Zeitschrift: Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger

Band: 2 (1869)

Buchbesprechung: Philosophie

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Allemagne, par *K.-Th. Appelius* (1867). — De l'ornement de l'autel, par *M. Meurer* (1867). — Hermann Hupfeld, sa vie et son caractère, par *E. Riehm* (1867). — La doctrine de la conscience, par *R. Hofmann*. — Le pasteur de campagne, par *A.-W. Schlag* (1865).

PHILOSOPHIE.

L. George. Logique ou théorie de la science [1].

Chacun estime posséder des connaissances plus ou moins étendues, un certain savoir. Mais y a-t-il beaucoup d'hommes qui s'inquiétent sérieusement des conditions à remplir pour arriver à une science vraiment digne de ce nom ?

Il n'y aurait pas trop lieu de s'étonner si la réponse était négative. Il est difficile, en effet, de tirer au clair ce problème fondamental. Aucune branche des connaissances humaines n'a autant varié d'*étendue* et de *contenu* que la logique, dont la mission consiste justement à nous donner la théorie de la science, c'est-à-dire à exposer les conditions qu'il faut remplir pour arriver au savoir, dans un domaine quelconque.

Les uns prennent le mot logique au sens le plus étroit. Sans s'inquiéter en rien de l'*objet*, du contenu même de la connaissance, elle se borne exclusivement à exposer les règles que l'intelligence doit observer quand il s'agit de former des idées, de porter des jugements et de conclure. Cette logique exclusivement formelle ne se préoccupe que du seul instrument et non des matériaux sur lesquels il travaille.

Mais l'intelligence livrée à elle-même et à ses seules forces peut-elle nous faire pénétrer jusqu'à l'essence des choses, comme le supposent les partisans de la logique formelle ? Dès que ce doute est soulevé, on ne peut l'écarter qu'en portant son attention sur le *contenu* même de la connaissance.

C'est alors que naît une science fort différente de la précédente, la logique *spéculative* qui prétend, au moyen de la seule raison, *produire* le contenu même de la connaissance. Ici il n'est plus permis de mettre en doute l'accord parfait de la science et de son objet, car on part de la supposition que l'être et la pensée, l'objet et l'intelligence ne sont qu'une seule et même chose.

Il est enfin une troisième classe de penseurs qui, surtout de nos jours, cherchent à conquérir pour la logique une position mitoyenne entre les prétentions de ces deux tendances extrêmes. D'après eux, la mission de la logique est justement de montrer comment la science naît de l'action réciproque de ces deux facteurs, l'objet et l'intelligence.

[1] *Die Logik als Wissenschaftslehre dargestellt*, von Dr. Leopold George, ordentlicher Professor der Philosophie an der Universität zu Greifswald. 1 vol. in-8° de XII et 662 pages. Berlin, 1868, G. Reimer.

Depuis la renaissance des lettres, la solution de ce grand problème a fait l'objet essentiel des préoccupations des philosophes de toutes les écoles.

La tendance empirique, relevant de Bacon, prétend qu'on ne saurait arriver à une connaissance réelle qu'au moyen d'une observation impartiale des faits. L'école rationaliste, inaugurée par Descartes, veut qu'on s'en remette à la raison comme à tout ce qu'il y a de plus certain : elle tient pour vrai ce qui est *clair* et *distinct*. Il résulte de là que la vérité s'obtiendrait au moyen de la raison seule, sans recourir à l'expérience.

Si nous nous adressons aux *résultats* des deux tendances opposées pour juger de leurs prétentions, les faits montrent qu'elles ont été aussi impuissantes l'une que l'autre à fonder une vraie connaissance. L'empirisme a abouti au scepticisme de Hume ; le rationalisme n'a pas réussi à nous expliquer le monde matériel.

Le problème en était là lorsque Kant fit son apparition. Il est convaincu qu'on ne peut arriver au savoir qu'en *combinant* les deux tendances en présence, mais en se gardant soigneusement de leurs exagérations. La science résulte du concours de l'expérience et de la raison, celle-là fournissant le contenu et celle-ci la forme. Il va donc sans dire que lorsqu'une des données fait défaut, il n'y a plus lieu à savoir. Tout le monde suprasensible (l'âme, Dieu), ne tombant pas sous le sens, échappe par cela même au domaine de la science : il n'est pas connaissable.

Force est donc de renoncer une fois pour toutes à la solution des problèmes qui de tout temps ont eu le privilége de préoccuper l'humanité. Si du moins en faisant la part du feu, en rétrécissant le domaine réservé à la science, Kant l'avait conquis sans retour, et mis à l'abri des atteintes du doute ! C'est le contraire qui a eu lieu. Les sensations et la pensée étant, d'après le criticisme, des choses entièrement *disparates*, leur concours devient inexplicable. On ne comprend pas comment les formes de l'intelligence peuvent saisir des objets dans lesquels il n'est rien qui leur corresponde. Kant a beau maintenir la réalité de la chose en soi, on sent qu'elle devient problématique et risque de ne plus être qu'une simple *apparence*.

La vérité de nos connaissances ne peut donc être sauvegardée qu'à une condition. Il faut montrer que les formes de notre pensée *correspondent*, d'une manière parfaitement adéquate, à celles de l'être, de sorte que ce que nous distinguons ou réunissons dans nos *opérations intellectuelles* est aussi distingué ou réuni dans la *réalité*.

Ici deux voies s'ouvrent devant nous. Les idéalistes soutiennent qu'au fond la pensée et l'être ne sont qu'une seule et même chose ; les lois de la pensée deviennent celles des objets : la logique se transforme en métaphysique. Les réalistes, au contraire, maintiennent la différence entre la pensée et l'être, tout en convenant qu'elle n'est pas *absolue ;* il y a au fond une unité primitive qu'il suffit de prouver pour rendre compte de l'accord entre les formes de la pensée et celles de l'être. L'intuition sensible con-

serve donc tous ses droits : on ne saurait arriver à la connaissance que par le concours des deux facteurs. La métaphysique et la logique demeurent alors *distinctes*, bien qu'étroitement unies. La première prouve l'accord primitif qui, se trouvant au fond des différences entre la pensée et l'être, rend la connaissance possible ; la seconde montre la vraie méthode de la connaissance, le moyen, sur cette base, d'arriver à constater l'accord réel entre la pensée et l'être.

