essentiels des choses. **Il faut d'ailleurs remarquer que la matière de Descartes n'est plus la *materia secunda* des scolastiques**, mais qu'elle est déjà un exemple, et peut-être le premier en date, d'une « matière » de physicien moderne, bien qu'il n'ait pas encore mis dans cette notion tout ce que ses successeurs devaient y introduire peu à peu pour en arriver aux théories les plus récentes sur la « constitution de la matière ». Il y a donc lieu de soupçonner **qu'il peut y avoir, dans la définition cartésienne de la matière, quelque erreur ou quelque confusion**, et qu'il a dû déjà s'y glisser, peut-être à l'insu de son auteur, un élément qui n'est pas d'ordre purement quantitatif ; et en effet, comme nous le verrons par la suite, l'étendue, tout en ayant évidemment un caractère quantitatif, comme d'ailleurs tout ce qui appartient au monde sensible, ne saurait pourtant être regardée comme pure quantité.

La mesure, entendue dans son sens littéral, se rapporte principalement au domaine de la quantité continue, c'est-à-dire, de la façon la plus directe, aux choses qui possèdent un caractère spatial (car le temps lui-même, bien qu'également continu, ne peut être mesuré qu'indirectement, en le rattachant en quelque sorte à l'espace par l'intermédiaire du mouvement qui établit une relation entre l'un et l'autre) ; cela revient à dire qu'elle se rapporte en somme, soit à l'étendue elle-même, soit à ce qu'on est convenu d'appeler la « matière corporelle », en raison du caractère étendu que celle-ci possède nécessairement, **ce qui d'ailleurs ne veut pas dire que sa nature, comme l'a prétendu Descartes**, se réduise purement et simplement à l'étendue.

On peut se poser, tout au moins avec quelque apparence de raison, la question de savoir si l'espace géométrique est conçu comme présentant une telle homogénéité, mais, en tout cas, celle-ci ne saurait convenir à l'espace physique, c'est-à-dire à celui qui contient les corps, dont la présence seule suffit évidemment à déterminer une différence qualitative entre les portions de cet espace qu'ils occupent respectivement ; **or c'est bien de l'espace physique que Descartes entend parler**, ou nullement sa théorie même ne signifierait rien, puisqu'elle ne serait pas réellement applicable au monde dont elle prétend fournir l'explication ¹.

Note de bas de page :

- 1. Il est vrai que Descartes, au point de départ de sa physique, prétend seulement construire un monde hypothétique au moyen de certaines données, qui se ramènent à l'étendue et au mouvement ; mais, comme il s'efforce ensuite de montrer que les phénomènes qui se produiraient dans un tel monde sont précisément ceux-là mêmes que l'on constate dans le nôtre, il est clair que, malgré cette précaution toute verbale, il veut conclure de là que ce dernier est effectivement constitué comme celui qu'il avait supposé tout d'abord.*

[...] et, en second lieu, **puisque Descartes réduit la nature des corps** tout entière à l'étendue, il doit dès lors supposer que leur présence n'ajoute rien effectivement à ce que l'étendue est déjà par elle-même, et, en effet, les propriétés diverses des corps ne sont pour lui que de simples modifications de l'étendue ; mais alors d'où peuvent venir ces propriétés si elles ne sont pas inhérentes de quelque façon à l'étendue elle-même, et comment pourraient-elles l'être si la nature de celle-ci était dépourvue d'éléments qualitatifs ? Il y aurait là quelque chose de contradictoire, et, à vrai dire, nous n'oserions pas affirmer que cette contradiction, comme bien d'autres d'ailleurs, **ne se trouve pas implicitement chez Descartes** ; celui-ci, comme les matérialistes plus récents qui auraient assurément plus d'un titre à se recommander de lui, semble bien en définitive vouloir tirer le « plus » du « moins ».

