Philosophie et religion entre kantiens

Autor(en): **Astié, J.-F.**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **19 (1886)**

PDF erstellt am: **26.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-379378

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

PHILOSOPHIE ET RELIGION ENTRE KANTIENS

PAR

J.-F. ASTIÉ

Kant, qui n'a jamais cessé au fait de dominer la philosophie contemporaine, tend, aujourd'hui plus que jamais, à reprendre le gouvernement des esprits. Fichte, Schelling et Hegel ont paru l'éclipser pendant quelque temps, mais en réalité ils étaient dominés par lui et, en dépit de tous leurs efforts gigantesques, ils n'ont pas réussi à le dépasser. Tandis que le père du criticisme avait montré l'impossibilité de toute science qui ne tiendrait pas compte de l'expérience, on a, d'abord après lui, mordu plus résolument que jamais au fruit défendu. Comme le dit spirituellement M. l'abbé de Broglie[1], à peine Kant a-t-il eu fermé à double tour la porte qui conduit au noumène, que ses disciples ont tourné et forcé l'obstacle prétendu invincible placé par le maître. On a vu fleurir plus que jamais une métaphysique hardie, téméraire, qui se plaçait au point de vue de Dieu pour en déduire l'univers, sans avoir préalablement négligé de nous donner par le menu la physiologie de Dieu lui-même, en nous montrant, ni plus ni moins, comment il doit s'être fait. On sait de quel réveil ont été suivis tous ces rêves spéculatifs : l'idéalisme a fait place au plus grossier matérialisme. La tentative de forcer la porte, dont nous parle M. de Broglie, a donc échoué. Aussi peut-on la considérer

[1] *Le positivisme et la science expérimentale*, par l'abbé de Broglie, pag. 370, 2e volume.

comme close et murée, sinon pour toujours, du moins pour longtemps.

Il y a cinquante ans à peine, la religion était prise dans les serres de la métaphysique qui, sous prétexte de la défendre, l'étouffait, la transformait. Aujourd'hui, triste retour des choses d'ici-bas, on nous refuse jusqu'à ce minimum de métaphysique sans lequel l'homme religieux, cantonné sur la terre, son berceau et sa tombe, ne pourrait plus lever avec confiance ses yeux vers le ciel !

Tout le monde, à l'heure présente, proclame à l'envi qu'il faut être plus modeste et en revenir à Kant. En France, nous avons le criticisme de M. Renouvier qui s'est déjà conquis une belle place au soleil ; en Allemagne, parmi les théologiens, le cri général est qu'il faut revenir à Kant. Les néo-kantiens allemands ne sont pas précisément d'accord entre eux, comme nous aurons l'occasion de le voir, mais ils se réclament tous du maître dont chacun prétend représenter la vraie pensée. C'est ainsi qu'il s'est formé au delà du Rhin toute une phase dogmatique bien plus indépendante que la théologie de Dorner qui est certes fort loin d'avoir rompu avec la spéculation du passé et ses formules vieillies.

Biedermann, qui vient de nous quitter, était le moins moderne parmi tous ces novateurs, car il tenait beaucoup plus de Hegel qu'il ne s'en rendait lui-même compte. Il s'en défendait cependant avec énergie pour se placer dans une certaine mesure sous l'égide de Kant. Tout semble donc indiquer que nous en avons bel et bien fini avec l'intellectualisme de Hegel et de son école. L'intellectualisme ne règne plus que chez Biedermann, et chez les théologiens qui s'efforcent encore d'être orthodoxes. Ici la superstition métaphysique se maintient avec persistance. Tout en se donnant pour le représentant par excellence de la foi, on ne la conçoit pas séparable de la philosophie grecque qui lui a inspiré et arrondi ses formules dans les siècles passés.

