Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 19 (1886)

Artikel: Philosophie et religion entre kantiens [suite]

Autor: Astié, J.-F.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379392

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

PHILOSOPHIE ET RELIGION ENTRE KANTIENS[1]

PAR

J.-F. ASTIÉ

Nous donnons aujourd'hui la fin du second article. L'étude devient un peu plus concrète : il s'agit d'appliquer à l'idée de Dieu les prémisses déjà établies au sujet du principe idéel dans ses rapports avec le matériel.

Rappelons que Biedermann, dans son « théisme réel, » prétend sauvegarder le « Dieu vivant. » Seulement il se refuse à concevoir ce Dieu vivant, ce sujet absolu, sous aucune des formes de conscience empruntées au monde concret de l'expérience. Cela revient à dire, comme le démontre Lipsius, que le Dieu vivant de Biedermann n'est pas une personne consciente, mais une simple formule de logique abstraite, à la façon de Hegel. Lipsius maintient que le fait de conscience, qui accompagne tout phénomène, ne peut être rendu, exprimé par aucune formule logique : il n'y a qu'à en faire l'expérience, à le vivre. « Nous ne pouvons savoir de l'âme, dit Lipsius, que ce qui nous en est donné dans ses états changeants et dans ses actes. » On croit saisir ici, dans les déclarations d'un kantien allemand, un écho des négations de nos kantiens français qui, avec M. Renouvier, nient plus résolument que le sage de Königsberg toute substantialité, pour n'admettre que le phénoménisme, la réalité des phénomènes sans noumène, à l'arrière-plan, dans les coulisses. Mais, tout en maintenant que le

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, livraisons de mars, mai et juillet 1886.

moi humain, vécu, expérimenté, est toujours inexplicable par les formes de la pensée, Lipsius se défend de l'accusation de Biedermann qui prétend que c'est le définir par son contraire, par quelque chose qui n'est pas lui, comme qui dirait, pour faire connaître le fer, que c'est du bois. Lipsius échappe à cette accusation en déclarant franchement que la réalité de la conscience du moi, vécue, expérimentée, demeure toujours inexplicable par les formes de la pensée. De sorte que, dirait M. Renouvier, ce substratum substantiel, en dehors des actes et des phénomènes, qui est censé les porter comme une tige commune, n'est qu'un mot, un nom sur lequel la pensée n'a aucune prise. Ici donc les kantiens français et les kantiens allemands semblent aboutir au même résultat : la substitution du phénoménisme à l'antique substantialisme, père du fatalisme et du panthéisme.

Lipsius et Biedermann sont également d'accord avec Renouvier pour rejeter toutes les spéculations sur la vie intérieure, la vie cachée de Dieu ; sur la différence en elle, entre le principe et l'existence ; sur la façon et le mode dont le monde sort de Dieu. Des deux côtés du Rhin, cette prestidigitation transcendantale, dans laquelle excellaient il y a cinquante ans les disciples de Schelling, est simplement reléguée dans le domaine de la mythologie.

Quelle idée nous ferons-nous donc de Dieu ? Lipsius se prononce franchement en faveur d'un anthropomorphisme inévitable qui, tout inadéquat qu'il est, rend mieux les réalités morales que les formules purement logiques, impersonnelles, l'absolu, le divin, l'être des êtres. Le principe un du monde, déclare Lipsius, doit être pensé analogue à la conscience, si, comme Biedermann l'admet, il doit être une personne vivante.

C'est bien cela. Nous en aurions donc fini avec les prétentions de ces théologiens, enlacés dans les liens du panthéisme, qui veulent bien nous accorder un « Dieu vivant, » mais pas un « Dieu personnel ; » l'un ne saurait aller sans l'autre. Tout en nous disant bien que les formules humaines demeureront toujours inadéquates, nous ne devons nous faire aucun scrupule de concevoir Dieu sous la représentation de ce qu'il y a de plus

relevé dans l'ordre intellectuel et moral, la personnalité libre. « Sous peine d'évider le contenu positif de l'idée chrétienne de Dieu, la dogmatique doit avoir recours à un mode d'exposition consciemment figuré ou symbolique. » « Dès l'instant où nous nous sentons contraint, — non pas logiquement, ou théoriquement, mais pratiquement, — à concevoir le principe premier non pas comme indifférence abstraite ni comme pensée impersonnelle (le divin) ni comme force dans la matière, mais comme esprit réel, comme sujet vivant, il ne nous reste plus d'autre choix qu'à le penser analogue à la conscience. » C'est là la seule et unique intuition interne de Dieu, pouvant faire droit au contenu des déclarations religieuses.

Nous en avons dit assez pour faire entrevoir la haute portée de cette étude ardue, mais profonde, éminemment religieuse, pratique. Si c'est en vain qu'on recherche parmi nous les vestiges de tout édifice théologique nouveau, il ne faut s'en prendre qu'au souffle de déterminisme, de panthéisme qui a recouvert comme d'une épaisse couche de sable les fondements sortant à peine de terre. On a naïvement cru que l'unique moyen de faire fournir une étape nouvelle à la pensée chrétienne, c'était d'enfourcher le vieux cheval déjà fourbu du déterminisme orthodoxe. Grâce à ce progrès en arrière, aujourd'hui encore si prôné, tous les germes de vie nouvelle ont été stérilisés pour longtemps.

Eh bien ! il est intéressant de voir l'Allemagne se soustraire aux enlacements nombreux et divers de la pieuvre du panthéisme pour revenir à Kant. Hegel est aujourd'hui désavoué par tous. Biedermann, qui a été son dernier représentant, malgré lui, à son corps défendant, n'a laissé échapper aucune occasion de protester contre son esprit. Il serait à désirer que ceux qui parmi nous acceptent avec tant d'empressement, comme des nouveautés, les idées intellectualistes nous arrivant à travers les glaciers de la Suisse allemande, — qui commence d'en avoir assez, — voulussent bien les considérer pour ce qu'elles sont, les épaves d'un grand naufrage. Que les logiciens s'arrangent comme ils l'entendront : il ne saurait y avoir de théologie, c'est-à-dire de vie morale et religieuse, sans un

Dieu personnel, moral et libre, à l'image duquel l'homme se sent créé.

III

Les limites de la connaissance métaphysique.

Il ne peut être fait allusion ici qu'aux embarras dans lesquels Biedermann s'engage à propos de l'idée de Dieu en partant de ses prémisses. Son intention est décidément encore d'établir le théisme rigoureux, en opposition énergique, résolue, contre le panthéisme, en général, et contre la forme qu'il a prise récemment avec Hartmann. Du monde, Biedermann distingue « le principe du monde » en Dieu, qu'il conçoit dans la plus grande opposition d'essence avec le monde. Ce principe du monde est pour notre théologien « esprit pur, » un être idéel existant dans une forme purement idéelle. Dans son opposition essentielle au monde, il y a deux choses : il est, existe pour soi (das Sein-für-sich) et il est le principe du monde. Bref, l'esprit absolu est sujet absolu, et comme sujet absolu en même temps principe absolu du monde.

Mais voici ce qui arrive. Nous sommes bien avertis qu'il ne faut attribuer à ce sujet absolu aucune des formes de conscience empruntées au monde concret de l'expérience. Le principe du monde, dans son existence pour lui-même et dans son existence comme principe du monde, ne peut devenir contenu de notre pensée que sous une forme logique abstraite. Cela peut vouloir signifier : il n'existe de déclarations scientifiques exactes sur le principe du monde que seulement en tant que nous ramenons son rapport avec le monde, — ainsi son antithèse essentielle avec lui, de même que le fait qu'il en est le principe, — qu'en tant que nous ramenons tout cela à une formule de logique abstraite, rendant, exprimant ce rapport d'une façon exacte. Mais cela peut vouloir dire encore : ces formules de logique abstraite sont *eo ipso* une connaissance métaphysique de la manière d'être objective du principe absolu, parce que ces formules sont justement celles de l'esprit en général ; la manière d'être, la substance même de l'esprit est un « être

logique. » Suivant qu'on admet la première ou la seconde de ces interprétations, Dieu est un sujet vivant ou l'idée hégélienne. Dans la première acception, les limites de la connaissance métaphysique de Dieu sont respectées ; cette formule de logique abstraite est loin d'épuiser le contenu concret de l'idée religieuse de Dieu. Dans la seconde acception les limites sont franchies.

Continuons. D'un côté, on attribue au principe absolu du monde une existence pour lui-même : *ein für-sich-sein*. Il est l'esprit absolu, sujet absolu. D'un autre côté, le principe du monde se trouve en unité de subsistance avec le monde lui-même. Le rapport du principe absolu avec le monde doit être conçu d'une façon aussi réelle que dans la subsistance de toute existence du monde. Ainsi donc, de même que dans chaque existence du monde, l'idéel et le matériel, — spécialement dans le sujet humain de la conscience, l'âme et le corps, — se trouvent essentiellement opposés, mais dans une unité existentielle, ainsi se comporte le principe du monde en face du monde lui-même. Le rapport du principe du monde avec la totalité du monde est donc exactement le même que celui de l'idéel et du réel dans l'univers. Dans le sens où l'on parle d'une existence pour soi de l'idéel dans le monde on peut parler aussi d'une existence pour soi du principe du monde. Conçoit-on cet « idéel » comme conscience ou comme subjectivité analogue à la conscience ? Le principe du monde est conçu comme âme du monde. Le conçoit-on comme la forme logique, la nécessité rationnelle, objective dans tout ce qui est et existe, alors le principe du monde est la pensée impersonnelle, immanente au procès du monde. Lipsius ne met nullement en doute que l'intention théiste de Biedermann ne le rapproche de la première explication. Mais d'après tout ce qui précède l'hésitation est encore permise.