Fichte et Hegel ont dit le dernier mot de la tendance idéaliste, se rattachant à Kant; Schleiermacher et Trendelenburg ont suivi la voie opposée. Ce sont là deux conséquences inévitables du point de vue de Kant. Mais il était naturel qu'on essayât d'abord de développer le criticisme dans la première direction. Hegel a eu le grand mérite de tirer toutes les conséquences du point de vue idéaliste et de montrer par cela même qu'il est insoutenable. La prétention de développer à priori toutes les catégories de l'être, sans tenir compte du monde sensible, est illusoire : l'intuition sensible, qu'on ne peut oublier, s'introduit toujours subrepticement dans la prétendue déduction logique et à prioristique. Sans doute si, comme Hegel le prétend, l'esprit de l'homme n'était autre que l'esprit créateur de Dieu arrivant chez nous à la conscience de lui-même, il pourrait tirer, de son propre sein, toute la longue série des catégories de l'être. Mais le sentiment des limites de notre connaissance, qui va sans cesse se développant, nous avertit que cette prétention est aussi vaine qu'orgueilleuse. Ce n'est qu'avec le secours de l'expérience que nous pouvons retrouver, dans le monde réel, les pensées éternelles qui ont présidé à sa création.

D'après Schleiermacher, la science doit correspondre à l'être, en donner le reflet fidèle, et en même temps se produire de la même manière chez tous les êtres capables de penser. La pensée et l'être sont, pour nous, une antithèse primitive que nous avons mission de réduire, et c'est dans l'acte de la connaissance que nous en opérons la synthèse. S'il n'y avait pas de commune mesure entre l'être et la pensée, toute connaissance serait impossible : il faut qu'il y ait une unité supérieure dans laquelle l'antithèse trouve sa solution. Il y a encore une seconde condition pour que la connaissance soit possible. Il faut que les fonctions organiques, au moyen desquelles l'être agit sur nous, et l'organisme intellectuel, au moyen duquel nous ramenons les intuitions à l'unité, s'accordent, agissent harmoniquement et soient les mêmes pour tous les êtres pensants. La dialectique a par conséquent une double mission. Dans une première partie, transcendante et principalement métaphysique, elle s'occupe du principe de la connaissance, c'est-à-dire de l'unité supérieure qui plane au-dessus des antithèses. Dans la seconde partie, qui rappelle la logique formelle, elle expose les règles à suivre pour arriver à la science.

Mais quel sera donc ce principe de la connaissance, cette unité planant au-dessus de toutes les antithèses, et au-dessus de l'être et de la pensée? Cette unité supérieure, dit Schleiermacher, c'est

Dieu. Malheureusement ce Dieu ne peut jamais être connu. En qualité de point de départ transcendental de toute connaissance, il se retrouve dans chaque savoir spécial et concret; mais nous avons beau avancer dans le vaste champ de la science, jamais nous n'arriverons jusqu'à connaître Dieu même approximativement. On le voit, la possibilité de la connaissance est de nouveau remise en question. Comment voulez-vous fermer la bouche au sceptique qui conteste la réalité de la science, du moment où vous lui accordez que son unique principe, Dieu, ne peut être *connu?*

Il y a encore une autre difficulté. Pour qu'on puisse connaître il faut qu'il y ait *accord*, harmonie entre les fonctions organiques (les sens) et celles de l'intelligence. Mais qui nous le *fera voir* cet accord, impliqué dans l'idée même de connaissance, comme sa condition *sine quâ non?*

Schleiermacher excelle à montrer les conditions à remplir pour connaître. Seulement il demeure désarmé en face du sceptique qui nie la possibilité du savoir, justement parce que les conditions à remplir pour y arriver lui semblent irréalisables.

C'est ici que Trendelenburg intervient. Pour que la connaissance paraisse possible, il prétend nous faire toucher du doigt l'*union* de la pensée et de l'être : c'est le mouvement qui doit être cette synthèse. Dans le monde *extérieur*, il est la condition de toutes les évolutions et transformations de la matière; dans le monde *intérieur*, il domine toutes les opérations de la pensée; il crée tout un monde d'idées qui est le reflet fidèle du monde sensible. L'espace et le temps d'une part, les catégories de l'intelligence d'autre part, se trouvent avoir une valeur à la fois subjective et objective. C'est ainsi que la connaissance devient possible, grâce à la synthèse que le mouvement se charge d'accomplir entre l'être et la pensée.

L'auteur de l'ouvrage que nous annonçons, tout en louant fort la clarté et la pénétration de Trendelenburg, signale deux points faibles dans ses *Recherches logiques*. D'abord le mouvement *implique* la matière : il ne saurait donc être le principe *premier* appelé à tout expliquer, puisque la matière est avant lui. La même observation s'applique à l'espace, au temps, aux catégories. Toutes ces formes, que Trendelenburg prétend dériver du mouvement, n'en proviennent pas; elles sont impliquées en lui comme autant de conditions *sine quâ non*.

Voici le second point vulnérable. Le mouvement ne peut rendre compte de la notion de finalité. Il ne domine pas la forme; c'est elle au contraire qui le domine. De même que dans le monde de la matière nous avons un être avant le mouvement, de même aussi dans la notion de finalité la pensée lui est antérieure.

Le mouvement ne saurait donc être le principe commun et supérieur chargé d'effectuer la synthèse de l'être et de la pensée. Il faut sans doute accorder à Trendelenburg que, pour nous qui sommes avec notre intelligence engagés dans la sphère du mouvement, celui-ci demeure le terme moyen pour pénétrer dans la sphère de l'être. En d'autres termes, la pensée pure n'est pas à

notre usage ; nous ne pouvons faire abstraction de l'intuition dans laquelle domine le mouvement. Toutefois l'esprit ne saurait — Trendelenburg l'accorde — descendre dans le tourbillon du mouvement : il doit planer haut au-dessus, et le régler; c'est ce qui nous donne le droit de dire que l'esprit domine l'intuition, bien qu'il ne puisse pas s'en passer.

Voici donc la différence entre Trendelenburg et notre auteur. M. George accorde que le mouvement est le chaînon, le trait d'union qui introduit l'esprit dans le monde empirique; c'est lui qui doit nous servir de levier pour mettre au jour tous les trésors de la connaissance. Mais c'est encore une question ouverte de savoir jusqu'à quel point l'ensemble de la théorie de la science peut résoudre l'antithèse de l'être et de la pensée. Une chose demeure seulement acquise. Dans le mouvement, qui forme le monde, nous trouvons les catégories comme dans l'intelligence qui les applique aux objets. Voilà pourquoi nous sommes en état de connaître les choses d'une manière adéquate.