Le temps apparaît comme plus éloigné encore que l'espace de la quantité pure : on peut parler de grandeurs temporelles comme de grandeurs spatiales, et les unes comme les autres relèvent de la quantité continue (**car il n'y a pas lieu de s'arrêter à la conception bizarre de Descartes**, suivant laquelle le temps serait constitué par une série d'instantanés discontinus, ce qui nécessite la supposition d'une « création » constamment renouvelée, sans laquelle le monde s'évanouirait à chaque instant dans les intervalles de ce discontinu) ;

C'est ce que Leibniz exprime en disant qu'il n'est jamais vrai que deux êtres, quels qu'ils soient, ne diffèrent que *solo numero*, et ceci, appliqué aux corps, vaut contre les conceptions « mécanistes » **telles que celle de Descartes** ; et il dit encore que, s'ils ne différaient pas qualitativement, « ce ne seraient pas même des êtres », mais quelque chose de comparable aux portions, toutes semblables entre elles, de l'espace et du temps homogènes, qui n'ont aucune existence réelle, mais sont seulement ce que les scolastiques appelaient *entia rationis*. Remarquons d'ailleurs, à ce propos, que lui-même ne semble pas avoir une idée suffisante de la vraie nature de l'espace et du temps, car, quand il définit simplement le premier comme un

« ordre de coexistence » et le second comme un « ordre de succession », il ne les envisage qu'à un point de vue purement-logique, qui les réduit précisément à des contenants homogènes sans aucune qualité, et par suite sans aucune existence effective, et qui ainsi ne rend nullement compte de leur nature ontologique, nous voulons dire de la nature réelle de l'espace et du temps manifestés dans notre monde, donc bien véritablement existants, en tant que conditions déterminantes de ce mode spécial d'existence qui est proprement l'existence corporelle.

Nous rappellerons donc que **le rationalisme proprement dit remonte à Descartes**, et il est à noter qu'il se trouve ainsi, dès son origine, associé directement à l'idée d'une physique « mécaniste » ; le Protestantisme lui avait d'ailleurs préparé la voie, en introduisant dans la religion, avec le « libre examen », une sorte de rationalisme, bien qu'alors le mot n'existât pas encore, n'ayant été inventé que lorsque la même tendance s'affirma plus explicitement dans le domaine philosophique. Le rationalisme sous toutes ses formes se définit essentiellement par la croyance à la suprématie de la raison, proclamée comme **un véritable « dogme »**, et impliquant la négation de tout ce qui est d'ordre supra-individuel, notamment de l'intuition intellectuelle pure, **ce qui entraîne logiquement l'exclusion de toute connaissance métaphysique véritable** ; la même négation a aussi pour conséquence, dans un autre ordre, **le rejet de toute autorité spirituelle**, celle-ci étant nécessairement de source « suprahumaine » ; rationalisme et individualisme sont donc si étroitement solidaires que, en fait, ils se confondent le plus souvent, sauf pourtant dans le cas de quelques théories philosophiques récentes qui, pour n'être pas rationalistes, n'en sont cependant pas moins exclusivement individualistes.

Il y a encore un autre genre de simplification qui est inhérent au rationalisme cartésien, et qui se manifeste tout d'abord par la réduction de la nature tout entière de l'esprit à la « pensée » et de celle du corps à l'« étendue » ; sous ce dernier rapport, c'est d'ailleurs là, comme nous l'avons déjà vu, le fondement même de la physique « mécaniste » et, pourrait-on dire, le point de départ de l'idée d'une science toute quantitative ². Mais ce n'est pas tout : du côté de la « pensée », une autre simplification abusive s'opère du fait même de la façon dont Descartes envisage la raison, qu'il appelle aussi le « bon sens » (ce qui, si l'on songe à l'acception courante de la même expression, évoque une notion d'un niveau singulièrement médiocre), et qu'il déclare être « la chose du monde la mieux partagée », ce qui implique déjà une sorte d'idée « égalitaire », et ce qui n'est d'ailleurs que trop manifestement faux ; en cela, il confond purement et simplement la raison « en acte » avec la « rationalité », en tant que cette dernière est proprement un caractère spécifique de l'être humain

Notes de bas de page :