La grosse question débattue entre ces nouveaux dogmaticiens est celle du rôle de la métaphysique en religion. Deux opinions fort tranchées se trouvent d'abord en présence. Tandis que l'école de Ritschl s'étudie à montrer le mal que la méta-

physique a fait à la religion pour conclure, paraît-il, contre toute immixtion de la métaphysique en religion, on lui réplique du bord opposé : « Point de métaphysique en religion signifie : point de religion [1]. »

Lipsius, professeur à Iéna, auteur d'une *Dogmatique* et d'une *Introduction* à la dogmatique, occupe avec beaucoup de talent et grande compétence une position intermédiaire. Selon lui, la métaphysique s'occupant essentiellement du problème de la connaissance, il est impossible de faire de la science, dans un domaine quelconque, ainsi pas de théologie scientifique, sans lui payer plus ou moins tribut. Aussi Herrmann, qui appartient à l'école de Ritschl, reproche-t-il à Lipsius de n'effectuer qu'incomplètement l'exclusion de la métaphysique de la théologie, et en tout cas d'entreprendre cette exclusion dans un tout autre sens que le sien. Lipsius reconnaît l'exactitude de cette dernière remarque et cela bien qu'ils partent l'un et l'autre de la même théorie de la connaissance. On range cependant les deux antagonistes parmi les néo-kantiens. Sans objecter à cette assimilation, Lipsius fait toutefois ses réserves. Il n'entend pas qu'on lui impute, ni la tournure empirico-sensualiste que certains néo-kantiens ont donnée à « l'idéalisme transcendantal » du maître, ni le grossier dualisme entre le monde de la « réalité » et celui de la « pratique » ou des « idées » représenté par Albert Lange, (auteur de l'*Histoire du matérialisme* [2]) et par Herrmann lui-même.

Dorner fils a accusé Lipsius d'enter un scepticisme théologique sur le scepticisme philosophique.... Le professeur d'Iéna réplique que cette accusation ne peut avoir contre lui qu'un seul sens. Il avoue qu'il est de l'avis de Schleiermacher, de Trendelenburg et d'autres et parfaitement dans l'esprit primitif de la réformation du XVIe siècle, quand il déclare impossible une connaissance scientifique de l'être transcendant, ou de la nature cachée de Dieu. Nous touchons ici à l'idée qui caractérise tout le point de vue de Lipsius. Il admet sans réserve, — et cela au nom des besoins pratiques, moraux et religieux, —

[1] Alfred Krauss, *Jahrbücher für protest. Theol.* 1883, pag. 227.

[2] On en trouvera une analyse dans les premières années de notre *Revue.*

tout le monde transcendantal, mais il soutient que ce monde échappant aux lois de l'espace et du temps, auxquelles l'homme est indissolublement lié, nous ne pouvons obtenir du monde transcendantal qu'une connaissance figurée, approximative, nullement adéquate. Cela pourra paraître bien simple à tel de nos lecteurs, comme allant tout à fait sans dire. Cependant un peu de réflexion pourrait bien les conduire plus tard à s'insurger contre cet axiome qu'ils seraient tentés de faire remonter à M. de la Palisse. Franchement accepté, pratiqué dans toutes ses conséquences, il rapprocherait inévitablement les esprits, en émoussant les angles d'un antique dogmatisme aussi commode que fallacieux, et devenu malheureusement populaire.

Lipsius admet encore le caractère intelligible de Kant ou la liberté transcendantale qu'il distingue de la liberté empirique. « Le caractère intelligible n'est rien d'autre que la volonté personnelle elle-même qui se trouve à la base de tous les actes de volonté empirique, comme l'élément général, et qui se réalise dans la volonté empirique, en la mesure où la personne s'élève au-dessus de sa détermination naturelle immédiate et qui, en opposition à ses motifs naturels, se saisit en elle-même, dans sa force à elle. La volonté personnelle qui prévaut dans le développement empirique est l'*homo noumenon* « l'être gé- » néral spirituel » de l'homme, c'est-à-dire, d'une part, la disposition spirituelle, déjà toujours active dans le *modus agendi* de la volonté, sous sa forme empirique, d'autre part, « sa desti- » née spirituelle » qui, sous la forme d'une obligation intelligible, plane au-dessus de la volonté empirique du sujet déterminée dans un sens sensible et naturel. Chaque action empirique présuppose déjà, comme action personnelle du moi, ce caractère intelligible. Il est une détermination propre du sujet personnel, qui, soit en accord, soit en lutte avec l'obligation morale, s'affirme, lui, comme idéal conscient de la volonté personnelle se déterminant purement d'après elle-même, devenue obligation sentie et consciente. C'est dans le caractère intelligible de l'homme que se trouve fondé le jugement suivant : « Tu peux, » accompagné d'une façon inséparable de l'autre assertion : « Tu dois » bien que, dans chaque cas donné, la mesure du