Tout ce qui précède indique déjà suffisamment le point de vue de notre auteur. Il nous reste à signaler les grands traits de sa théorie de la science, découlant des bases qu'il vient de poser.

Le mouvement du monde extérieur se révèle à nous par les impressions qui affectent les organes des sens. Mais dans quel rapport l'esprit se trouve-t-il avec ces impressions ? Les rationalistes réclament pour l'intelligence le premier rôle que les empiriques attribuent aux sensations. Malgré leurs vives querelles, les deux écoles s'accordent sur un point : pour l'une comme pour l'autre, la sensation et la pensée sont *une seule et même chose*. Elles ne diffèrent que quand il faut décider laquelle a *le pas* sur l'autre. Pour l'empirique, la pensée n'est qu'une *sensation affaiblie ;* pour le rationaliste la sensation est une pensée *embrouillée* et confuse. De part et d'autre on en appelle aux heureuses conséquences de son point de vue. Les empiriques sont fiers des progrès accomplis par les sciences naturelles, depuis l'application de leur méthode d'observation ; les rationalistes ont pour eux l'évidence des mathématiques, qui ne reconnaissent que ce qui est rigoureusement prouvé par la raison, toute la sphère du monde spirituel et suprasensible qui demeure fermée à la perception sensible.

Pourquoi ne mettrait-on pas fin à la querelle en *partageant* le monde entre les deux combattants qui se le disputent ? Les empiriques règneraient sans réserve dans le monde de la nature ; les rationalistes auraient l'esprit pour domaine. Mais on ne peut signer que des armistices de courte durée : chacun considère le domaine qui lui est interdit comme une propriété lui revenant légitimement et dont il doit faire la conquête.

Pour laquelle des deux tendances prendrons-nous parti ? Avant d'opter, demandons-nous si elles n'exagéreraient peut-être pas leurs prétentions, et si la meilleure manière de faire prévaloir leurs droits réciproques ne serait pas de cesser de *s'exclure* l'une l'autre. Il se pourrait bien qu'elles eussent tort, justement quand elles *s'accordent* à déclarer que la sensation et la pensée sont une

seule et même chose. En revanche, leurs prétentions *respectives* seraient légitimes et fondées dans leur nature différente.

Si, comme le veulent les empiriques, la pensée n'était qu'une sensation affaiblie, elle serait produite du dehors, comme les impressions sensibles, et privée de toute indépendance. L'intelligence ne peut accepter un rôle si effacé; elle a droit d'être tenue pour un facteur *actif*. Le rationaliste prétend tirer toutes les connaissances de la seule force productrice de la raison; il s'estimerait heureux si on pouvait le soustraire aux fâcheuses influences des impressions sensibles. C'est faire trop peu de cas du monde sensible et méconnaître les services incontestables qu'il rend à l'esprit.

M. George, après avoir examiné le rôle de l'intelligence dans le phénomène de la sensation, arrive aux conclusions suivantes.

Le monde réel fait pour nous acte de présence au moyen des impressions sensibles. Les différences qui se trouvent dans ce monde présentent à notre intelligence autant de problèmes qu'elle est appelée à résoudre. Toutefois les représentations ne sont pas une conséquence allant sans dire des seules impressions; elles ne sont pas produites par les choses comme les impressions. Il faut, pour qu'il y ait représentation, le concours *actif* de notre âme qui s'assimile ce qu'on lui présente et se l'explique librement, d'après des combinaisons qu'elle fait elle-même. Sentir et avoir conscience sont deux fonctions opposées de l'âme. Quand elle sent, l'âme est *réceptive*, elle subit les impressions qui lui viennent des choses, sans pouvoir rien y changer. Quand elle acquiert conscience, elle se comporte *activement;* elle cherche à façonner les objets à sa manière; elle se laisse guider par la résistance qu'ils lui opposent pour arriver à les soumettre toujours mieux à la domination de la pensée réfléchie.

Le corps met au service de l'âme des instruments qui lui permettent de prendre cette *double* attitude, en face du monde réel. Les nerfs sensibles reçoivent leur commotion du dehors et la communiquent à l'âme: les nerfs moteurs sont à leur tour ébranlés par l'âme: de là des mouvements proportionnés à la résistance des objets qui finit par être surmontée.

Les nerfs sensibles, organes de la sensation, les nerfs moteurs, organes de la conscience en voie de formation, sont, les uns et les autres, des *mouvements* en sens opposé. Ils doivent débuter par entrer en conflit, pour finir par se mettre d'accord dans le résultat de la connaissance, qui fait sortir l'esprit victorieux de la lutte. Les impressions proviennent de mouvements ondulatoires, qui sont eux-mêmes la conséquence du mouvement qui a formé les choses et dont les vibrations se font sentir dans les plus petites parties. Ce qui fait l'importance des mouvements ondulatoires pour le problème de la connaissance, c'est que les mêmes lois qui ont présidé à la *formation* des objets, règlent également les plus petites ondulations de la matière. De sorte que la moindre différence dans l'*arrangement* des molécules s'accuse également dans les ondulations qui en proviennent. Notre conscience, de son

côté, suit avec soin ces différences, les analyse, les combine jusqu'à ce qu'étant remontée au mouvement qui les a produites, la raison soit en état de produire elle-même les choses et de les transformer à volonté.

Nous voici donc remontés à la source du phénomène de la connaissance. Elle réside dans ce *double* mouvement, à la fois réceptif et actif, que notre organisation corporelle met la raison en état d'accomplir. Nous possédons la conscience *immédiate* de ce que nous faisons, et nous connaissons les objets d'une manière *médiate* par la résistance qu'ils opposent à notre activité; cette résistance est appréciée d'après le degré de force que nous sommes appelés à déployer pour en triompher. Toutefois nous ne connaissons entièrement les objets que quand nous sommes en état de les *reproduire* nous-mêmes, et que nous voyons immédiatement en eux un produit de notre raison.