- 2. Il est à noter aussi, quant à la conception que Descartes se fait de la science, qu'il prétend qu'on peut arriver à avoir de toutes choses des idées « claires et distinctes », c'est-à-dire semblables aux idées mathématiques, et à obtenir ainsi une « évidence » qui n'est également possible que dans les seules mathématiques.*

comme tel ¹

Notes de bas de page :

- 1. Si l'on prend la définition classique de l'être humain comme « animal raisonnable », la « rationalité » y représente la « différence spécifique » par laquelle l'homme se distingue de toutes les autres*

espèces du genre animal; elle n'est d'ailleurs applicable qu'à l'intérieur de ce genre, ou, en d'autres termes, elle n'est proprement que ce que les scolastiques appelaient une differentia animalis ; on ne peut donc parler de « rationalité » en ce qui concerne les êtres appartenant à d'autres états d'existence, notamment aux états supra-individuels, comme les anges par exemple ; et cela est bien d'accord avec le fait que la raison est une faculté d'ordre exclusivement individuel, qui ne saurait aucunement dépasser les limites du domaine humain.

LE REGNE DE LA QUANTITE ET LES SIGNES DES TEMPS – Mécanisme et matérialisme
L'uniformité contre l'unité – Tout Guenon en PDF –

Page 1335

Le premier produit du rationalisme, dans l'ordre dit « scientifique », fut le **mécanisme cartésien** ; le matérialisme ne devait venir que plus tard, puisque, comme nous l'avons expliqué ailleurs, le mot et la chose ne datent proprement que du XVIII^e siècle ; d'ailleurs, **quelles qu'aient pu être les intentions de Descartes** lui-même (et, en fait, on a pu tirer des idées de celui-ci, en poussant jusqu'au bout leurs conséquences logiques, des théories fort contradictoires entre elles), il n'y en a pas moins, de l'un à l'autre, une filiation directe. À ce propos, il n'est pas inutile de rappeler que, si l'on peut qualifier de mécanistes les anciennes conceptions atomistes telles que celles de Démocrite et surtout d'Épicure, qui sont sans doute en cela, dans l'antiquité, les seuls « précurseurs » dont les modernes puissent se recommander avec quelque raison, c'est à tort qu'on veut souvent les considérer comme une première forme du matérialisme, car celui-ci implique avant tout la notion de la « matière » des physiciens modernes, notion qui, à cette époque, était encore fort loin d'avoir pris naissance. La vérité est que le matérialisme représente simplement l'une des **deux moitiés du dualisme cartésien**, celle précisément à laquelle son auteur avait appliqué la conception mécaniste ; il suffisait dès lors de négliger ou de nier l'autre moitié, ou, ce qui revient au même, de prétendre réduire à celle-là la réalité tout entière, pour en arriver tout naturellement au matérialisme.

Leibnitz a fort bien montré, contre Descartes et ses disciples, l'insuffisance d'une physique mécaniste, qui, par sa nature même, ne peut rendre compte que de l'apparence extérieure des choses et est incapable d'expliquer quoi que ce soit de leur véritable essence ; ainsi, pourrait-on dire, le mécanisme n'a qu'une valeur uniquement « représentative » et nullement explicative ; et, au fond, n'est-ce pas là exactement le cas de toute la science moderne ?

C'est pourtant une conception aussi notoirement insuffisante que Descartes a voulu appliquer à tous les phénomènes du monde corporel, par là même qu'il réduisait la nature tout entière des corps à l'étendue, et que d'ailleurs il n'envisageait celle-ci qu'à un point de vue purement quantitatif ; et déjà, tout comme les mécanistes plus récents et les matérialistes, il ne faisait à cet égard aucune différence entre les corps dits « inorganiques » et les êtres vivants. Nous disons les êtres vivants, et non pas seulement les corps organisés, parce que l'être lui-même se trouve ici effectivement réduit au corps, **en raison de la trop fameuse théorie cartésienne** des « animaux-machines », qui est bien une des plus étonnantes absurdités que l'esprit de système ait jamais engendrées ; c'est seulement quand il en vient à **considérer l'être humain que Descartes**, dans sa physique, se croit obligé de spécifier que ce dont il entend parler n'est que le « corps de l'homme » ; et que vaut au juste cette restriction, dès lors que, par hypothèse, tout ce qui se passe dans ce corps serait exactement le même si l'« esprit » était absent ? En effet, l'être humain, du fait même du dualisme, se trouve comme coupé en deux parties qui n'arrivent plus à se rejoindre et qui ne peuvent former un composé réel, puisque, étant supposées absolument hétérogènes, elles ne peuvent entrer en communication par aucun moyen, de sorte que toute action effective de l'une sur l'autre est par là même rendue impossible. De plus, on a prétendu d'autre part expliquer mécaniquement tous les phénomènes qui se produisent chez les animaux,