Biedermann se refuse à examiner la substance de l'esprit en lui-même et la substance de la matière en elle-même. Et cela parce que l'esprit et la matière ne nous sont pas donnés chacun pour une substance existant en elle-même, mais seulement comme les facteurs, les moments de toute réalité, dans son

unité existentielle. Il ne faut s'enquérir que de la manière d'être de l'esprit, en tant que distincte de la manière d'être de la matière, et vice versâ.

Nous avons déjà vu, remarque Lipsius, dans quelles hypothèses seulement il est permis de décliner de répondre à la question posée. Le même problème reparaît quand il s'agit de l'«être pour soi, » de l'esprit absolu. Cet esprit, dans son existence pour soi, est en même temps le principe du monde ; il doit être les deux, substance absolue et sujet absolu. Mais alors, dans ce cas, on ne peut s'empêcher de répondre à la question sur la substance de l'esprit absolu. Nous pouvons même dire ce que doit être cette réponse, en nous en référant à des déclarations antérieures de Biedermann dans la première édition de la *Dogmatique*. La substance de l'esprit, comme tel, c'est une pure activité existant en soi, actus purus, un être consistant en activité, plus exactement, en une pure activité intellectuelle, dont nous avons une analogie dans le procès de la conscience chez l'esprit humain. On ne résout pas non plus le problème de la conscience humaine, en renvoyant à l'unité existentielle de l'esprit et du corps dans le moi concret de la conscience. Cette unité existentielle, en partant de l'hypothèse de la différence essentielle de l'esprit et de la matière, cette unité est à son tour justement un problème qu'on a cherché à résoudre de diverses façons. Fallût-il admettre que toute conscience réelle impliquât, présupposât cette unité, on n'est cependant pas autorisé à dire qu'elle consiste dans cette unité. Au surplus, on ne saurait prétendre du principe absolu que son être pour soi ni son fait d'être principe du monde, on ne saurait dire que tout cela procède d'une unité existentielle de l'idéel et du matériel, et encore moins qu'il consiste dans cette unité. De sorte que le problème de la substance de l'esprit pour lui-même s'impose toujours à nouveau, bien qu'empiriquement nous ne connaissions qu'une vie spirituelle en unité existentielle avec un corps humain ; de même le problème sur la substance de la matière conserve encore son sens, en dépit de l'opinion qui veut que la matière pure n'existe point pour elle-même empiriquement.

Comment connaîtrons-nous l'être spirituel? D'après tout ce qui précède, nous ne pouvons le connaître que tel qu'il nous est donné dans l'expérience interne. Or il ne nous est pas donné comme être exclusivement logique et opposé au temps et à l'espace, mais comme une suite, une continuité de phénomènes psychologiques se succédant dans le temps. Le sujet de ces phénomènes est précisément le moi vivant, la personne active, consciente. Ces phénomènes en constituent les événements, les états, les effets, dans le changement desquels il se maintient et s'affirme comme unité synthétique. L'idéel seul est posé dans toute expérience, l'idéel se trouvant à la base de l'objectivité de tout objet donné, et qui est essentiellement opposé à cet objet, c'est le sujet conscient, qu'on sent comme unité persistante au milieu de la variété temporaire dans le temps, des actes et des phénomènes de conscience. Le sujet, à titre de subjectivité vivante, est essentiellement opposé à toute objectivité, même aux événements internes et non moins aux formes de l'activité de la conscience qui se trouvent indirectement posées dans l'activité de la conscience. Mais d'autre part les objets se divisent, d'après leur nature, en objets de la perception externe et de la perception interne, d'un côté, et en objets de l'entendement, de l'autre. Les premiers sont en partie des choses en dehors de nous (des objets occupant une place dans l'espace et dans le temps), en partie des événements internes de la vie de l'âme (des objets échappant à l'espace, mais pas au temps). Les seconds, les objets de l'entendement, sont les formes et les lois, échappant à l'espace et au temps, aussi bien de ce qui arrive extérieurement que de ce qui se passe intérieurement, aussi bien du mouvement dans l'espace que de l'activité de la conscience.

Il n'est pas admissible de ramener ces différences à la simple opposition, antithèse de l'être idéel et de l'être matériel. On ne fait pas non plus disparaître la dualité primitive entre le sujet et l'objet, en signalant le fait que le sujet peut prendre pour objet d'étude sa propre activité, les formes de celle-ci. Quand le sujet expérimente son existence, vit son existence, dans le cours des événements internes se succédant dans le

temps, ceux-ci ne deviennent ses actes et ses expériences que par le seul fait qu'ils sont tous accompagnés de l'unité de la conscience du moi ou du sentiment du moi. Comme objets de connaissance, ces expériences sont des événements psychiques de la régularité desquels on peut s'enquérir théoriquement, comme s'ils étaient des événements externes; comme expériences propres du sujet vivant, ils sont inséparables de la conscience de soi personnelle, et sont aussi intransmissibles que cette conscience. Qu'arrive-t-il donc quand je fais de la régularité de ma pensée elle-même l'objet de ma pensée? J'obtiens alors les pures et simples déterminations intellectuelles, en d'autres termes, « l'être logique. » Mais on s'exprime tout à fait mal quand on prétend que ces catégories logiques constituent les manières d'être du sujet conscient. La manière d'être du sujet conscient c'est justement la conscience comme subjectivité vivante et intransmissible du moi, ce quelque chose qu'il faut expérimenter et non point définir, cette donnée première pour nous de toute réalité ne pouvant s'exprimer, se rendre, par aucune catégorie logique.

C'est de ce point de vue-là qu'il faut poser à nouveau le problème métaphysique. Ce que la conscience est en substance, ce qu'elle est en opposition à l'objectivité en dehors d'elle, en opposition essentielle avec laquelle (objectivité) elle se trouve placée, tout cela est inexplicable, parce que la conscience est une chose qu'il faut vivre, expérimenter et qu'elle ne saurait être donnée comme objet de connaissance. Il est impossible de remonter plus haut que cette dualité entre la réalité vécue dans la conscience du moi, d'une part, et la réalité objective donnée du dehors au moi, de l'autre. Nous ne pouvons savoir de l'âme que ce qui nous en est donné dans ses états changeants et dans ses actes : comme unité synthétique de cette diversité elle est le sujet actif et vivant, actif même dans l'impression et la perception des choses extérieures. Son être, en tant que nous le vivons, « est être actif, » le fait d'être actif, une subjectivité vivante. En la désignant par ces expressions, j'en ai donné la formule métaphysique exacte; je l'ai pensée sous une forme abstraite, logique. Mais je n'ai pas pour cela

encore expliqué le phénomène de la conscience. Je n'ai pas encore rendu intelligible à ma pensée en quoi consiste cette conscience du moi intransmissible; comment elle naît, comment il peut se faire qu'un sujet immatériel reçoive des impressions venant des mouvements matériels. Les moyens que j'ai ailleurs à ma portée pour m'expliquer des faits déterminés, des changements dans l'espace et dans le temps, me font ici entièrement défaut. Mais justement pour cela, il m'est absolument impossible de déclarer que le moi transcendantal, c'est-à dire la réalité de la conscience du moi vécue, mais toujours inexplicable, par la forme de la pensée, il m'est de toute impossibilité de déclarer avec Biedermann que le moi est « du fer en bois, du fer de bois. »

Si de là nous abordons le problème métaphysique par excellence, la question du principe du monde, il n'est pas non plus possible d'y répondre. D'après Biedermann, partant de la base empirique, la connaissance expérimentale, la pensée pure est amenée à conclure nécessairement à un principe de ce monde expérimental et elle conçoit le rapport entre les deux sous une forme exclusivement logique. La notion de Dieu n'est par conséquent pour lui que le postulat transcendantal réclamé sur la base des sciences empiriques; la valeur de ce postulat dépend de la vigueur des conclusions logiques, en partant de prémisses exactes. Par là on coupe court à toute métaphysique transcendante, dans l'ancien sens du mot. Toutes ces spéculations sur la vie intérieure et la nature cachée en Dieu, sur la différence entre le principe de l'existence en elle, sur la façon et le mode dont le monde sort de Dieu, etc., tout cela tombe; dès qu'elles prétendent être plus que des représentations figurées conscientes, ces questions sont tout simplement de la mythologie aux yeux de Biedermann.

Lipsius rappelle qu'il a déjà fait allusion au fait de son accord essentiel avec Biedermann sur ce point fondamental. Pour les deux, l'expérience demeure la base commune; Biedermann déclare ne pas vouloir en franchir extensivement les bornes. D'autre part, Lipsius n'a nullement la prétention de contester le droit d'une conclusion logique exacte, en partant du fait

d'expérience pour arriver à ce qu'elle contient pour notre pensée. Notre pensée, comme nous le verrons plus loin, en vue de garantir l'unité de notre connaissance du monde, est incontestablement soumise à une violence logique, la forçant à s'élever à un principe un et dernier de tout être et de toute connaissance.