pouvoir soit empirique, par conséquent déterminée par des causes. Dans cette conscience de pouvoir ne se trouve renfermé aucun jugement sur la mesure empirique du pouvoir dans le cas donné ; mais seulement sur l'essence générale de la personne comme sujet voulant, en tant que différent de sa détermination naturelle en général. Comme caractère intelligible la personne a la conscience de la liberté, même quand son caractère empirique est soumis à la loi du développement causal. Dans le caractère empirique, l'intelligible se réalise dans la mesure où le premier, l'empirique, se met en harmonie avec l'obligation morale. Kant dit aussi que la liberté pratique est une indépendance de la volonté devenant sans cesse, un développement successif partant de la détermination naturelle pour arriver à la possession de soi-même, lequel développement, dans chaque acte particulier et dans toute la chaîne de la marche empirique, est déterminé par des causes. Voilà justement pourquoi on ne peut pas plus saisir la liberté dans un acte particulier empirique quelconque, que dans la connexion empirique de tous les actes particuliers. Dans son devenir la liberté empirique porte le caractère de la nécessité. Dans son devenir elle apparaît affectée de son contraire. Mais sans le caractère intelligible de la personne hors du temps, on ne pourrait arriver à un développement empirique s'effectuant dans le temps, partant de la détermination naturelle pour arriver à affirmer sa liberté à l'égard de cette dernière. »

Dans son devenir, la liberté empirique porte le caractère de la nécessité. Certes, la part est faite assez large au déterminisme. Si nous comprenons bien, c'est là confesser carrément qu'il faut renoncer une bonne fois pour toutes à prouver la liberté dans le monde empirique. Il y a longtemps déjà qu'on aurait dû s'en douter. Car Aristote disait que prouver c'est déduire avec nécessité une vérité de prémisses nécessaires. Prouver la liberté d'un acte empirique concret, donné, c'est donc le faire rentrer comme anneau dans la grande chaîne des causes et des effets, c'est-à-dire apparemment établir qu'il est nécessaire. Ainsi que le dit fort bien Lipsius « dans son devenir la liberté apparaît affectée de son contraire. » Voilà les

apparences incontestables qu'il serait grand temps de concéder aux déterministes. Ce n'est certes pas là sacrifier la liberté mais l'établir au contraire, la postuler comme acte intelligible, liberté transcendantale. Derrière, planant au-dessus de tous ces actes empiriques concrets, et qui ont bien l'air déterminés, se trouve le caractère intelligible, comme ressort, nerf moteur, comme volonté, qui fait que l'empirisme se prononce tantôt dans un sens et tantôt dans l'autre. La liberté ne se démontre pas : il s'agit d'y croire.

Lipsius paraît bien maintenir les deux données du problème, quand il dit : « Une morale qui déduit simplement la liberté empirique de la liberté intelligible ne demeure pas seulement prise dans de pures abstractions vides, mais ses propositions sont simplement fausses, parce qu'elles sont contraires à la psychologie et à l'histoire. Une philosophie morale qui nie la liberté intelligible parce qu'on ne la rencontre nulle part empiriquement se voit forcée de déclarer la conscience de la liberté une pure illusion, sans toutefois réussir, avec tout son art, à se débarrasser de cette illusion, irrésistible, inexplicable. La première affaiblit la conscience morale, parce que son concept abstrait de liberté conçoit la volonté réelle comme un équilibre sans histoire, de sorte qu'elle ne connaît aucun développement réel, soit dans le bien, soit dans le mal, et pourtant elle ne prend pas au sérieux la conscience du devoir ni celle de la culpabilité. La seconde détruit toute possibilité d'une appréciation morale, par conséquent elle détruit radicalement la conscience morale. L'une et l'autre sont incompatibles avec une religion morale : « aucune d'elles n'en a besoin. »