y compris les manifestations dont le caractère est le plus évidemment psychique ; on peut donc se demander pourquoi il n'en serait pas de même chez l'homme, et s'il n'est pas permis de négliger l'autre côté du dualisme comme ne concourant en rien à l'explication des choses ; de là à le regarder comme une complication inutile et à le traiter en fait comme inexistant, puis à le nier purement et simplement, il n'y a pas très loin, surtout pour des hommes dont toute l'attention est constamment tournée vers le domaine sensible, comme c'est le cas des Occidentaux modernes ; et **c'est ainsi que la physique mécaniste de Descartes devait inévitablement préparer la voie au matérialisme.**

En partant du dualisme, cette réduction devait nécessairement se présenter comme une réduction de l'« esprit » à la « matière », **consistant à mettre dans celle-ci exclusivement tout ce que Descartes avait mis dans l'un et l'autre des deux termes**, afin de pouvoir tout ramener également à la quantité ; et, après avoir en quelque sorte relégué « au-delà des nuages » l'aspect essentiel des choses, c'était bien là le supprimer complètement pour ne plus vouloir envisager et admettre que leur aspect substantiel, puisque c'est à ces deux aspects que correspondent respectivement l'« esprit » et la « matière », bien qu'ils n'en offrent à vrai dire qu'une image fort amoindrie et déformée. **Descartes -avait fait entrer dans le domaine quantitatif la moitié du monde tel qu'il le concevait**, et même sans doute la moitié la plus importante à ses yeux, car, dans le fond de sa pensée et quelles que fussent les apparences, il voulait être avant tout un physicien ; le matérialisme, à son tour, prétendit y faire entrer le monde tout entier ; il n'y avait plus alors qu'à s'efforcer d'élaborer effectivement cette réduction au moyen de théories de mieux en mieux appropriées à cette fin, et c'est à cette tâche que devait s'appliquer toute la science moderne, même quand elle ne se déclarait pas ouvertement matérialiste.

LE REGNE DE LA QUANTITE ET LES SIGNES DES TEMPS – Vers la dissolution – L'uniformité contre l'unité
Tout Guenon en PDF –

Si même, en se plaçant, momentanément au point de vue de la science moderne, on voulait, d'une part, réduire la « corporéité » à l'étendue **comme le faisait Descartes**, et, d'autre part, ne considérer l'espace lui-même que comme un simple mode de la quantité, il resterait encore ceci, qu'on serait toujours dans le domaine de la quantité continue ; si l'on passe à celui de la quantité discontinue, c'est-à-dire du nombre, qui seul peut être regardé comme représentant la quantité pure, il est évident que, en raison même de cette discontinuité, on n'a plus aucunement affaire au « solide » ni à quoi que ce soit de corporel.

LE REGNE DE LA QUANTITE ET LES SIGNES DES TEMPS – Chamanisme et sorcellerie
Tout Guenon en PDF –

Il va de soi aussi que, quand il est question d'éléments « psychiques » inhérents aux choses, ou de forces de cet ordre s'exprimant et se manifestant à travers celles-ci, tout cela n'a absolument rien de « spirituel » ; la confusion de ces deux domaines est, elle encore, purement moderne, et elle n'est sans doute pas étrangère à l'idée de faire une « religion » de ce qui est science au sens le plus exact de ce mot ; en dépit de leur prétention aux « idées claires » (**héritage direct, d'ailleurs, du mécanisme et du « mathématisme universel » de Descartes**), nos contemporains mélangent de bien singulière façon les choses les plus hétérogènes et les plus essentiellement distinctes !