Les affirmations sur ce principe un auront droit à une valeur scientifique dans la proportion où elles découleront, avec une rigueur logique, de l'état général de notre expérience. Reste à savoir seulement jusqu'où peut atteindre la rigueur de cette conclusion logique. Biedermann est le premier à reconnaître que, scientifiquement parlant, nous ne pouvons dépasser les déterminations purement formelles de logique abstraite, portant sur les rapports dans lesquels le principe un se trouve avec le monde dont il est le principe. C'est seulement le concept du principe un du monde lui-même que nous avons à analyser logiquement. Ce concept est un concept limitatif pour notre connaissance. Aussitôt que je prétends déterminer logiquement le rapport du principe un du monde, je ne trouve à mon service que les seules catégories au moyen desquelles je détermine d'ailleurs le rapport entre eux des objets connus par l'expérience du monde. Lipsius renvoie à un article publié en 1876 dans la *Protestantische Kirchenzeitung ;* à son *Introduction* à la *Dogmatique*, pag. 199 et suivantes, et à sa *Dogmatique*, seconde édition, pag. 188 et suivantes. Il y a montré en détail que ces catégories prennent une tout autre importance lorsque, au lieu de les employer pour indiquer les rapports entre eux des divers objets concrets du monde, on les applique aux relations du principe un du monde avec le monde, c'est-à-dire, soit à l'être pour soi de cet objet comme différent du monde, soit à son fait d'être le principe du monde. Il se borne à rappeler ce qu'il a dit sur la catégorie de la causalité. En lieu et place du rapport particulier de causes particulières à effets particuliers qui aboutit à un procès à l'infini, nous avons ici la causalité par excellence comme catégorie hypostasiée, c'est-à-dire un être portant en soi le principe de lui-même et du monde entier. Il est impossible de se représenter un pareil être ; car, malgré soi, la

représentation y mêle l'analogie de certains objets du monde, lesquels ne se rencontrent que dans l'intuition externe ou interne. Or il n'existe pas des objets particuliers qui ne seraient que cause sans être à leur tour effet. Le cas est exactement le même quand nous cherchons à concevoir les rapports du principe absolu avec l'espace et le temps. En qualité de principe un de tout ce qui est dans l'espace et dans le temps, nous devons à la fois le penser comme entièrement libre lui-même à l'égard de l'espace et du temps. Mais nous n'avons ici aucune analogie, sauf « la forme idéelle de l'être » dans tout ce qui existe, « l'être logique » ou la nécessité rationnelle. Quant à une existence, à un être qui ne serait pas seulement en dehors de l'espace, mais encore en dehors du temps, nous n'en connaissons aucun : voilà pourquoi la représentation involontairement rapporte, applique au principe du monde les formes de l'espace et du temps. De sorte que, déjà à l'occasion des déterminations les plus générales pour fixer les rapports du principe absolu du monde avec le monde, lorsqu'il s'agit de déterminer ce rapport quant à la causalité, à propos de l'espace et du temps, nous nous trouvons en face d'une difficulté : notre pensée nous force nécessairement à recourir à ces déterminations formelles, mais dès que nous voulons nous en représenter le contenu, nous nous engageons immédiatement dans des contradictions.

Biedermann, lui, a un moyen facile de se débarrasser de ces contradictions. Il renvoie à la différence entre la pensée pure et la représentation sensible et en images. Pour éviter tout malentendu, Lipsius répète qu'il admet, lui aussi, cette distinction. Il faut également maintenir cette même distinction à l'égard de toutes les antinomies surgissant à propos des attributs divins, au sujet du concept philosophique de l'absolu, et de l'idée religieuse de Dieu. Seulement Biedermann s'imagine posséder dans ces déterminations de logique formelle une science métaphysique du principe absolu du monde, tandis que Lipsius ne réussit pas à voir dans cette connaissance un vrai coup d'œil sur la nature de Dieu même, c'est-à-dire sur son être intime et sur sa vie. Sans doute, si l'élément logique

était réellement la substance de toute pensée et de toute existence, Biedermann aurait raison. Mais comme il a lui-même horreur de l'opinion hégélienne, il a paru à Lipsius plus que suffisant, superflu de désigner ces formules de logique abstraite comme la seule connaissance du principe absolu que nous devions désirer.

Lipsius et Biedermann sont d'accord sur un point : il n'existe pas d'autre connaissance métaphysique de Dieu que celle qui est contenue dans ces formules logiques[1]. Biedermann prétend, lui, que toute question au sujet d'une autre connaissance de Dieu est déplacée; Lipsius, au contraire, pose le problème, mais il l'estime insoluble avec nos moyens. Il semble qu'il n'y ait pas à tourner la main pour une opinion plutôt que pour l'autre. Et cependant derrière cette nuance, sans portée en apparence, se cache une différence profonde. D'après Biedermann cette tentative de s'enquérir de la « substance » de l'absolu, abstraction faite de ces déterminations de pure logique formelle, cette tentative est inspirée par le besoin, du point de vue de la représentation sensible, de rendre « l'être idéel » de nouveau intuitif, objet d'intuition, à la façon sensible, comme une chose du monde matériel. Cette appréciation de Biedermann repose, comme cela a été montré plus haut, sur l'hypothèse que l'« essence » de « l'être idéel » ne peut être exprimée qu'au moyen de catégories logiques, et que ces catégories nous en donnent une connaissance métaphysique exacte. Mais cette hypothèse ne saurait valoir, être maintenue que d'un point de vue pour lequel « l'être logique » constitue la substance de l'esprit. De même que ces déterminations logiques ne rendent pas compte de la conscience du moi, de même elles ne sauraient non plus rendre compte de l'être pour soi du principe infini, que Biedermann lui-même déclare

[1] Je remarque expressément, dit Lipsius, qu'il ne s'agit en tout ceci que de la connaissance métaphysique de l'absolu et nullement de la connaissance religieuse de Dieu. Comme on a pris occasion de ma répudiation de toute connaissance métaphysique de Dieu pour m'imputer que Dieu est en général inconnaissable pour nous, je ne tiens pas cette précaution pour inutile.

être esprit absolu, par conséquent quelque chose d'analogue à la conscience que l'homme a de lui-même. Abstraction faite des formules abstraites de la logique, pour lesquelles il n'y a de possible qu'une pure connaissance formelle de l'entendement, en dehors de ces formules nous ne pouvons obtenir une vraie connaissance que des seuls objets dont il est possible d'obtenir une intuition externe ou interne. Dans ces objets rentre aussi la conscience, non pas certes en tant que sujet, mais en tant que, dans les phénomènes internes, elle se devient objet à elle-même. Comme unité synthétique de ces phénomènes, elle ne peut à la vérité qu'être vécue d'une façon immédiate ou ensuite être pensée abstraitement. Mais le fait vécu de la conscience, le fait de conscience dont on a fait l'expérience immédiate n'épuise pas toute sa réalité dans les déterminations logiques. Le principe un du monde doit donc être pensé analogue à la conscience, si, comme Biedermann l'admet, il doit être une personnalité vivante. Mais alors Biedermann n'est plus autorisé à dire que toute tentative de dépasser ces formules de logique abstraite pour s'enquérir au delà de la substance du principe du monde, il n'est plus autorisé à dire que toute tentative de ce genre revienne à vouloir se représenter un objet matériel derrière « l'être idéel. » En effet, la conscience n'est pourtant pas une « chose matérielle. » Le fait de vivre immédiatement notre moi n'est pourtant pas un phénomène matériel se passant dans l'espace, bien qu'il soit un phénomène se passant dans le temps, du moins dans le sens que ces actes, ces états internes, dans lesquels le moi se vit lui-même, s'expémente lui-même, se passent dans le cours du temps.

Ici nous retrouvons chez Biedermann de nouveau la même hésitation entre « la forme idéelle de l'être » d'une part et « l'être idéel » d'autre part, que nous avons signalée ailleurs. Ce qui « existe idéellement, » comme Biedermann le reconnaît expressément, n'est connaissable qu'en tant qu'il est objet de perception interne. Si donc le principe absolu du monde n'était un « être idéel » que dans l'acception de « forme idéelle de l'être, » ainsi « pensée » ou « idée logique, » il serait sans perception objet de connaissance. Mais est-il un être idéel dans le sens de subjec-

tivité vivante, quelque chose d'analogue à la conscience, alors il faudrait, pour être connaissable dans son être intérieur, dans sa vie (seinem Sein für sich) et de nouveau en qualité de principe du monde (dans son activité posant le monde), pour être connaissable à ces deux titres, il devrait être objet de vision, d'intuition, sinon externe, du moins interne.

Dans quelle mesure la conscience religieuse, spécialement la conscience chrétienne, peut-elle prétendre à une pareille perception interne de Dieu? Cette question doit faire l'objet d'une étude particulière. Ici il ne s'agit pas encore de connaissance religieuse, mais exclusivement de connaissance métaphysique. Or, pour une connaissance métaphysique de l'absolu, comme pour une connaissance métaphysique de la conscience, nous sommes privés des moyens qui sont à notre portée pour expliquer les phénomènes se passant dans le temps et dans l'espace. Pour se procurer ces moyens, la spéculation ancienne et la moderne ont cherché d'appeler à leur aide une intuition de l'imagination. Mais, comme Biedermann le remarque fort bien, la spéculation n'a abouti qu'à des images reconnues pour telles, ou à des représentations mythologiques.

Que penser enfin de ces conclusions d'une logique irréprochable, en partant des réalités du monde empirique, pour arriver au principe un, dont Biedermann attend une vraie science métaphysique de l'absolu ? Lipsius répète encore une fois qu'il ne conteste nullement en soi le droit d'arriver à une pareille conclusion. Reste à savoir seulement jusqu'où l'on peut atteindre. « De même que dans chaque existence particulière du monde, dit Biedermann, l'idéel et le matériel enferment ensemble l'être un et substantiel, de même le principe de l'existence du monde, en général, ne doit former avec lui qu'une substance. » Toutefois il faut aussi peu supprimer l'antithèse essentielle entre le principe du monde d'un côté, et le monde de l'autre, qu'on ne fait disparaître « la réelle antithèse essentielle de l'idéel et du matériel dans toute existence du monde. » Ainsi donc, reprend Lipsius, le principe un du monde doit se comporter à l'égard du monde, — cette unité existen-

tielle de l'idéel et du matériel, — comme l'idéel à l'égard du matériel. Lipsius a déjà rendu le lecteur attentif au fait que la chose peut être entendue de deux façons fort différentes, suivant qu'on prend cet « idéel » qui doit être le principe de l'unité de l'idéel et du matériel dans le monde, suivant qu'on le comprend, soit comme une subjectivité analogue à la conscience, soit comme une pensée impersonnelle. Mais faisons abstraction de tout cela. Nous nous trouvons donc ici en face d'une vraie conclusion logique exacte, d'une conclusion s'imposant nécessairement à la pensée : parce que dans toute existence du monde l'idéel et le matériel, essentiellement opposés, sont un dans l'existence, de même le principe un du monde est un être idéel en antithèse essentielle d'une part et en unité existentielle d'autre part, avec l'unité de l'idéel et du matériel dans le monde? L'idéel est donc le principe, le matériel, le phénomène. De sorte que le principe de l'unité existentielle du principe et du phénomène est mis sur le même pied que le moment qu'il faudrait d'abord expliquer dans l'existence phénoménale. L'unité de l'idéel et du matériel ou de l'esprit et de la nature dans le monde se fonde ainsi là-dessus, que l'esprit et la nature ont leur principe commun d'unité, non pas dans un troisième terme supérieur, mais seulement dans l'esprit, comme le moment un de l'unité existentielle du monde. Cette conclusion est-elle vraiment d'une exactitude logique irréprochable ? s'impose-t-elle comme une nécessité de la pensée ?