On le voit, Lipsius rompt ouvertement avec le déterminisme de Schleiermacher pour remonter franchement jusqu'à Kant en lui empruntant ses idées sur la liberté. Voilà pourquoi le professeur d'Iéna est vraiment le représentant d'une théologie morale nouvelle, réellement progressive. Il n'est pas de ces grands naïfs qui se croient à la tête du progrès parce qu'ils se jettent tête baissée dans le déterminisme, qu'ils croient plus logique et plus commode, sans s'apercevoir qu'ils laissent de côté la condition *sine qua non* de cette religion morale qu'ils

croient prêcher avec tant de zèle, pour aller prendre rang parmi les intellectualistes du passé chrétien ou païen qu'ils s'imaginent combattre et dépasser, et tout cela de la meilleure foi du monde. Aussi voyons-nous retentir avec complaisance, sous le nom de christianisme expérimental, psychologique, avancé, des théories qui nous ramèneraient tout bonnement aux religions de la nature. Les apôtres du prétendu christianisme moral nient étourdiment la liberté, condition *sine qua non* de toute religion morale!! La malicieuse fée qui a si richement doué nos grands novateurs qui font tant de poussière, a-t-elle décidément omis d'ajouter à ses riches présents tant soit peu de ce jugement, de ce discernement que la Bruyère déclare être chose plus rare au monde que les diamants et les perles?

On n'en saurait douter, il vaut tout à fait la peine de lire, de méditer le travail de Lipsius. Quiconque veut être au courant des débats dogmatiques récents ne saurait négliger de le faire. Il y verra qu'au delà du Rhin on s'obstine encore à faire de la métaphysique, de la très haute métaphysique mêmement et surtout de la bonne. Il vaut certainement la peine pour arriver jusqu'à ces trésors de surmonter quelques difficultés de style. Du reste nous nous hâtons d'ajouter que Lipsius, sans être facile, est d'une lecture sensiblement moins ardue que le travail de Herrmann publié ici même l'année dernière. La critique du professeur d'Iéna servira du reste à faire comprendre, en les précisant, les vues de son adversaire.

Le lecteur aura également l'occasion de voir dans ce travail l'envers de la théologie de Ritschl, dont, jusqu'ici, on ne nous a montré en France que l'endroit. Lipsius lui reproche de ne pas savoir faire de place à l'élément individuel mystique et d'adopter les théories catholiques sur le rôle de l'Eglise. Chose plus grave, d'après le professeur d'Iéna, l'école de Ritschl serait entachée d'un certain opportunisme théologique qui se draperait dans les larges replis de la pratique, pour éviter de répondre à de certaines questions indiscrètes. « Mais, dit Lipsius, que m'importe une pratique qui ne serait pas vraie, quoique fort utile et commode? La question de vérité demande à être abordée à son tour, car je ne sache pas qu'elle ait cessé

de primer toutes les autres. » On dirait vraiment que c'est à nous que ce discours s'adresse. Qui ne les connaît ces opportunistes théologiques vous confessant dans l'intimité, *sub rosâ*, que la question théologique domine incontestablement toutes les autres, mais qui, en fait, s'éloignent toujours plus de son étude, sous prétexte que cela nuirait à leurs fins éminemment pratiques. Que voulez-vous, il faut donner aux gens ce qui leur va, ce qu'ils aiment, sans y regarder de trop près. Il est encore moins pratique de mettre enseigne de novateur en fait de théologie que quand il s'agit de denrées coloniales. On laisse ces travers à d'autres, qu'on oubliera de soutenir à l'occasion, tout en étant plus d'accord avec eux qu'il ne serait opportun de le laisser paraître.

Mais en voilà déjà assez pour faire comprendre que quiconque aura le courage d'aller voir et de suivre ces études jusqu'au bout ne perdra ni son temps ni sa peine dans la société de ce théologien perspicace, sobre et profond.

L'ouvrage de Lipsius que nous avons traduit[1] se divise en cinq chefs principaux : 1° les principes de la théorie de la connaissance ; 2° les limites du savoir métaphysique ; 3° la métaphysique et la religion ; 4° l'origine et l'essence de la religion ; 5° les preuves de la vérité de la religion.