On était dès lors entré proprement dans le « règne de la quantité » : **la science profane, toujours mécaniste depuis Descartes**, et devenue plus spécialement matérialiste à partir de la seconde moitié du XVIII^e siècle, devait, dans ses théories successives, devenir de plus en plus exclusivement quantitative, en même temps que le matérialisme, s'insinuant dans la mentalité générale, arrivait à y déterminer cette attitude, indépendante de toute affirmation théorique, mais d'autant plus diffusée et passée finalement à l'état d'une sorte d'« instinct », que nous avons appelé le « matérialisme pratique », et cette attitude même devait être encore renforcée par les applications industrielles de la science quantitative, qui avaient pour effet d'attacher de plus en plus complètement les hommes aux seules réalisations « matérielles ».

Note de bas de page :

2. Par conséquent, tout « dualisme », qu'il soit d'ordre théologique comme celui qu'on attribue aux Manichéens, ou d'ordre philosophique comme celui de Descartes est une conception radicalement fausse.

Note de bas de page :

- 3. Le fameux « argument ontologique » de saint Anselme et de Descartes, qui a donné lieu à tant de discussions, et qui est, en effet, fort contestable sous la forme « dialectique » où il a été représenté, devient parfaitement inutile, aussi bien que tout autre raisonnement, si, au lieu de parler d'« existence de Dieu » (ce qui implique d'ailleurs une méprise sur la signification du mot « existence »), on pose simplement cette formule : « L'Être est », qui est de l'évidence la plus immédiate, relevant de l'intuition intellectuelle et non de la raison discursive (voir Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues, 2^e part., ch. VI, pp. 105-106)*

Les Occidentaux modernes ont l'habitude de concevoir le composé humain sous une forme aussi simplifiée et aussi réduite que possible, puisqu'ils ne le font consister qu'en deux éléments, dont l'un est le corps, et dont l'autre est appelé indifféremment âme ou esprit ; nous disons les Occidentaux modernes, parce que, à la vérité, **cette théorie dualiste ne s'est définitivement implantée que depuis Descartes.**

Le vitalisme, parce qu'il pose mal la question, et parce que, n'étant en somme qu'une théorie de physiologistes, il se place à un point de vue fort spécial, donne prise à une objection des plus simples : **ou l'on admet, comme Descartes**, que la nature de l'esprit et celle du corps n'ont pas le moindre point de contact, et alors il n'est pas possible qu'il y ait entre eux un intermédiaire ou un moyen terme ; ou l'on admet au contraire, comme les anciens, qu'ils ont une certaine affinité de nature, et alors l'intermédiaire devient inutile, car cette affinité suffit à expliquer que l'un puisse agir sur l'autre.

Il y a des gens qui se font, en cet ordre d'idées, d'étranges scrupules : **ainsi Descartes, lorsqu'il attribuait à Dieu** la « liberté d'indifférence », par crainte de limiter la toute-puissance divine (expression théologique de la Possibilité universelle), et sans s'apercevoir que cette « liberté d'indifférence », ou le choix en l'absence de toute raison, implique des conditions contradictoires ; nous dirons, pour employer son langage, qu'une absurdité n'est pas telle parce que Dieu l'a voulu arbitrairement, mais que c'est au contraire parce qu'elle est une absurdité que Dieu ne peut pas faire qu'elle soit quelque chose, sans pourtant que cela porte la moindre atteinte à sa toute-puissance, absurdité et impossibilité étant synonymes.