Lipsius se rend fort bien compte de ce qui, en fait, pousse à cette conclusion. Pour le dire en un mot, c'est le grand cas qu'on fait de l'esprit comme de l'être le plus élevé, le plus distingué en face de la nature. Mais Biedermann s'imagine-t-il donc sérieusement pouvoir, au moyen de pures formules logiques, mettre hors de toute atteinte cette pensée importante présentant l'esprit comme le principe un de l'existence empirique? Pour employer un mot de Lessing, je me trouve là, dit Lipsius, en face du vilain fossé que je ne puis franchir. Mais dès que l'entreprise de conclure, d'une façon intellectuelle nécessaire, du monde au principe du monde, échoue au premier pas, — procédé qui doit nous dispenser de nous contenter sim-

plement de postuler le principe un du monde, — quelle confiance pouvons-nous avoir en une science métaphysique du principe du monde qui prétend se donner expressément comme connaissance logique exacte ?

En concluant ainsi de l'expérience au principe du monde, Biedermann se réserve, comme le second volume de sa *Dogmatique* le prouve, de montrer surtout cette méthode dans toute sa force, dans l'expérience de la conscience religieuse et spécialement de la conscience chrétienne. Etabli sur la base de cette expérience, le concept Dieu devient pour lui le principe de la métaphysique. Il est incontestable que ce sont justement ces expériences de la conscience religieuse et morale et spécialement de la conscience chrétienne qui nous contraignent à concevoir le principe un du monde comme puissance spirituelle vivante à la vérité, et non pas seulement comme intelligence absolue, mais en même temps comme puissance absolue poursuivant un but. Lipsius n'est pas moins d'accord avec Biedermann pour maintenir que les intuitions idéelles obtenues par cette méthode sur l'essence et les attributs de Dieu doivent être soumises à un travail logique, comme les intuitions en général, qu'elles procèdent d'ailleurs de la perception ou qu'elles viennent de la fantaisie, au moyen d'une production libre. Mais le propre de ces expériences consiste justement en ceci : elles ne sont pas faites par tous les individus pensants indistinctement, mais seulement par ceux qui ne peuvent se soustraire à certaines nécessités pratiques, d'ordre moral et religieux. Il faudra revenir plus loin sur ce point-là. Il suffit d'avoir indiqué ici que cette influence consciente ou non des motifs pratiques, pour la solution des problèmes de toute existence, constitue justement la différence entre une conception morale et religieuse spécialement chrétienne de l'univers d'un côté et la science exacte de l'autre. Les principes de cette dernière sont rigoureusement logiques, par conséquent théoriquement démontrables; les premiers n'ont de valeur que pour ceux qui ont fait l'expérience de certaines nécessités pratiques déterminées. Certainement la notion de Dieu dans son acception chrétienne est bien le postulat

transcendantal restauré sur la base de l'expérience chrétienne.

Mais ce n'est pas à dire pour cela que ce postulat soit obtenu par des moyens purement métaphysiques, quoique le concept métaphysique de l'absolu fournisse la règle pour viser à atteindre la conception toujours plus vraiment spirituelle de l'idée de Dieu. Le concept métaphysique de l'absolu est né sur un tout autre terrain que l'idée religieuse de Dieu, quoique l'objet auquel les deux se rapportent soit le même. Ajoutons à cela une autre différence : le métaphysicien ne peut jamais se soustraire à une conception purement logique et abstraite de ses concepts — peu importe le degré auquel il peut y être satisfait — tandis que la conception religieuse de l'univers ne peut se dispenser de saisir les objets religieux sous la forme de représentations, d'images parlant aux sens, de figures, si elle veut d'ailleurs obtenir conscience du contenu positif, vraiment rationnel de l'idée de Dieu, différent en cela des déclarations purement négatives fournies par les formules abstraites. Différente de la philosophie religieuse qui, faisant abstraction de toute participation personnelle du philosophe, prend en face des phénomènes religieux l'attitude d'un pur et simple observateur, la dogmatique, comme science de la foi, a pour mission de développer scientifiquement la conception religieuse comme sa propre affaire, sa conviction personnelle, reposant sur sa participation personnelle à la vie de la foi de la communauté religieuse. Ce fait implique aussi la nécessité de purifier toujours plus les principes de foi des éléments mythologiques et cela avec les moyens fournis par la métaphysique et la philosophie de la religion. Pour accomplir cette purification, comme on vient de le remarquer, la notion métaphysique de l'absolu est également indispensable à la dogmatique. Lipsius avoue franchement que certaines déclarations de son *Manuel de dogmatique* ont pu provoquer des malentendus, en ce que ces déclarations pouvaient faire paraître ce concept de l'absolu comme contradictoire en soi et irréalisable. Mais il maintient toujours que, sous peine d'évider le contenu positif de l'idée chrétienne de Dieu, la dogmatique doit avoir recours à un mode d'exposition consciemment figurée ou symbolique.

Dès l'instant où le principe un du monde, ainsi que Biedermann le veut, doit être conçu comme esprit existant en soi, comme subjectivité vivante, nous n'avons pour l'exprimer aucune autre analogie que celle de la conscience humaine. La conscience est la seule chose idéellement existante de laquelle nous avons connaissance, dont nous faisons immédiatement l'expérience, que nous vivons, et dont nous pouvons connaître l'activité par la perception interne. Dès l'instant où nous nous sentons contraints — non pas logiquement ou théoriquement, mais cependant pratiquement — à concevoir le principe premier non pas comme indifférence abstraite, ni comme pensée impersonnelle, ni comme force dans la matière, mais comme esprit réel, comme sujet vivant, il ne nous reste plus d'autre choix qu'à le penser analogue à la conscience. C'est là la seule et unique intuition interne de Dieu, pouvant faire droit au contenu des déclarations religieuses. Mais quand la pensée pure prétend nous donner conscience du contenu idéel de la représentation spirituelle dans sa forme idéelle, nous nous trouvons de nouveau en face de la position concédée par Biedermann lui-même : cette pensée ne nous donne que des déterminations abstraites, logiques ; tandis que nous ne pouvons avoir recours à l'analogie de la conscience sans employer des images sensibles. Je suis obligé de penser le principe réel de toute existence dans le temps et dans l'espace comme échappant au temps et à l'espace, mais la conscience, de laquelle seule nous avons l'expérience, n'échappe pas au moins à la forme du temps. Ainsi surgit l'antinomie suivante : ces formules logiques abstraites détruisent toujours de nouveau ces analogies empruntées à la conscience, analogies que je suis pourtant tenu de poser, dès que je veux penser le principe infini comme subjectivité vivante.

Et il ne faut pas s'imaginer sortir du conflit par un expédient consistant à dire que ces formules logiques sont empruntées à la pensée pure, tandis que les analogies tirées de la conscience appartiennent à la représentation sensible abstraite. Cet expédient paraît en effet conduire inévitablement à ce résultat : la conception du principe infini comme subjectivité vivante est

tout simplement fausse. Du moment où les contradictoires ne peuvent être également vrais, il ne nous reste plus aucun autre expédient que celui-ci : ces formules, en tant qu'elles nous font l'impression de renverser les analogies empruntées à la conscience, ne le font que dans la mesure, mais le font aussi réellement dans la mesure suivante : elles nous montrent l'impossibilité de nous débarrasser des imperfections de la conscience humaine, mais sans nous fournir aucune introduction pour rendre accessible à notre pensée humaine la manière d'être, la qualité d'une conscience absolue.

Ce jugement contient un aveu et une nécessité pratique. L'aveu, c'est que le principe un du monde est justement pour notre connaissance un concept limitatif, ou que la connaissance métaphysique de l'absolu a une limite déterminée, très étroite, qui ne saurait être franchie. La nécessité pratique est la suivante : dans le langage de la dogmatique il faut continuer à nous servir de l'exposition au moyen de figures, mais, cela se comprend de soi, en nous disant bien qu'elle est figurée, — cette exposition, — en renonçant résolument à une connaissance positive ou réellement métaphysique de la « conscience absolue » décidément refusée à notre pensée.