Mais le mouvement, dans lequel nous sommes engagés comme partie intégrante de ce monde, n'a pas *présidé à la fondation de l'univers*. Si nous réussissons à reproduire les choses par notre intelligence, le monde de son côté est le produit d'une raison créatrice que nous avons à notre tour à reproduire dans notre pensée, à imiter en pensée, à repenser. De même que plus nous savons, plus nous dominons le mouvement, de même aussi un être primitif domine le mouvement de l'univers entier; il en est le principe. Nous, au contraire, par suite de notre position, nous partons *du milieu* du mouvement dans lequel nous sommes engagés; notre marche est à la fois régressive et progressive, c'est-à-dire que nous commençons par analyser l'évolution qui nous a faits ce que nous sommes, et ensuite, munis des moyens nécessaires, nous nous mettons à agir directement sur elle. C'est là ce qui nous explique pourquoi le mouvement est, *pour nous*, le point de départ. Mais dans le mouvement lui-même se trouvent déjà des éléments *antérieurs* qui en sont la condition *sine quâ non*, et que nous sommes appelés à obtenir par l'analyse.

Ces éléments préalables, déjà contenus dans le mouvement, sont dabord le *temps* et le *lieu*, l'*espace* et la *matière*, et puis les catégories plus générales. Toutes ces choses sont impliquées, contenues dans le mouvement; et c'est pour cela que nous apprenons à les connaître par son moyen. Elles sont également communes à la raison, qui domine le mouvement. Voilà pourquoi elles sont l'appareil, les instruments dont l'intelligence humaine s'empare pour mettre au jour les riches trésors cachés dans le monde.

On voit maintenant comment il est possible d'arriver à *connaître* au moyen de cette action réciproque des impressions et de la conscience. Nous comprenons aussi le développement de la philosophie moderne qui s'est essentiellement attachée à résoudre le problème de la connaissance. Chaque système a eu son rôle à jouer en ce qu'il s'est attaché à une face *spéciale* du problème; mais ils ont été tous défectueux parce qu'ils ont tout voulu expliquer d'un point de vue *exclusif* et *étroit*, ne sachant pas apprécier

impartialement la portion de vérité représentée par les adversaires.

L'école empirique affirme avec raison que nous ne pouvons connaître le monde réel que par la perception sensible; que notre intelligence doit rechercher les lois réalisées dans les choses pour arriver à connaître et à dominer les objets. Seulement elle a le tort d'oublier que la raison est une *activité libre;* que les lois inhérentes aux choses leur ont été imposées par une pensée créatrice dont l'intelligence humaine est un produit congénère, à la vérité très-inférieur. Le rationalisme a raison quand il affirme que dans le phénomène de la connaissance le rôle principal appartient au moi conscient; c'est lui qui fait tout, tandis que la sensation se borne à lui fournir une masse indigeste d'éléments chaotiques. Mais trop confiant en la clarté de l'intelligence, le rationaliste méconnaît l'importance de ces *données sensibles* que les faits bruts lui fournissent et qui mettent peu à peu la raison en demeure d'exercer ses forces pour arriver enfin à maîtriser l'élément sensible. Justement parce que la sensation, en dehors de l'action de la raison, laissée à elle seule, demeure confuse, elle doit être *différente;* et c'est cette différence spécifique qui la rend un facteur indispensable de la connaissance. Plus il affirmait, et avec raison, la liberté et l'indépendance de l'esprit en face du monde sensible, plus le rationalisme était exposé à méconnaître une autre face du phénomène. Il ne s'est pas aperçu que, sans parler du monde des sens, l'intelligence possède dans le système nerveux tout un organe *corporel,* sans le concours duquel elle ne peut entrer en contact avec les choses. Aussi, perdit-on son temps à expliquer l'action réciproque de l'âme et du corps. Comment en aurait-il été autrement puisqu'on avait débuté par creuser entre eux un abîme infranchissable?

Après les efforts stériles des deux tendances extrêmes pour échapper aux conséquences logiques de leur point de vue, Kant indique d'une main ferme le nœud du problème. En proclamant une différence *spécifique* entre la sensation et la pensée, il attribue à chacune une fonction *indispensable* pour la formation de la connaissance. La sensation nous fournit les *matériaux* que l'esprit doit s'approprier; la raison nous donne les *formes* pour les saisir. Sans le concours de la pensée, la sensation demeure aveugle; sans le concours de la sensibilité, l'intelligence avec ses formes vides demeure privée de toute consistance. Malheureusement Kant ne sait pas voir dans le mouvement le *trait d'union* destiné à rattacher le monde objectif à la subjectivité. C'était là renoncer à une déduction des formes de l'espace et du temps aussi bien que des catégories. L'espace et le temps deviennent pour lui des formes exclusivement *subjectives;* aussi fait-il d'inutiles efforts pour arriver à saisir la chose en soi; nous n'en percevons jamais que ce qui nous en apparaît à travers nos propres lunettes, l'espace et le temps, formes toujours extérieures, *étrangères* aux objets. Kant a parfaitement raison quand il maintient que l'espace et le temps sont les formes à priori de l'intelligence, que c'est grâce à ce fait que notre

connaissance possède une valeur nécessaire et générale. Mais il eut le tort de méconnaître que ces mêmes formes, conditions à prioristiques de notre connaissance, sont également la condition *sine quâ non* de l'*existence* des objets. *C'est précisément parce que les objets sont régis et combinés d'après ces mêmes formes qui se trouvent dans notre intelligence, que nous réussissons à les connaître.*

Une fois rentrée en pleine possession de ses droits, il était naturel que la raison, oublieuse des avertissements et des réserves de Kant, tentât de tout construire *à priori*. De là, la légitimité du mouvement idéaliste qui est sorti de la critique de la raison pure. Fichte d'abord et puis Hegel se précipitent à l'envi sur la pente glissante où le philosophe de Königsberg prétend se maintenir. Le premier voit dans le moi le point de départ de toute connaissance; il en fait le seul être réel, pour ne voir dans le monde qu'un non-moi posé par le moi, oubliant que ces limites que le moi est censé se donner, ont une réalité et une valeur *en elles-mêmes*. Hegel, de son côté, a raison, toujours au point de vue de Kant, lorsqu'il veut déduire de l'intelligence elle-même toutes les catégories de l'être pour construire l'univers *à priori*, sans tenir compte des données fournies par l'expérience. Tout aurait été à merveille si l'esprit humain n'avait été tout simplement que l'intelligence créatrice elle-même. Malheureusement il n'est qu'une *partie* de ce monde fini; il a ses limites; il doit se borner à *reproduire* les pensées divines incarnées dans les objets et dans les faits. Les catégories sont, il est vrai, *à priori* dans notre raison, mais ce n'est qu'à la suite d'un rude combat avec les choses, *dans lesquelles elles se trouvent également*, que nous réussissons à en obtenir *conscience*. C'est aussi l'expérience qui nous enseigne à faire un usage convenable de ces formes.