Assurément, le « bon sens » vulgaire, **dont on a tant abusé depuis que Descartes a cru devoir le flatter d'une façon toute démocratique** déjà, est bien incapable de se prononcer en connaissance de cause sur la vérité ou la fausseté d'une idée quelconque ; et même une raison plus « philosophique » ne garantit guère mieux les hommes contre l'erreur. Que l'on rie tant qu'on voudra d'Allan Kardec qui se trouve satisfait lorsqu'il a affirmé que, « si l'homme progresse, c'est que Dieu le veut ainsi » ; mais alors que faudra-t'il penser de tel sociologue éminent, représentant très qualifié de la « science officielle », qui déclarait gravement (nous l'avons entendu nous-même) que, « si l'humanité progresse, c'est parce qu'elle a une tendance à progresser » ? Les solennelles niaiseries de la philosophie universitaire sont parfois aussi grotesques que les divagations des spirites ; mais celles-ci, comme nous l'avons dit, ont des dangers spéciaux, qui tiennent notamment à leur caractère « pseudo-religieux », et c'est pourquoi il est plus urgent de les dénoncer et d'en faire apparaître l'inanité.

Note de bas de page

- 2. Il est important de noter que la condition spatiale ne suffit pas, à elle seule, à définir un corps comme tel ; tout corps est nécessairement étendu, c'est-à-dire soumis à l'espace (d'où résulte notamment sa divisibilité indéfinie, entraînant l'absurdité de la conception atomiste), mais, contrairement à ce **qu'ont prétendu Descartes** et d'autres partisans d'une physique « mécaniste », l'étendue ne constitue nullement toute la nature ou l'essence des corps.*

Note de bas de page

*1. Nous faisons allusion ici, notamment, à la distinction de l'« esprit » et de la « matière », telle que la pose, **depuis Descartes**, toute la philosophie occidentale, qui en est arrivée à vouloir absorber toute réalité, soit dans les deux termes de cette distinction, soit dans l'un ou l'autre seulement de ces deux termes, au-dessus desquels elle est incapable de s'élever (voir Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues, 2^e partie, ch. VIII).*

Note de bas de page

1. Voir *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, 2^e partie, ch. VIII, et *L'Homme et son devenir selon le Védânta*, ch. V. – Comme nous l'avons déjà indiqué, **c'est à Descartes qu'il faut faire remonter principalement l'origine et la responsabilité de ce dualisme**, quoiqu'il faille aussi reconnaître que ses conceptions ont dû leur succès à ce qu'elles n'étaient en somme que l'expression systématisée de tendances pré-existantes, celles-là mêmes qui sont proprement caractéristiques de l'esprit moderne (cf. *La Crise du Monde moderne*, pp. 70-73, 2^e édition).

Par contre, il semble bien que Descartes avait essayé d'établir la distinction dont il s'agit, mais il est fort loin de l'avoir exprimée et même conçue avec une précision suffisante, puisque, selon lui, l'indéfini est ce dont nous ne voyons pas les limites, et qui pourrait en réalité être infini, bien que nous ne puissions pas affirmer qu'il le soit, tandis que la vérité est que nous pouvons au contraire affirmer qu'il ne l'est pas, et qu'il n'est nullement besoin d'en voir les limites pour être certain qu'il en existe ; on voit donc combien tout cela est vague et embarrassé, et toujours à cause du même défaut de principe. **Descartes dit en effet** : « Et pour nous, en voyant des choses dans lesquelles, selon certains sens 2, nous ne remarquons point de limites, nous n'assurerons pas pour cela qu'elles soient infinies, mais nous les estimerons seulement indéfinies » 3. Et il en donne comme exemples l'étendue et la divisibilité des corps ; il n'assure pas que ces choses soient infinies, mais cependant il ne paraît pas non plus vouloir le nier formellement, d'autant plus qu'il vient de déclarer qu'il ne veut pas « s'embarrasser dans les disputes de l'infini », ce qui est une façon un peu trop simple d'écarter les difficultés, et bien qu'il dise un peu plus loin qu'« encore que nous y remarquions des propriétés qui nous semblent n'avoir point de limites, nous ne laissons pas de connaître que cela procède du défaut de notre entendement, et non point de leur nature » 4.