La présente réponse faite à Biedermann servira également pour réfuter les objections présentées par Pfleiderer contre ma théorie de la connaissance, dans sa *Philosophie de la religion* (première édition, pag. 247 et suivantes, 415 et suivantes) ; seconde édition I, 598 et suivantes). L'assertion que ma théorie rendrait toute connaissance de la vérité objective impossible vient de se montrer fausse. Au fond, aux yeux de Pfleiderer, il s'agit aussi avant tout de s'assurer une connaissance métaphysique de l'absolu. Pour y arriver, il désigne la faculté humaine de connaître comme une force qui, comme toute autre, diminue en intensité, d'après son degré d'éloignement de la réalité. Par conséquent le royaume du connaissable ne doit pas être conçu comme cloué par une cloison de planches ; mais notre connaissance diminue d'autant en détermination, en clarté, en certitude, à mesure que, nous éloignant de notre expérience immédiate, nous cherchons à pénétrer jusqu'au

principe dernier de la dite certitude. Lipsius déclare ne pas trouver le parallèle fort heureux. En effet la force de connaître dont il est ici question n'est pourtant pas une faculté intuitive analogue à la vision physique, mais la pensée logique. De l'expérience donnée, par des conclusions nécessaires, il s'agit de pénétrer jusqu'à une connaissance métaphysique du principe absolu. En logique toutefois, il n'y a que deux cas possibles : ou bien les conclusions sont justes, alors elles donnent une connaissance exacte, à l'abri de tout doute ; ou elles sont fausses, alors elles ne donnent aucune connaissance d'aucun genre. Sur ce dernier terrain il ne saurait être question de plus ou de moins de certitude. Ce n'est pas à l'occasion de notre connaissance intellectuelle de l'absolu, mais à l'occasion de nos représentations de Dieu, reposant sur des analogies de l'intuition, qu'il peut y avoir lieu à plus ou moins de détermination, de clarté et de certitude. Cela tient à ce que toutes les représentations ne sont que des images abstraites, sensibles de la vérité spirituelle, et qu'aucune d'entre elles ne communique une connaissance adéquate. Biedermann lui-même est sur ce point d'accord avec moi. Pfleiderer avoue que dans la critique faite par Lipsius de la métaphysique de Biedermann, le reproche de contenir encore un reste de l'idéalisme abstrait et logique de Hegel n'est pas sans quelque fondement. Mais je crois, ajoute Lipsius, qu'en cela consiste justement la force du point de vue de Biedermann, ce qui, dans ce point de vue, a fait sur les adversaires l'impression d'avoir un caractère rigoureusement scientifique. Lipsius ne sait pas à la vérité où il aurait émis l'alternative qu'on lui met dans la bouche : ou bien avec Hegel un savoir absolu, ou bien avec Hume et les néo-kantiens aucun savoir d'aucun genre de la vérité objective. Mais il croit encore aujourd'hui pouvoir prétendre qu'une vraie connaissance métaphysique de l'absolu, de ce qui dépasse notre expérience, ne peut être obtenue que par une intuition absolue qui nous est refusée, ou purement par des moyens abstraits et logiques. Si la « pensée logique » est la substance des choses, alors sans nul doute nous avons, avec Hegel, une connaissance métaphysique absolue. Dès qu'on laisse tomber

cette hypothèse hégélienne, il ne reste plus qu'à se demander simplement d'abord jusqu'où l'on peut pénétrer avec des conclusions nécessaires, inattaquables, et en second lieu jusqu'où l'on peut analyser ce qu'on a trouvé par cette voie-là, au moyen de déterminations purement formelles, avec des formules de logique abstraite. Au contraire, une connaissance de l'absolu réelle mais relative, « quant à la détermination, à la clarté, à la certitude, » est pour moi une contradiction parfaite ; c'est là un fait qui ne pouvait échapper à Pfleiderer que parce que dans ses études sur l'absolu il a toujours l'œil fixé malgré lui sur l'idée religieuse de Dieu.

Pfleiderer conteste que toute tentative de déterminer positivement l'idée de Dieu engage dans des contradictions insolubles ; ces prétendues contradictions ne doivent être en grande partie que les conséquences de fausses hypothèses, il est vrai d'origine fort ancienne. Lipsius présume que, dans ces « fausses hypothèses, » il a Biedermann pour associé contre Pfleiderer, du moins en tant que ce dernier prétend expressément pouvoir maintenir, au moyen d'une logique rigoureuse, l'ancienne notion ecclésiastique de Dieu. Pfleiderer objecte enfin, contre la notion de Dieu de Biedermann, que l'*actus purus* éternel de la pensée pure, dans lequel doit consister l'essence de Dieu, n'implique en aucune façon le sens réel. D'après les plus récentes et expresses déclarations de Biedermann, il ne fait nullement consister l'essence de Dieu dans la « pensée pure ; » mais l'objection porte quand elle est dirigée contre l'*actus purus* éternellement immuable. Dès qu'on veut penser le concept de l'absolu, nous devons nous former le concept d'un être absolu, échappant entièrement à l'espace et au temps, d'un être qu'on ne doit pas seulement déclarer « éternel » mais encore immuable. Or Pfleiderer ne manque pas de trouver, avec beaucoup de modernes, que ce concept de Dieu, représenté par les pères de l'Eglise platonisants jusqu'à l'école de Schleiermacher inclusivement, est abstrait, vide ; il voudrait bien lui en substituer un autre plus vivant.

Lipsius comprend à merveille que tous les amateurs d'un concept mythologique de Dieu, à partir des anciens gnostiques

et des mystiques plus récents jusqu'à Schelling et aux penseurs qui ont dépassé Hegel, Weisse, J. H. Fichte, Rohmer et d'autres, sans parler de Schopenhauer et de Hartmann, s'efforcent d'une façon plus ou moins fantastique de faire des concessions à « l'élément de vie » réclamé, d'en tenir compte. Lipsius comprend également que des trinitaires spéculatifs comme Liebner, D. A. Dorner et d'autres se répandent en jérémiades sur le « concept du Dieu mort nous venant de Platon » et sur les catégories purement physiques qu'on doit compléter ou mieux remplacer par des catégories éthiques. En effet cette spéculation-là appartient tout à fait au domaine de la mythologie. Mais Lipsius avoue ne pas comprendre qu'un penseur comme Pfleiderer, qui sait fort bien distinguer le concept philosophique de Dieu de l'idée religieuse de Dieu, puisse faire chorus avec toutes ces lamentations. Comment donc pourra-t-on déterminer la notion de l'absolu autrement que par les traits caractéristiques d'un être inconditionné, quant à l'espace, au temps et à la causalité, d'un être échappant à ces trois catégories? Les dissertations de Pfleiderer dans sa première édition de la *Philosophie de la religion*, dans laquelle, en opposition aux « réflexions abstraites » de Lipsius, il doit déduire un concept vivant de l'absolu, sont une simple reproduction de pensées hégéliennes. L'absolu qui se détermine de lui-même, qui se distingue de lui-même, pour, du sein de ces différences, se réfléchir ensuite sur lui-même dans son unité persistante, tout cela nous est familier, grâce à la philosophie de Hegel. Le concept de cet absolu-là est-il pris dans le sens rigoureux de la logique hégélienne, nous obtenons la pensée logique comme substance la plus intime de tout être, le concept dialectique absolu se mouvant lui-même. Pfleiderer répudie de la façon la plus expresse cet absolutisme des concepts. Il ne reste plus alors que l'autre explication de cette formule hégélienne, d'après laquelle l'absolu doit être un « sujet absolu. » Mais aussi longtemps que la « transition » logique pour passer des déterminations, du mouvement de la pensée pure au mouvement vivant et propre d'un sujet réel, n'aura pas été prouvée, nous n'avons rien d'autre, dans toutes ses formules empruntées

à Hegel, qu'une tentative déjà suffisamment dévoilée de nous donner une intuition idéale d'un « sujet absolu, » c'est-à-dire de transporter au concept de l'absolu les analogies de notre vie intellectuelle. Mais, au sujet de ces analogies, Lipsius affirme, comme précédemment, qu'elles nous engagent dans de constantes antinomies entre la pensée et la « représentation » et que par conséquent elles ne nous garantissent ni une connaissance vraie et positive de l'absolu, ni une explication de la réalité du monde, en partant du concept de l'absolu. La nécessité de nous former ces analogies n'est nullement, comme Pfleiderer aussi semble l'admettre, une pure nécessité de la pensée, auquel cas notre pensée s'engagerait-elle-même dans des contradictions inextricables. Mais la nécessité de recourir à ces analogies tient à des motifs pratiques, moraux et religieux. C'est le besoin pratique qui exige que le concept d'un sujet absolu soit rendu d'une façon intuitive. Mais ce besoin de rendre ce concept intuitif nous conduit nécessairement à l'anthropomorphisme. Voilà pourquoi on doit une bonne fois s'entendre pour reconnaître que toutes les représentations de Dieu, fondées sur des analogies de notre vie intellectuelle, sont des images, des comparaisons et ne doivent nullement prétendre à la dignité de connaissance adéquate. On ne réussit à se dissimuler cet état de choses qu'en revêtant ces analogies, empruntées à la conscience humaine et à son activité, des expressions les plus abstraites possible. Et ensuite, pour compléter l'illusion, ces formules abstraites, qui ne sont compréhensibles que par un retour constant à l'analogie de la conscience en général, on les met en rapport avec les déterminations abstraites que nous fournit une analyse logique du concept de l'absolu. Mais les fils de ce tissu artistiquement tressé, quand on y regarde de plus près, finissent toujours par se briser ; il suffit d'une logique un peu exercée, d'une attention soigneuse pour voir ce qui constitue la chaîne du tissu et ce qui en constitue la trame.

Au contraire, dès qu'on s'attache avec sérieux à poursuivre dans les détails les analogies tirées de la conscience humaine, on voit se presser en foule les difficultés inévitables dans les-

quelles notre pensée s'engage. Prenons pour exemple un vieux problème, les rapports de la conscience divine avec le temps. Sans nul doute, dit Pfleiderer, le changement dans le procès du monde s'accomplissant dans le cours du temps semble exiger inévitablement un changement correspondant, progressif dans le contenu de la conscience divine et partant mettre en péril l'immutabilité de Dieu ; reste cependant à savoir si une pareille réflexion, un semblable retentissement du temps dans la conscience divine, est inadmissible ? Il s'en faut de beaucoup que cette ombre projetée dans la conscience divine change l'essence de Dieu, et le concept d'éternité divine ne prétend exclure qu'un vrai changement d'essence.