A la suite de ces aberrations, Schleiermacher ne rendit donc pas un petit service à la philosophie quand il proclama de nouveau, après Kant, la nécessité du *concours* des deux facteurs — la sensation et l'intelligence — pour arriver à la connaissance. Mais tout en maintenant l'absolue nécessité des deux fonctions, il ne sut pas découvrir le *lien* qui devait les rattacher l'une à l'autre. Trendelenburg le trouva dans le mouvement et il accomplit ainsi le dernier progrès indispensable pour expliquer le fait de la connaissance. Il n'a oublié qu'une seule chose: c'est *pour nous seulement* que le mouvement est la synthèse de la pensée et de l'être. Le temps, l'espace, les catégories ne sont donc pas des *produits* du mouvement; ce sont, au contraire, ces formes qui le produisent. Et c'est parce qu'une intelligence première a *déposé* ces formes dans le mouvement que celui-ci s'accomplit d'une manière régulière. Trendelenburg méconnaît encore que le mouvement, qui nous apparaît dans les choses, a toujours lieu dans certaines directions *déterminées*, tandis que celui qui a son point de départ en nous est *libre;* notre intelligence le domine et le dirige. Voilà pourquoi il nous est possible d'intervenir activement dans le mouvement des choses, de *produire*, de *créer*.

Nous touchons ici au point décisif. Trendelenburg prétend trouver dans le mouvement le point de départ *commun* à l'être et à la pensée. Mais les efforts qu'il fait pour montrer la chose n'aboutissent pas. L'être et la pensée demeurent comme deux lignes parallèles qui ne se rencontrent jamais. Le mouvement extérieur et le mouvement intérieur restent toujours séparés l'un de l'autre, faute de voir l'organe corporel qui doit être le point de *coïncidence*. Le problème ne peut être résolu que si on se rend bien compte du rôle inverse des nerfs sensibles et des nerfs moteurs, qui sont les organes corporels de l'âme. Par les premiers elle *reçoit* les impressions du dehors, par le second elle *agit* sur le monde. C'est ainsi que la synthèse entre l'être et la pensée s'effectue au moyen du mouvement: nous comprenons comment la raison, en *dominant* ses propres organes du mouvement, pénètre dans le monde extérieur, agit sur lui et le transforme.

Tout cela nous explique encore les rapports entre la raison divine et la raison humaine, ainsi que la mission de celle-ci. L'univers, en tant que création de Dieu, est l'organe dont il se sert pour parler à l'homme, et celui-ci est appelé à s'approprier les idées divines ainsi manifestées. Mais l'homme, être borné, placé dans un lieu particulier de l'univers et au milieu même du mouvement, ne peut faire la chose qu'au moyen de son organisme qui le met dans une relation déterminée avec le monde et qui est dirigé et dominé à son tour par sa raison, créée à l'image de Dieu. L'âme manie donc librement les catégories contenues dans le mouvement; choisissant le *temps* et le *lieu*, en retenant ou en accélérant le mouvement, conformément au *nombre* et à la *mesure*, elle agit entièrement comme *cause*. La raison humaine s'instruit au moyen des idées divines manifestées dans le monde, et elle se sert pour cela des catégories qui se trouvent en elle-même, et dont elle obtient une conscience toujours plus claire à mesure qu'elle en fait usage. Si, d'une part, le fait d'apprendre implique l'activité de celui qui apprend, de l'autre, l'activité de celui qui enseigne se borne à montrer à l'élève comment il doit combiner et distinguer les idées qui se trouvent déjà en lui. Or, dans le monde, les choses sont combinées, distinguées d'*après certaines règles*, et la résistance qu'elles opposent à notre libre activité, quand nous prétendons les combiner autrement, est une discipline pour la faculté que possède notre esprit de produire des idées. L'autodidacte lui-même n'apprend qu'en classant ses idées, tantôt d'une façon tantôt d'une autre, jusqu'à ce qu'il arrive à une combinaison qui corresponde parfaitement aux matériaux qu'il veut s'approprier. Il perd sans doute beaucoup de temps en ne profitant pas de l'expérience de ses devanciers, mais il y gagne, quand il finit par rencontrer juste, de posséder ses connaissances avec plus de sûreté et plus de clarté. Le développement du savoir humain en général oscille, comme celui de toute science, entre la méthode de l'autodidacte et celle de l'écolier. La différence entre les deux n'est en effet que relative.

La connaissance empirique rappelle la méthode de l'écolier qui,

au moyen de son intelligence, s'approprie une matière donnée; la connaissance spéculative rappelle plutôt le développement de l'autodidacte. Le spéculatif doit renverser maintes fois les combinaisons qu'il a faites lui-même et se remettre à l'œuvre tout à nouveau, instruit par l'insuccès. Mais l'empirique ne pourrait avancer sans se livrer à certaines combinaisons qui font appel à son activité intellectuelle; le spéculatif ne saurait arriver à la vérité s'il ne comparait le résultat de ses combinaisons aux matières dont il s'occupe, afin de se convaincre de leur parfait *accord*.

Voilà donc la marche que l'intelligence est appelée à suivre pour parvenir à connaître. La perception sensible et la conscience intellectuelle se développent au *contact* du monde extérieur; elles agissent incessamment l'une sur l'autre, sans qu'il soit possible de déterminer d'une manière parfaitement exacte la part qui revient à chacune. La logique, chargée d'exposer la théorie de la science, doit suivre ce développement d'une manière systématique, en signalant clairement ses diverses phases. On peut commencer avec la sensation, — la raison alors s'approprie ce qui est perçu et forme le monde objectif en conséquence; — l'intelligence peut aussi débuter en se livrant à ses propres combinaisons, sauf à voir ensuite jusqu'à quel point elles s'accordent avec les données que fournit la perception sensible. La première méthode est celle de la *foi* à la vérité; elle consistera en ce que l'intelligence, tout en s'appropriant les impressions reçues, obtienne le sentiment de leur accord avec la réalité. La seconde méthode conduit à la connaissance: l'intelligence ici a conscience de *retrouver* dans les perceptions, ni plus ni moins, ce qu'elle connaissait déjà. Le résultat de cette activité est la clarté avec laquelle l'intelligence débrouille et analyse les matières qui lui sont fournies. La foi en la vérité et la clarté dans la connaissance sont appelées à se pénétrer l'une l'autre. Ici commence l'action réciproque. Le vrai devient objet d'une connaissance claire, et quand on se l'approprie par la foi en la vérité, il est réellement *su*; il devient objet de science. La logique se divise donc en trois grandes parties qui traitent successivement de la *foi*, de la *connaissance* et du *savoir*.