Note de bas de page

2. Ces mots semblent bien vouloir rappeler le *secundum quid* scolastique et ainsi il se pourrait que l'intention première de la phrase que nous citons ait été de critiquer indirectement l'expression *infini-tum secundum quid*.
3. *Principes de la Philosophie*, I, 26.
4. *Ibid.*, I, 27.

Note de bas de page

1. Descartes parlait seulement d'idées « claires et distinctes » ; Leibnitz précise qu'une idée peut être claire sans être distincte, en ce qu'elle permet seulement de reconnaître son objet et de le distinguer de toutes les autres choses, tandis qu'une idée distincte est celle qui est, non pas seulement « distinguante » en ce sens, mais « distinguée » dans ses éléments ; une idée peut d'ailleurs être plus ou moins distincte, et l'idée adéquate est celle qui l'est complètement et dans tous ses éléments ; mais, tandis que Descartes croyait qu'on pouvait avoir des idées « claires et distinctes » de toutes choses, Leibnitz estime au contraire que les idées mathématiques seules peuvent être adéquates, leurs éléments étant en quelque sorte en nombre défini, tandis que toutes les autres idées enveloppent une multitude d'éléments dont l'analyse ne peut jamais être achevée, de telle sorte qu'elles restent toujours partiellement confuses.

Nous devons cependant y joindre la continuité du temps, car, **contrairement à l'étrange opinion de Descartes à ce sujet**, le temps est bien réellement continu en lui-même, et non pas seulement dans la représentation spatiale par le mouvement qui sert à sa mesure.

Nous n'exagérons rien ; il n'y a qu'à regarder autour de soi pour se rendre compte que telle est bien la mentalité de l'immense majorité de nos contemporains ; et l'examen de la philosophie, **à partir de Bacon et de Descartes**, ne pourrait que confirmer encore ces constatations. **Nous rappellerons seulement que Descartes a limité l'intelligence à la raison**, qu'il a assigné pour unique rôle à ce qu'il croyait pouvoir appeler métaphysique de servir de fondement à la physique, et que cette physique elle-même était essentiellement destinée, dans sa pensée, à préparer la constitution des sciences appliquées, mécanique, médecine et morale, dernier terme du savoir humain tel qu'il le concevait ; les tendances qu'il affirmait ainsi ne sont-elles pas déjà celles-là mêmes qui caractérisent à première vue tout le développement du monde moderne ? Nier ou ignorer toute connaissance pure et supra-rationnelle, **c'était ouvrir la voie qui devait mener logiquement, d'une part, au positivisme et à l'agnosticisme**, qui prennent leur parti des plus étroites limitations de l'intelligence et de son objet, et, d'autre part, à toutes les théories sentimentalistes et volontaristes, qui s'efforcent de chercher dans l'infra-rationnel ce que la raison ne peut leur donner.

Les fausses synthèses, qui s'efforcent de tirer le supérieur de l'inférieur (curieuse transposition de la conception démocratique), ne peuvent jamais être qu'hypothétiques ; au contraire, la véritable synthèse, qui part des principes, participe de leur certitude ; mais, bien entendu, il faut pour cela partir de vrais principes, **et non de simples hypothèses philosophiques à la manière de Descartes**.

D'ailleurs, ce n'est pas dans ces doctrines traditionnelles, d'une façon générale, qu'on peut trouver un dualisme véritable, mais seulement dans l'ordre des systèmes philosophiques : **celui de Descartes en est le type**, avec son opposition de l'esprit et de la matière qui ne souffre aucune conciliation, ni même aucune communication réelle entre ses deux termes.