Sans nul doute, nous ne pouvons nous représenter intuitivement une conscience absolue qu'en nous en représentant le contenu comme avançant, progressant avec le temps. Mais comment une pareille dépendance, dans laquelle la conscience divine serait placée à l'égard du temps, se concilierait-elle avec le fait que Dieu doit être absolument libre à l'égard du temps, parce qu'il est la causalité fondant, créant le temps et tout ce qui s'y rapporte ? Il s'en faut de beaucoup qu'on lève la difficulté en distinguant entre l'essence de la conscience et le contenu de la conscience ; car le problème en question ici est le suivant : comment une activité s'accomplissant en dehors du temps peut-elle être également déterminée quant au temps ? Il faudrait dire au moins que Dieu, d'une façon échappant absolument au temps, produit le temps comme forme de sa propre conscience et de sa propre activité. Il ne peut être interdit à personne d'avancer cette formule. Mais il s'en faut encore de beaucoup que cette formule donne la solution du problème. Car nous ne pouvons ni nous représenter une activité en dehors du temps, échappant au temps, ni échapper à des anthropomorphismes qui réduisent l'absolu à la taille du fini, quand nous prenons au sérieux l'application à la conscience divine de la forme du temps. Et voilà pourquoi, en dépit des déclarations de Pfleiderer, la formule non pas « désespérée, » mais modeste, trouve encore ici son application : *ignoramus et ignorabimus*. Les perspectives que Pfleiderer ouvre à nos

yeux, de futurs progrès de la science, demeureront vaines. Sans doute la pensée ne se laissera pas détourner d'aborder le problème, par le cri de menace que c'est là faire de la métaphysique « païenne ; » mais on n'est nullement en droit d'attendre qu'il trouve sa solution, ce problème, qui depuis les jours de Platon a inutilement lassé l'esprit humain. Il n'y a d'illimité que la connaissance empirique, dont le domaine peut s'étendre par des découvertes journalières ; la spéculation métaphysique, en tant qu'elle prétend être une science rigoureuse, a ses limites infranchissables fondées sur notre organisation psychologique.

On a objecté à Lipsius que du fait que la métaphysique hégélienne ne peut fournir la connaissance exigée, il ne résulte en aucune façon qu'aucun système métaphysique en général ne soit en état de le faire. De divers côtés on a recommandé à Lipsius la métaphysique « pluralitaire, » et tout dernièrement on renvoie volontiers au réalisme transcendantal de Lotze. Lipsius avoue ne pas comprendre de quelle utilité pourrait être une autre métaphysique dans la question débattue. Le système de Lotze, grandiose à sa façon avec ses « atomes animés, » ne peut cependant pas prétendre donner une connaissance strictement scientifique des dernières causes et de la connexion des choses. Comme tentative d'arriver à une conception une du monde, ce système paraîtra très attrayant à plusieurs penseurs sérieux, mais, considéré du point de vue strictement scientifique, il ne saurait avoir que la valeur d'une simple hypothèse. Au surplus, la façon dont Lotze, s'appuyant sur Spinosa, ramène le pluralisme à un être unique primitif et détermine ensuite les rapports de cet être avec les innombrables êtres particuliers, mérite sans doute d'être admirée comme essai fort spirituel de déterminer les rapports du principe infini du monde avec le monde lui-même. Mais outre cette tentative, on peut en imaginer bien d'autres encore qui paraîtront plus ou moins satisfaisantes, suivant l'individualité du penseur. En opposition à tous les systèmes théistes, parmi lesquels rentre aussi celui de Lotze, Hartmann a recommandé son « vrai panthéisme » comme le « monisme concret » qui ne doit pas être

atteint par les objections qui s'élèvent avec justice contre le « monisme abstrait » de Biedermann. Lipsius s'abstient de porter sur la métaphysique de Hartmann un jugement dans le genre de celui auquel se sont récemment livrés Biedermann et Happel. Il se borne à déclarer qu'il ne sait voir dans « l'inconscient » de Hartmann qu'un produit de l'imagination rappelant le gnosticisme et rien moins que le résultat régulier d'une étude scientifique.

Une connaissance métaphysique des dernières causes et de la connexion du monde de l'expérience, si elle devait être acquise par la voie de conclusions logiques rigoureuses, ne serait possible qu'en prenant pour base l'expérience donnée. C'est là la marche suivie par Biedermann, mais par aucun autre, pas même par Pfleiderer. Toute autre tentative d'établir un système métaphysique peut aboutir à une conception de l'univers plus ou moins satisfaisante, mais aucune ne peut produire des preuves rigoureusement scientifiques en faveur des principes avancés : aucun d'eux ne peut donc fonder une science métaphysique. Il ne faut pas croire par conséquent que Lipsius ait débuté par faire accidentellement de fâcheuses expériences avec la métaphysique de Biedermann et qu'il se soit pressé d'en conclure en toute hâte qu'il n'y a pas généralement de métaphysique possible. Mais parce que l'unique voie pouvant conduire à un savoir métaphysique est celle tentée par Biedermann, il a voulu voir à quelles connaissances sûres elle peut conduire.

Après tout, on ne saurait refuser à la métaphysique le droit scientifique de déterminer le concept limitatif de notre connaissance. Lipsius ne prétend pas d'ailleurs avoir contesté la valeur d'un système métaphysique comme conception du monde. Quiconque veut obtenir de l'unité dans sa connaissance est obligé de se former une pareille conception du monde. Au surplus, les nécessités pratiques de la conscience morale et religieuse justifient incontestablement le besoin d'une conception une de l'univers qui, partant des certitudes de la vie morale et religieuse, arrive à ramener à un tout l'ensemble de nos expériences et de nos connaissances empiriques.

Le droit d'une pareille conception une de l'univers doit être plutôt défendu du côté opposé. Cette conception une est prise dans le sens d'une conclusion finale de l'ensemble de notre monde empirique, et non pas seulement comme une intuition du monde reposant exclusivement sur des jugements pratiques (Werthurtheile). Nous voulons savoir en effet jusqu'à quel point ce que nous tenons pour réel, sur la foi des jugements pratiques, peut, avec toutes les autres réalités vécues et connues d'ailleurs, être ramené à une vérité une. La métaphysique, à titre de conception du monde, entreprend justement de donner une réponse à cette question, en tant qu'elle essaie de ramener à une conception une, d'ensemble et les postulats transcendantaux obtenus sur la base de la totalité de notre monde empirique, d'une part, et la réalité dont nous avons fait l'expérience, de l'autre. Mais il importe de remarquer dès l'abord que le terme « réalité conforme à l'expérience » obtient un sens différent selon que, par fait d'expérience, on entend les données externes ou internes observées par la pensée désintéressée, d'un côté, ou les certitudes acquises sur la base de nécessités pratiques de l'esprit personnel. Une métaphysique qui prétend au titre de scientifique ne doit se préoccuper que de la connaissance des faits d'expérience dans le premier sens. Les nécessités pratiques et les certitudes de la personne vivante, ne sont pour elle que des données psychologiques, qu'elle examine dans un esprit tout à fait désintéressé. Une conception une de l'univers par contre s'élève sur la base de l'expérience comprise dans le second sens, et de là elle essaie d'embrasser l'ensemble du domaine de l'expérience compris dans le premier sens.

Dans une intéressante étude sur le concept de la « chose en soi, » Herrmann a essayé de prouver que ce concept n'est pas le corrélatif de la conscience représentante, mais le corrélatif du sujet qui possède dans le sentiment la certitude de son existence. La relation avec notre sentiment donne aux choses l'arrière-plan de la chose en soi, qu'elle rabaisse même à des phénomènes, à des réalités de degré inférieur. Selon Lipsius, ce qu'il y a de légitime dans cette démonstration ressortirait

plus clairement si Herrmann avait soigneusement distingué entre les deux acceptions de la « chose en soi, » la négative et la positive. Il a fait encore un plus grand tort à son étude : en opposition à Cohen, il conteste que notre concept de la chose en soi soit provenu de la « conscience » ou des procédés de la théorie de la connaissance. L'assertion de Kant : le point de vue de la raison pratique nous force seul à admettre la chose en soi (au sens positif), n'est pas comprise par Herrmann dans ce sens-ci : ce concept obtient une valeur réelle seulement pour la raison pratique, mais dans le suivant : il surgit, il naît, ce concept, purement et simplement des intérêts pratiques du sujet sentant et voulant. Aussi conteste-t-il l'autre déclaration de Kant : la raison pour sa propre satisfaction se procure l'idée d'un ensemble de connaissances d'après des principes. Car ici, sans nul doute, Kant a en vue un intérêt théorique de la science ou d'une connaissance systématique du monde.

Herrmann a fort bien vu que dans le problème de la chose en soi (au sens positif) il s'agit avant tout du concept de « l'inconditionné, » du « dernier principe » de l'unité du monde et de l'univers. Quand donc il remarque ensuite que nous ne rencontrons pas tous ces concepts « dans la connaissance consistant en représentations », il faut d'abord rectifier ce jugement. Si par « connaissance représentante » ou « conscience représentante » on entend purement et simplement le changement, l'alternance des représentations empiriques, il va de soi que dans la « multiplicité irrégulière » des représentations accidentelles on n'arrive jamais au concept de leurs limites. Mais pourquoi cette multiplicité se présente-t-elle à nous comme irrégulière? Ce n'est qu'en tant qu'on réfléchit à l'origine accidentelle, empirique des représentations. Mais il ne peut être question d'une connaissance réelle du contenu de nos représentations que quand nous découvrons le lien de nos représentations entre elles. Et il est impossible d'y arriver si on n'a pas en vue de découvrir cette connexion ; à cet égard, comme cela a déjà été remarqué, tout acte théorique de connaître, est voulu, intentionné, il a lieu en vue d'un but.