La foi consiste à s'approprier les faits, d'un ordre quelconque, au moyen de la conscience: c'est l'assurance qu'il y a correspondance entre nos pensées et les objets, l'être réel. Quand nous croyons, nous pensons que les représentations des choses, obtenues par la perception, correspondent à la réalité.

Cette définition de la foi est contraire à l'empirisme, qui prétend que la perception immédiate est la source de toute vérité, et au rationalisme, qui ne veut voir dans la science qu'un produit de la raison. *Dans tous les domaines la foi est la source de la connaissance:* il ne peut être question d'arriver à une science quelconque, si on ne part implicitement de la foi en l'*accord* de nos représentations et de la réalité: la science la plus parfaite n'est telle que parce qu'elle implique la foi en la vérité.

Mais il y a des degrés *divers* dans cette certitude que donne la foi. Cette assurance de l'accord entre nos représentations et la

réalité, qui ne doit jamais nous abandonner quand nous pensons, peut être plus ou moins ferme. La logique doit montrer le long chemin à parcourir pour arriver à la vérité complète. L'auteur traite ainsi des degrés divers de la foi sous les titres suivants : *Opinion, confiance, certitude, conjecture, vraisemblance, conviction, pressentiment, doute, vérité, fausseté* (erreur, présomption, superstition et incrédulité). La vérité est la certitude, la conviction de l'accord de notre pensée avec l'être. — Dans cette partie de son ouvrage, l'auteur traite des diverses théories sur la source de la connaissance ; il montre le rapport du domaine religieux avec les autres sphères de la science.

La foi, partant des *faits* donnés, arrive à la vérité qui n'est autre chose que l'accord de la pensée avec l'être. La *connaissance* se propose un tout autre but. Partant de l'*intelligence*, elle compare les représentations que celle-ci s'est formées des faits pour s'expliquer ces derniers. Le monde objectif, tel que la perception sensible nous le donne, est éminemment confus; pour dissiper la confusion, il faut s'en faire des idées *claires ;* plus la chose a lieu, plus on le *connaît.* Les divers éléments et les divers degrés de la connaissance sont les suivants : le *sujet*, l'*attribut*, le *jugement*, l'*induction*, la *déduction*, l'*idée*, le *principe*, la *méthode*, le *système.*

La foi, accord de la pensée et de l'être, recherche la vérité; la connaissance, accord de la pensée avec elle-même ou des êtres pensants entre eux, vise surtout à la clarté. La foi et la connaissance sont les deux facteurs *coordonnés* et aussi *indispensables* l'un que l'autre, de la science, du savoir. Elles sont coordonnées parce qu'elles renferment l'une et l'autre la perception et la pensée comme éléments ; elles sont également *indispensables et légitimes*, ainsi que la vérité et la clarté qui deviennent leur plus haute expression. C'est donc à tort qu'on prétend placer la connaissance plus haut que la foi, comme procurant un plus haut degré de certitude ou une vérité supérieure. Les deux ont à remplir leur rôle respectif, également légitime pour arriver au savoir, à la science. La foi sans la connaissance est aveugle, la connaissance sans la foi est vide; la réunion des deux donne seule la vraie *science.*

Les divers éléments de la science sont : la *découverte*, l'*observation*, l'*expérience* (Erfahrung), l'*hypothèse*, l'*analogie*, l'*épreuve* (Experiment), la *théorie*, la *pratique*, la *science spéculative* ou *philosophique.*

La philosophie est la seule science qui prétend couper court à tout scepticisme, en prouvant la possibilité du savoir par le fait même de son existence à elle. Dans la pratique cependant c'est elle qui fournit le plus fort argument en faveur du scepticisme. On dirait que la philosophie existe pour montrer la différence qu'il y a toujours entre *pouvoir* et *vouloir.* Pour résoudre cette contradiction, l'auteur examine la position que la philosophie doit prendre en face des autres sciences.

Après avoir rappelé qu'on lui a peu à peu et surtout de nos jours contesté une place quelconque *dans* la science, il montre qu'elle doit en avoir une d'autant plus belle *au-dessus* d'elles toutes.

Elle ne doit pas réclamer une *portion* du domaine de la science, mais le domaine tout entier. Justement parce que le champ toujours plus vaste des études réclame une distribution du travail, il est indispensable que la philosophie porte son attention sur l'*ensemble*. Elle aspire à servir de lien commun à toutes les sciences ; elle prétend assigner à chacune sa place ; il faut donc qu'elle soit une science *au-dessus* de toutes les autres.

Ainsi ce n'est pas dans l'*objet* qu'il faut chercher la différence entre la philosophie et les autres sciences. On ne la trouverait pas non plus dans la *méthode*, qui est la même pour tous les domaines. On peut accorder dans un certain sens que chaque science a ses procédés qui lui sont particuliers, mais il n'y a qu'une seule logique, une seule théorie de la science pour elles toutes. Chaque science se borne à *modifier* à son usage la méthode identique pour toutes.

La philosophie a pour base les résultats obtenus par toutes les sciences particulières ; aucune ne doit être exclue de son domaine, sans cela elle ne pourrait leur servir de lien commun ; elle serait hors d'état de présenter un organisme général, une systématisation de l'ensemble, en assignant à chaque branche la place qui lui convient.