M. Lasbax déclare en effet que « l'opposition n'est pas entre un principe actif qui serait l'esprit et un principe passif qui serait la matière ; les deux principes sont, au contraire, essentiellement actifs » (p. 428) ; mais il convient d'ajouter qu'il entend caractériser ainsi « l'ultime dualité du monde », qu'il conçoit d'une façon beaucoup trop anthropomorphique, comme « une lutte de deux volontés ». Tel n'est pas notre point de vue : la dualité que nous avons envisagée en dernier lieu, bien que d'une portée extrêmement étendue, n'est pas véri-

tablement ultime pour nous ; mais, d'autre part, la dualité de l'esprit et de la matière, **telle qu'on l'entend depuis Descartes, n'est qu'une application très particulière d'une distinction d'un tout autre ordre.**

SAINT-BERNARD – M. Bergson et la « libre parole »
Tout Guenon en PDF –

Page 2311

...il n'y eut pas de rationalistes avant Descartes;

SYMBOLES DE LA SCIENCE SACREE – La réforme de la mentalité moderne
Tout Guenon en PDF –

Page 2311

Dès lors qu'on niait ou qu'on ignorait toute connaissance purement intellectuelle, comme on l'a fait **depuis Descartes**, on devait logiquement aboutir, d'une part, au positivisme, à l'agnosticisme et à toutes les aberrations « scientifiques », et, d'autre part, à toutes les théories contemporaines qui, ne se contentant pas de ce que la raison peut donner, cherchent autre chose, mais le cherchent du côté du sentiment et de l'instinct, c'est-à-dire au-dessous de la raison et non au-dessus, et en arrivent, avec William James par exemple, à voir dans la subconscience le moyen par lequel l'homme peut entrer en communication avec le Divin. La notion de la vérité, après avoir été rabaissée à n'être plus qu'une simple représentation de la réalité sensible, est finalement identifiée par le pragmatisme à l'utilité, ce qui revient à la supprimer purement et simplement ; en effet, qu'importe la vérité dans un monde dont les aspirations sont uniquement matérielles et sentimentales ?

SYMBOLES DE LA SCIENCE SACREE – Le Verbe et le Symbole
Tout Guenon en PDF –

Page 2318

Il faut prendre le composé humain tel qu'il est, un et multiple à la fois dans sa complexité réelle ; c'est ce qu'on a trop souvent tendance à oublier, **depuis que Descartes a prétendu** établir entre l'âme et le corps une séparation radicale et absolue.

SYMBOLES DE LA SCIENCE SACREE – Coeur et cerveau
Tout Guenon en PDF –

Page 2527

Une autre conséquence résulte encore des caractères fondamentaux de l'intellect et de la raison : une connaissance intuitive, parce qu'elle est immédiate, est nécessairement infaillible par elle-même ; au contraire, l'erreur peut toujours s'introduire dans toute connaissance qui n'est qu'indirecte ou médiante comme l'est la connaissance rationnelle ; et l'on voit par là combien Descartes avait tort de vouloir attribuer l'infailibilité à la raison. C'est ce qu'Aristote exprime en ces termes 6 :

Note de bas de page

5. Saint Thomas note cependant (S. Th., I, q. 58, a. 5 et q. 85, a. 6) que l'intellect peut errer dans la simple perception de son objet propre ; mais cette erreur ne se produit que per accidens, à cause d'une affirmation d'ordre discursif qui est intervenue ; ce n'est donc plus, à vrai dire, de l'intellect pur qu'il s'agit dans ce cas. Il est d'ailleurs bien entendu que l'infailibilité ne s'applique qu'à la saisie même des vérités intuitives, et non à leur formulation ou à leur traduction en mode discursif.

6. Derniers Analytiques.

Lorsqu'il est dit par exemple que l'intelligence réside dans le cœur, il va de soi qu'il ne s'agit nullement de localiser l'intelligence, de lui assigner des « dimensions » et une position déterminée dans l'espace ; **il était réservé à la philosophie moderne et purement profane, avec Descartes, de poser la question, contradictoire dans les termes mêmes**, d'un « siège de l'âme », et de prétendre situer celle-ci littéralement en une certaine région du cerveau ; les antiques doctrines traditionnelles n'ont assurément jamais donné lieu à de semblables confusions, et leurs interprètes autorisés ont toujours su parfaitement à quoi s'en tenir sur ce qui devait être entendu symboliquement, en faisant correspondre entre eux les divers ordres de réalités sans les mêler, et en observant strictement leur répartition hiérarchique selon les degrés de l'existence universelle.