Or il arrive qu'elle est infinie la série des phénomènes dont

la connaissance théorique saisit la connexion. Car quand nous relions, mettons en rapport le particulier et le particulier, nous ne nous élevons jamais au-dessus du « progressus in infinitum, » cette « mauvaise infinité » comme Hegel l'a désignée. Il est parfaitement juste qu'en tout ceci nous ne rencontrons nulle part le concept de la chose en soi. Mais lorsque Kant dérive donc le concept de la « chose en soi » de la vue des limites de de la sensibilité, ou du fait que notre connaissance humaine est limitée par les sens, Herrmann a tort de combattre cette opinion et de chercher aussitôt une autre dérivation de ce concept. En réfléchissant sur le caractère limité de notre savoir empirique, nous ne nous élevons pas simplement au-dessus du cours, de la série de nos représentations empiriques, mais nous allons aussi au delà du lien de causalité rattachant les phénomènes. Cette même activité de réflexion qui nous contraint à nous élever plus haut que le caractère accidentel de nos expériences, pour découvrir une connexion nécessaire entre les phénomènes, nous oblige, nous contraint à nous élever plus haut, au-dessus de ce que l'intelligence nous présente comme effet du hasard, dans notre expérience ou au-dessus du progrès à l'infini du rapport de causalité accessible à notre connaissance. En face du caractère fragmentaire de toute notre connaissance, et en face du point final toujours accidentel, jusqu'au quel, dans chaque cas donné, nous pouvons poursuivre le lien de causalité statistique, nous voyons surgir les concepts de l'un, du tout, de la totalité fermée, du dernier principe. La théorie de la connaissance ferme ces concepts dès que nous nous élevons au-dessus de l'ensemble accidentel de notre savoir empirique, pour en marquer les limites et pour fixer par cela même d'autres buts à notre étude. Mais il n'est pas possible de s'élever jusque-là sans faire porter le problème sur les limites de notre savoir en général. Il est parfaitement juste que l'intelligence obtenue de cette façon-là ne peut s'obtenir « dans la poursuite analogue de notre savoir empirique. » Le travail de l'homme faisant une théorie de la connaissance est tout autre que celui du naturaliste. Entre les deux, il y a aussi peu un progrès continu qu'entre l'alternance involontaire

de la conscience empirique et l'enchaînement de nos représentations dans la connaissance de la nature, enchaînement de la connexion nécessaire des phénomènes. Mais, pas plus que la connaissance de la nature, la théorie de la connaissance ne procède d'un besoin pratique du sujet, du sentiment de la valeur et des fins du moi personnel. Bien plus, d'après la façon d'agir de Kant lui-même, elle conserve son importance en elle-même. La « propre satisfaction de la raison, » en vue de laquelle nous avançons l'idée d'un tout de la connaissance d'après des principes, ne doit pas être comprise avec Herrmann, dans ce sens, que le savoir en vue d'un but poursuivi par le sujet sentant et voulant, oblige à reconnaître cette idée (d'un tout de la connaissance) par suite de la valeur que nous devons lui reconnaître. Bien plutôt pour celui qui travaille à une théorie de la connaissance, les catégories de notre science expérimentale deviennent des principes régulateurs pour l'usage théorique de la raison, en vue d'arriver à une connaissance totale, idéal qui plane toujours au-dessus de toute étude théorique. L'intention qui règne ici n'est justement que la volonté de savoir animant le chercheur, qui ne poursuit aucun but pratique pour sa personne, mais qui se place au service d'une recherche de la vérité d'une façon complètement désintéressée. Le fait que toute extension donnée à notre connaissance est accompagnée d'un sentiment de plaisir, ne donne nullement le droit de dériver toute étude voulue et méthodique. des sentiments subjectifs, des fins utilitaires de la personnalité qui sent et qui veut.

Par conséquent il n'est pas parfaitement exact d'affirmer avec Cohen que les catégories se transforment « d'elles-mêmes » en idées. Toutefois les idées transcendantales sont, comme dit Kant, les catégories étendues jusqu'à l'inconditionné, ou, comme l'a déjà remarqué Lipsius, hypostasiées. Et, à la vérité, elles ne le sont pas seulement dans le sens que les catégories offrent le matériel pour les concepts, obtenus par une décision du sujet agissant téléologiquement, qu'elles l'offrent (ce matériel) au sujet en vue d'un effort voulu de celui-ci, dans l'intention d'arriver à une explication pratique du monde répondant au

sentiment de l'homme qui sent et qui veut. Mais il y a déjà une nécessité interne, inhérente au sujet pensant, dès qu'il dépasse l'expérience donnée, de faire involontairement des catégories, qui primitivement ne sont applicables qu'au monde empirique, d'en faire des idées régulatrices de la raison. Dès que le sujet, dans l'intérêt de la science, éprouve la nécessité de faire du concept d'expérience, de ses conditions et de ses limites, l'objet de ses réflexions, il est soumis aussi à la nécessité logique d'étendre l'usage des catégories pour en faire des idées transcendantales.

Mais dès que cette contrainte logique, à laquelle nous ne pouvons nous soustraire, est interprétée dans ce sens qu'elle nous confère le droit scientifique de faire un usage transcendant de la raison et qu'elle nous confère le droit à une connaissance métaphysique transcendante, il y a lieu à protester avec plus de décision encore que contre la prétention de Herrmann. Ces idées sont des principes régulateurs qui nous conduisent à faire des réflexions bien ordonnées sur le monde de notre expérience, c'est-à-dire aussi bien sur les limites que sur la mission de notre connaissance empirique ; de sorte que nous arrivons aux résultats suivants : nous posons, en opposition au *progressus in infinitum*, le concept d'une totalité fermée ; en opposition à la multiplicité infinie des phénomènes, le concept de l'unité du monde ; en opposition au caractère de notre connaissance empirique, conditionnée et limitée dans l'espace et dans le temps, le concept de l'inconditionné, de l'infini et de l'éternel. Appelât-on ces concepts des concepts pratiques, ils ne le sont pourtant pas dans le sens qu'ils seraient nés primitivement de sentiments pratiques et de buts, de fins du sujet sentant. Mais ces concepts sont bien des concepts limitatifs de notre faculté de connaître, dans ce sens que, en les formant et en les appliquant, nous marquons les limites au delà desquelles une connaissance scientifique ne saurait pénétrer. Voilà pourquoi ils peuvent avoir une toute autre portée pratique pour nous. Du reste, ce n'est pas ici le lieu de nous enquérir de cet usage.

Mais, quand on veut atteindre à la connaissance métaphy-

sique, il arrive ceci de particulier, c'est que l'on espère, en retravaillant logiquement ces concepts limitatifs, obtenir une intelligence théorique du « suprasensible, » c'est-à-dire pénétrer dans un domaine situé au delà de celui dans lequel nous pouvons nous mouvoir avec nos intuitions empiriques. En formant les concepts, unité du monde, de l'inconditionné et de la cause dernière, on espère, grâce à eux, obtenir une vraie connaissance de la réalité transcendante désignée par ces concepts, de la chose en soi, dans l'acception positive des termes.

Kant a déjà objecté contre cette prétention qu'une telle connaissance ne serait possible qu'au moyen d'une intuition d'une espèce tout à fait différente de la nôtre, nécessairement liée à l'espace et au temps. Au fait, nous trouvons bien réellement qu'il existe pour nous une pareille « intuition intellectuelle. » On entend par là une faculté intuitive productrice, en un mot la fantaisie, grâce à laquelle nous pouvons nous former des images du suprasensible. Sans nul doute cette activité de la fantaisie doit être distinguée d'imaginations arbitraires ou vides. En effet, quelle que puisse être pour nous l'importance des objets, en exerçant cette activité de la fantaisie, nous obéissons à une contrainte générale, à laquelle nous ne pouvons jamais nous soustraire entièrement. Mais il ne résulte nullement de ce fait, il s'en faut de beaucoup, que ces images de la fantaisie soient l'expression adéquate d'une objectivité transcendante. Toute l'activité de notre fantaisie, portant sur le suprasensible, lui applique inévitablement les formes de notre intuition sensible ; elle cherche donc de nouveau à se représenter l'inconditionné, si abstrait soit-il, d'une façon impliquant l'espace et le temps. Voilà pourquoi toute « intuition intellectuelle » du suprasensible est abstraite-sensible, c'est-à-dire a lieu au moyen d'images plus ou moins conscientes, en d'autres termes elle est symbolique. Comment arrivons-nous à désigner ainsi le suprasensible au moyen de symboles? En partant de la supposition que, en retravaillant logiquement les catégories élevées à la hauteur d'idées de la raison, c'est-à-dire la « pensée pure, » nous pouvons nous procurer une

connaissance adéquate de la réalité « purement spirituelle » qui se trouve hors de la portée de notre expérience. Mais, comme nous l'avons déjà vu, c'est justement là ce qui est impossible. Ni « l'intuition intellectuelle » (autant qu'il peut en être question parmi les hommes), ni la « pensée pure » ne sauraient nous procurer la connaissance souhaitée ; la première en effet est *imagée*, partant sensible, la seconde, exclusivement formelle. Aussitôt que nous faisons l'application des catégories de notre pensée aux intuitions idéeles d'objets suprasensibles, nous traitons des signes symboliques comme des connaissances théoriques. De là doivent surgir ces antinomies, dont il a déjà été question, entre la conception purement logique, d'une part, et la conception abstraite-sensible, de l'autre, des idées métaphysiques.

Quels sont donc les motifs qui nous amènent à dépasser le monde empiriquement donné pour arriver à une cause dernière ou à une unité suprême? En tant qu'il s'agit simplement du désir de nous mettre au clair sur l'étendue, les limites, la mission de notre connaissance empirique, ce qui nous guide, comme nous l'avons déjà montré, ce n'est rien d'autre que le besoin, l'effort pour arriver à une connaissance une, complète. C'est cet effort qui nous pousse à nous former les concepts : unité, totalité du monde, inconditionné, non limité par l'espace et par le temps. A cet égard, il est faux de présenter, avec Herrmann, toute métaphysique comme une explication pratique du monde, ne devant son origine qu'à la volonté de l'homme de dominer la nature. C'est plutôt du besoin de connaître comme tel que provient toute métaphysique. Elle donne satisfaction à ce besoin par « l'intuition intellectuelle » ou au moyen de la fantaisie productrice. Cette même métaphysique, parfois d'une manière inconsciente, parfois le sachant et le voulant, se crée une représentation empruntée aux formes et aux couleurs de notre intuition sensible. Puis, aux yeux de la métaphysique, cette représentation, en qualité d'image du suprasensible, acquiert la portée, la signification de quelque chose d'absolument différent de l'existence percevable au moyen des sens, la métaphysique y voit un être spé-

cifiquement différent. Nous traitons les objets de cette intuition productrice exactement comme les objets perçus par l'intuition sensible ; nous appliquons les catégories pour retravailler les images de notre représentation.