Mais si la philosophie doit s'en tenir à l'ensemble, cette position lui assure les avantages que les conceptions générales ont toujours sur la masse des détails. Elle ne doit s'approprier, pour les incorporer dans son organisme, que les seuls résultats *acquis*, présentés par chaque science particulière comme vrais et assurés. *Il faut qu'elle ne cède pas à la démangeaison de prétendre nous instruire sur des matières qui nous sont encore absolument inconnues dans l'état actuel des sciences.* Elle doit se garder de compléter, au moyen d'hypothèses, ce que l'expérience ne nous fait pas connaître. Qu'elle laisse aux autres sciences le travail préparatoire du maçon et du tailleur de pierre, pour se borner à remplir les hautes fonctions d'architecte. Quand elle prétend construire *à priori*, se créer elle-même les matériaux que les autres sciences se refusent à lui fournir, elle envahit un domaine étranger ; elle descend des régions supérieures où elle doit se maintenir, sous peine de provoquer la défiance et de se rendre ridicule. Les autres sciences ont toujours dans les faits une base certaine pouvant leur servir de point de repère ; les résultats acquis par les autres sciences ne peuvent fournir une base ferme pour la philosophie que lorsque la connaissance est vraie, parfaitement d'accord avec les faits. Alors l'expérience par laquelle la philosophie débute est aussi ferme et aussi sûre que celle des autres sciences : elle repose, elle aussi, sur des faits. Que sont-ils après tout, ces faits qui servent de point de départ à la philosophie ? Rien d'autre que les idées mêmes arrachées au monde matériel. Elle a donc le droit, à son tour, de déduire les faits des pensées. Mais ceci implique qu'elle ne doit pas s'aventurer à construire des faits qui n'auraient pas déjà été élaborés en pensée, en idée par les sciences particulières.

Une fois en possession des idées que les autres sciences lui ont

fournies, la philosophie doit les traiter avec la rigueur scientifique qu'on apporte dans toute autre étude. Sa tâche consistera simplement à déduire, de principes plus *généraux* et *supérieurs*, ces pensées, ces idées que les sciences, elles, ont tirées d'*en bas*, des faits matériels, et à les présenter comme des conquêtes définitives. Les essais, les expériences proprement dites auxquelles les autres sciences se livrent peuvent alors se rattacher à ces résultats définitivement acquis, qui établissent un accord parfait, une harmonie constante entre le monde des idées, de la pensée, et celui des faits, de l'être.

Toutes les autres sciences cherchent chacune *un* principe pour les faits qu'elles constatent, et construisent sur lui un système complet. La philosophie cherche *pour elles toutes* le premier et le plus élevé des principes, la plus générale des méthodes. Elle formule ensuite un vaste système, dans lequel chaque science trouve sa place organique. Voilà pourquoi elle devient, à son tour, une *préparation* pour les sciences particulières, en mettant dans tout son jour leur point de départ et en leur assignant la méthode qu'elles doivent suivre. Toutes les sciences partent donc de la philosophie et y ramènent, comme autant de confluents qui viennent apporter leur tribut au grand fleuve de la science. Elle est le lien général qui fait une gerbe des épis divers fournis par les sciences spéciales. Plus celles-ci contiennent de savoir, plus aussi elles contiennent de philosophie. Pour progresser, les autres sciences doivent demeurer en rapport avec elle; se pénétrer de cet amour désintéressé de la science pure qu'elle cultive, qu'elle pratique et qu'elle conserve. Cet amour peut seul les empêcher de se ravaler au rang de simples métiers qui, en ne poursuivant que l'utilité immédiate, perdraient de vue le but supérieur.

W. Oehlmann. Théorie de la connaissance comme science naturelle, introduction a la philosophie sur la base d'une psychologie expérimentale[1].

Ce petit traité est précédé d'une introduction relativement longue, qui livre d'avance le secret de l'ouvrage.

En se fondant sur la physiologie moderne, on distingue dans le cerveau trois régions: à chacune d'elles correspond une faculté spirituelle. La partie inférieure du front est le siége de ce que Jean de Müller a nommé *fixirendes Denken* et que notre auteur propose d'appeler les facultés d'*observation*. A la partie supérieure du front corrrespond la puissance de *réflexion* (*contemplatives Denken*, de Müller). Enfin dans les parties latérales postérieures de

[1] *Die Erkenntnisslehre als Naturwissenschaft*, eine Einleitung in die Philosophie auf Basis der naturwissenschaftlichen Psychologie, von W. Oehlmann. 1868, 1 vol. in-8, de 166 p.

l'encéphale résident les facultés de *sentiment*. Une culture méthodique de l'esprit humain suppose la connaissance de ces trois facultés et de leur rôle respectif. Celle qui sert de base à toutes les autres et qui fournit à la science tous ses éléments solides, c'est la première, l'observation ou l'intelligence noétique qui nous donne des perceptions et des connaissances expérimentales. Les facultés de réflexion ou dianoétiques classent les phénomènes saisis par les diverses perceptions. Enfin le sentiment, qui ne serait rien s'il ne s'appuyait sur les deux groupes des facultés intellectuelles, peut, grâce à elles, nous donner nos inclinations, former notre caractère et servir de fondement à l'éthique.

Toutes les sciences dites philosophiques qui ont pour objet l'étude de ces différentes facultés de l'esprit humain, n'ont de valeur qu'à la condition de se constituer sur la base de l'expérience, de se composer de faits bien observés. M. Oehlmann, — d'accord avec son ami M. Ch. Schmidt, auteur de *Lettres anthropologiques*, dont ce petit traité ne prétend être que le libre développement, — rejette comme absolument insignifiante toute psychologie fondée sur le simple raisonnement ou sur une chimérique intuition du *moi* (*Selbstbeobachtung*). Après avoir nommé les philosophes les plus célèbres, « il ne vaut pas la peine, dit-il, d'exprimer le peu de suc de ces fruits secs ; » et il traite aussi dédaigneusement toutes les écoles, depuis celle de Platon dont l'idéalisme lui semble creux jusqu'à celle de Herbart où, « dans un perpétuel coq-à-l'âne, » on s'amuse à « faire caramboler, comme des billes de billard, les phénomènes spirituels. » Après une critique très-vive de l'idéologie, « cette scolastique moderne, » l'auteur invite la philosophie à se mettre au niveau des sciences modernes si elle ne veut être bientôt tout à fait délaissée, et il conclut en lui proposant de réformer ou plutôt de créer de toutes pièces sa psychologie en s'étayant sur Gall, dont le système contient, au moins en germe, tous les éléments de la psychologie vraiment scientifique.

L'ouvrage est divisé en quatre parties.

La première traite de la division de l'*intelligenee*, et des diverses directions de la philosophie qui correspondent aux divers éléments constitutifs de l'intelligence. L'auteur propose de distinguer dans l'intelligence proprement dite (faculté de contemplation ou de réflexion) trois modes d'action : 1° l'intelligence concevant le général, subsumant les individualités sous les types communs ou espèces, saisissant la ressemblance ou l'identité des objets, s'élevant aux notions d'ensemble, aux points de vue généraux, embrassant enfin dans une unité supérieure toutes les diversités apparentes ; — 2° l'intelligence relevant au contraire les différences, s'attachant à l'individu et à l'individuel, ne réduisant pas tout à l'unité, ne percevant pas l'universel mais le particulier, divisant, distinguant, diversifiant, procédant par analyse et non par synthèse ; — 3° l'intelligence cherchant la liaison et les rapports des phénomènes, les rattachant en une chaîne de causes et d'effets, de fins et de moyens, poursuivant enfin la loi des choses et non les phénomènes eux-mêmes. — A ces trois manières de penser, corres-

pondent trois méthodes philosophiques que l'auteur appelle spiritualisme, individualisme, perfectibilisme, ou encore substantialisme, criticisme, pragmatisme, etc., et qui se reflètent dans les trois périodes de la philosophie orientale, grecque et moderne.

La seconde partie traite des rapports de ces trois éléments de l'intelligence. Après en avoir exposé les caractères respectifs par de nombreuses et minutieuses analyses psychologiques, l'auteur conclut que tous trois sont diversement, mais également nécessaires dans la science, dans l'art, dans la vie pratique individuelle et sociale. Comme type de la réflexion généralisante, l'auteur prend Gœthe; de l'esprit de distinction, Heine; de la recherche des liaisons causales, Hegel, Aristote et Alex. de Humbold. Parmi les peuples modernes, les Français, les Anglais et les Allemands sont les représentants de ces trois grandes directions de l'esprit.

La troisième partie nous montre comment se forme l'*entendement* (*Verstand*). Deux grands facteurs le composent : l'intelligence et l'observation. La première donne les cadres, les lois vides, les formes ; l'autre fournit les faits, les réalités concrètes et particulières, matériaux de la pensée. A la distinction de l'élément *matériel* et de l'élément *formel*, l'auteur préfère celle des forces *noétiques* et *dianoétiques*. L'observation noétique nous donne la connaissance des faits (*Kenntniss*) ; l'intelligence dianoétique nous donne des connaissances générales dans le sens le plus riche du mot (*Erkenntniss*). L'*entendement*, formé ainsi de faits et d'idées, d'observations et de conceptions, peut prendre trois grandes directions, correspondant à celles que nous avons déjà reconnues dans la simple réflexion: 1° l'entendement *synthétique*, qui nous donne des subsumptions, des idées abstraites et générales, puis des types plus généraux, puis enfin la notion de substance ; ou, dans un autre ordre, des hypothèses, puis des règles, enfin des lois constituant une théorie. L'auteur indique comme les catégories les plus riches à la fois et les plus réelles celles du *mécanisme*, du *chimisme* et de l'*organisme*, bien préférables à celles de l'*être*, l'*essence*, le *devenir*. — 2° l'entendement *analytique*, qui s'exerce par la définition, par la distinction des catégories logiques de modalité, qualité, quantité, relation, enfin par la division proprement dite; — 3° l'entendement appliqué aux *relations de causalité et de finalité*, qui s'exerce quand, après avoir observé une lacune dans la série de nos perceptions, nous voulons la combler en remontant soit vers la cause soit vers la fin de l'objet que nous étudions : c'est ce qui engendre le *raisonnement ;* seulement ici il ne s'agit plus de remplir par de simples conjectures ou par des généralités hypothétiques la chaîne des faits depuis la première cause jusqu'au dernier effet : c'est par des renseignements empruntés en dernière analyse à l'expérience et à l'expérience sensible, que l'entendement enchaîne les phénomènes (*gignomenale Dinge*). L'auteur applique ces différents points de vue principalement aux sciences positives, et cherche chez les savants les plus illustres les exemples de ces diverses sortes d'entendement, en insistant fortement sur l'immense importance des expériences bien faites et sur le danger de l'idéologie à ses différents degrés d'abstraction.

Enfin la quatrième partie aborde le développement de la *raison* et le développement *moral* dans l'homme et dans l'humanité. L'auteur, en les comparant et en les distinguant tour à tour, nous montre, d'une part, le rapport de la théorie à la pratique, et de l'autre la double et souvent inégale influence du sentiment et de l'entendement. Il énumère les différents systèmes philosophiques et les différentes institutions sociales (État et Église) qui naissent du développement exclusif ou prédominant des diverses facultés particulières de l'entendement ou du sentiment. Il poursuit la même étude, avec une finesse d'observations dont on ne pourrait donner une idée que par une analyse extrêmement détaillée, dans le domaine des *sciences d'entendement*, puis des *sciences de raison* qui se fondent sur l'union des forces intellectuelles et du sentiment. Même recherche pour les diverses vocations, pour les divers caractères, etc. A ces trois directions, que nous retrouvons partout, correspond encore la distinction du beau (facultés noétiques), du vrai (facultés dianoétiques) et du bien moral (facultés éthiques). Enfin, après avoir classé les différentes espèces des obstacles internes et externes qui peuvent s'opposer au développement régulier de toutes nos facultés spirituelles, l'auteur, en insistant encore une fois sur la nécessité de prendre pour base de la psychologie les procédés d'expérience des sciences positives, conclut en présentant comme but suprême des sciences morales l'établissement ou le rétablissement de l'harmonie, de l'équilibre du développement complet et simultané des facultés perceptives, réflectives et éthiques. Le tableau ci-joint résume les points essentiels et originaux de ce que l'auteur nomme la psychologie positive ou scientifique.

Facultés	d'observation; siége : le bas du front.	phénomènes dans le temps; phénomènes dans l'espace.	résultat : *perception;*	Entendement.	Raison et Moralité.
	de réflexion; siége : le haut du front.	1° par généralisation; 2° par distinction; 3° par connexions.	résultat : *intelligence;*		
	de sentiment; siége: les parties latérales et le derrière de la tête.	instincts; déterminations personnelles; abnégations.	résultat : *caractère.*	Dispositions du cœur.	

F. Buisson.