En satisfaisant ce besoin d'unité, le moi pensant se pose lui-même comme tout un en soi, en face de son monde à lui, qu'il considère aussi comme un tout un correspondant. De même qu'en face du moi empirique se trouve le non-moi, la chose en soi, en dehors de moi, de même, en face du moi transcendantal se trouve l'objet transcendantal, ou la chose en soi au sens positif. Avec les concepts, totalité du monde infini, éternel, est donné en même temps le sujet transcendantal ou l'âme. Ce concept de l'âme est limitatif comme le premier. En me formant le concept d'une âme comme le sujet un, le porteur des représentations changeantes j'applique involontairement à ce sujet représenté les catégories de ma pensée ; je considère donc ce sujet comme une substance une et comme cause de tout un ensemble d'effets. Mais qu'est donc cette unité du moi expérimentée et vécue ? C'est simplement l'unité de la conscience persistant au milieu du flot des représentations s'écoulant dans le temps. La pensée métaphysique ne se contente donc pas de cette unité vécue, expérimentée, mais elle s'efforce de la ramener à une unité connue, c'est-à-dire à une unité saisie par les catégories de notre pensée. De sorte que la métaphysique pose la substance une de l'âme et l'univers un en face l'un de l'autre, comme concepts réciproques, relatifs. (Wechselbegriffe). En réalité, encore ici, c'est seulement le sujet vivant qui place les formes de son activité propre dans le monde de ses représentations et qui croit se contempler lui-même comme objet un dans le reflet de ce miroir. Cela ne peut donner aucun droit de parler d'une connaissance du moi comme sujet transcendantal. La donnée première de toute réalité : savoir que moi connaissant , je suis actif, n'est nullement expliquée par le fait que je me forme le concept abstrait d'un sujet connaissant et actif. Il pourrait se faire que ce sujet ne surgît seulement que dans et avec cette sienne activité ; que par conséquent il ne fût substance qu'en temps qu'il est

sujet, que son être ne consistât que dans son activité et qu'on ne pût affirmer de lui aucun autre espèce d'être que sa pure et simple activité. Quant à nous, du moins, nous ne savons rien de nous-mêmes qu'en tant que nous vivons, expérimentons notre activité représentante ; en effet, même de nos représentations et de nos états psychologiques, nous n'en avons conscience qu'en tant que nous les représentons. De là résulte tout naturellement l'opinion idéaliste qui identifie notre être avec notre activité et qui ensuite transporte cette même identification à l'infini qu'on s'est représenté comme sujet vivant. L' «e ssence de l'esprit, » du « fini, » aussi bien que de l'infini, consiste alors en ceci que son être c'est justement son activité et rien d'autre. L' « esprit infini, » disons-nous, en poursuivant notre spéculation, est une activité pure, c'est-à-dire une activité n'existant absolument que par elle-même et au moyen d'elle-même ; différent de lui, l'esprit fini est une activité qui devient, c'est-à-dire une activité qui, partant d'une nature donnée et déterminée, se développe progressivement et se réalise.

Toutefois nous devons contester que, au moyen de ces spéculations-là, on arrive à connaître l'essence de l'esprit en elle-même ni l'âme comme « noumène. » Qu'avons-nous fait ? nous avons constaté, expérimenté, vécu, que notre activité représentative s'écoule dans les limites de certaines impressions données. Puis nous avons porté une sentence théorique sur la manière d'être de l'âme comme substance transcendante. De là, de nouveau en mettant en opposition l'activité « limitée » (de l'homme) et l'activité propre, « pure » (de l'infini) nous avons abstrait une affirmation sur l'essence de l'esprit absolu ou de la substance absolue, qui est en même temps sujet absolu. Aussi longtemps que de pareilles affirmations ne prétendent être que des intuitions idéeles qui se justifient par le besoin d'unité qui nous pousse à dépasser le monde de l'expérience donnée, il n'y a rien à objecter contre elles. Mais aussitôt qu'elles prétendent se donner pour des connaissances scientifiques, il n'y a qu'à renvoyer à l'exposition que fait Kant des paralogismes dans lesquels on tombe quand on prétend formuler une psychologie rationnelle.

L'ensemble de l'univers, l'âme, l'inconditionné, l'infini et l'éternel, voilà les concepts principaux dont la métaphysique s'occupe. Elle part de la supposition suivante : l'opposition du moi et du non-moi sur laquelle repose toute connaissance de la nature, l'opposition du sujet transcendantal d'une part, et de la chose en soi (au sens positif), de l'autre, sur laquelle repose toute étude de la théorie de la connaissance, traçant des limites à la connaissance voulue, intentionnelle. Nulle part, en tout ceci, il n'est question de fini, de buts pratiques du sujet sentant et voulant. Herrmann ne peut arriver à l'assertion contraire que par une double hypothèse erronnée. Premièrement, il conçoit le sentiment immédiat de soi, que possède le moi en expérimentant, en vivant son existence, comme un sentiment pratique, tandis qu'au contraire il rend tous les sentiments pratiques possibles. Secondement, il impute au besoin de savoir, animant la science désintéressée, le désir de dominer mécaniquement la nature. Il ramène justement l'admission qu'on puisse complètement comprendre la nature, à ce prétendu désir d'une domination mécanique du monde, par conséquent à des désirs, à des intérêts purement subjectifs et humains.

En tant que la métaphysique ne se propose rien d'autre que de boucler la connaissance de la nature, que d'arriver à une connaissance une du monde, il ne peut être question d'intérêts pratiques qui la détermineraient. Elle n'est tout simplement qu'une tentative d'appliquer également au monde suprasensible la méthode d'expliquer le monde sensible au moyen de causes. « La philosophie de la nature moniste » du jour sait très bien ce qu'elle fait quand elle maintient l'explication du monde par des causes comme la seule bonne, et repousse tout point de vue téléologique. Ce n'est en effet qu'ainsi qu'elle peut se donner les gants d'employer une « méthode d'explication rigoureusement scientifique de la nature, » même dans sa conception du monde, c'est-à-dire même dans son jugement sur les dernières causes et les connexions de notre monde phénoménal. En cela, la métaphysique « moniste » de nos philosophes de la nature actuels

offre un intéressant pendant à la métaphysique de l'école hégélienne.

En réalité cette apparence n'est pas moins trompeuse dans un cas que dans l'autre. Lorsque nous réfléchissons, du point de vue de la théorie de la connaissance, à ce qui a amené à user du droit de tout expliquer par la causalité dans le monde, nous devons accorder que, chaque fois qu'il a été question de mettre en rapport des faits particuliers avec d'autres faits particuliers, la connexion causale s'est montrée partout et toujours comme inviolable. Mais nous nous rappelons en même temps que c'est justement la personnalité vivante qui interprète, d'après l'analogie de sa propre activité à elle, l'enchaînement entre eux des objets à percevoir. Les racines du concept de causalité se trouvent au même endroit que celles du concept de finalité. Le monisme matérialiste part de la supposition que l'enchaînement des choses est « objectif, » c'est-à-dire fondé « dans les causes dernières » de tous les phénomènes, mais que leur enchaînement téléologique au contraire est exclusivement « subjectif, » c'est-à-dire ne repose que sur notre imagination. Avec cette distinction le monisme s'élève au-dessus du terrain de la réalité connaissable ; il devient intuition du monde sous l'apparence trompeuse de la science. A la foi en vertu de laquelle les dernières connexions des choses seraient analogues à l'aveugle mécanisme des phénomènes, partant de nature purement mécanique, à cette croyance, on peut opposer, avec des droits scientifiques parfaitement égaux, la foi que ces connexions doivent être comprises suivant l'analogie de l'activité personnelle du moi vivant, et partant doivent être ramenées à un principe posant, établissant des buts et des fins. Il est absurde de croire que la constante application de la catégorie de causalité exclue toute considération téléologique. Comme si la même marche qui, quand on considère la connexion du particulier avec d'autres particuliers, est obtenue d'une façon rigoureusement causale, lorsque nous nous élevons du particulier à l'intuition de l'ensemble, ne pouvait pas servir à la réalisation d'un but supérieur ! Au point de vue scientifique, c'est-à-dire pour la

connaissance purement théorique, l'un ne peut pas être plus prouvé que l'autre. Le « monisme » matérialiste n'a donc aucun motif de s'élever au-dessus de la foi à la téléologie ; il est de la foi comme la croyance à la téléologie et l'on est fort en droit de se demander si la foi en la téléologie n'est pas la plus rationnelle.

Cela nous conduit à examiner un autre point. Toute « métaphysique, » en tant qu'elle s'inspire simplement du besoin d'arriver à obtenir une image de l'unité du monde, est privée de cette certitude que confère l'évidence immédiate de l'intuition dans l'espace et dans le temps. S'il ne se trouve aucune autre certitude que celle procurée par la connaissance empirique, on ne saurait voir d'où pourrait provenir, pour les produits de l'intuition intellectuelle, cette évidence après laquelle courent tous ceux qui, en métaphysique, comptent arriver à une « connaissance objective de la vérité. » S'il y a une pareille certitude de la conviction religieuse, il faut qu'elle nous vienne d'ailleurs que du travail logique accompli sur les images internes de l'intuition qui ne sont elles-mêmes rien d'autre que des catégories, étendues, appliquées à l'inconditionné.