Il y a évidemment ordre et progression : on marche de l'abstrait vers le concret. Nous l'avouerons, nous nous sommes demandé si, par simple accommodation, ou à titre de *captatio benevolentiæ*, nous n'intervertirions pas cet ordre. Mais nous avons bientôt senti qu'en nous permettant cette licence nous manquerions de respect à la fois et envers l'auteur et envers le lecteur. Que celui-ci se risque donc en se disant que la lumière ira en croissant et que ce qu'il y a de mieux lui est réservé pour la fin.

Dans l'article que nous donnons aujourd'hui, Lipsius venge Kant de ses détracteurs, de ses successeurs et aussi un peu de

[1] Il a pour titre : *Philosophie und Religion.* Neue Beiträge zur wissenschaftlichen Grundlegung der Dogmatik. — Leipzig, 1885. Ambrosius Barth. — C'est un complément à l'*Introduction* publiée il y a déjà quelques années.

lui-même. Il montre que la « chose en soi », le noumène *négatif* (qu'on remarque bien ce dernier mot), qui paraît parfois maintenu par Kant, n'est qu'une excroissance dont il ne s'est pas entièrement débarrassé, en apparence du moins, dans sa lutte contre l'antique substantialisme panthéiste et déterministe. On voudra bien remarquer ici l'accord frappant entre les néo-kantiens allemands et nos criticistes français. Chacun sait, en effet, que M. Renouvier répudie tout substantialisme pour lui substituer non pas un phénoménisme absolu, comme on s'obstine à le lui reprocher en dépit de ses protestations, mais un phénoménisme criticiste, qu'il tient pour la vraie réalité. Pour lui, comme pour Aristote, la substance est toujours quelque chose de concret, un ceci ou un cela, la substance par excellence une pure abstraction ; il a entièrement rompu avec le réalisme transcendantal de Platon.

I

Principes de la théorie de la connaissance.

Quand les théologiens s'occupent de la philosophie, c'est en tout premier lieu dans l'intérêt de la théologie elle-même. Ils doivent philosopher pour assurer la base de leur pensée théologique. Sans doute il faut qu'ils soient constamment en garde contre les incursions que la spéculation philosophique se permet sur le terrain religieux; mais ils ne doivent pas se croire en position de se passer du secours de la philosophie, car, quelle qu'elle puisse être, celle-ci demeure toujours la science de la science ; elle fait connaître les conditions à remplir pour arriver à savoir. Ils se séduisent eux-mêmes, ceux qui s'imaginent, comme tout dernièrement Kaftan, pouvoir se tenir entièrement à l'écart de toute philosophie, quand il s'agit de faire des études fondamentales sur l'essence de la religion, de la connaissance religieuse et sur la méthode de la dogmatique, etc. Or, dès l'instant où l'on est contraint de philosopher pour être un théologien scientifique, il est indispensable de se mettre au clair sur les principes de sa propre philosophie. Ce ne saurait

être le cas, comme cela arrive parfois aujourd'hui, de vivre d'emprunts forcés faits tantôt à un philosophe, tantôt à un autre, aujourd'hui à Kant, demain à Lotze. Il est indispensable de mettre de l'unité dans ses principes philosophiques. Nous nous placerons donc essentiellement sur la base de la théorie criticiste de la connaissance pour viser à nous entendre avec le réalisme.

Au fait, qu'est-ce qui intéresse avant tout le théologien dans la théorie kantienne de la connaissance? la question de savoir s'il est possible de connaître le suprasensible, et cela dans quelle mesure et à quelles conditions. Le monde, objet de la perception sensible d'une part, et le monde des idées d'autre part, constituent-ils deux mondes objectivement différents, ou bien simplement deux aspects différents d'un seul et même monde? Y a-t-il deux réalités ou une seule? Qu'est-ce que la fameuse « chose en soi, » le noumène? Une simple imagination n'ayant d'existence que dans la pensée, ou bien la réalité vraie, la réalité unique, cachée derrière les phénomènes?

Avant de décider si le suprasensible est connaissable, il faut examiner une question préalable : peut-on obtenir, en général, une connaissance objective de la réalité? ou bien notre intelligence humaine ne serait-elle pas éternellement condamnée, par suite de notre organisation, à se mouvoir au milieu des apparences trompeuses des choses? Il faut accorder un point à l'idéalisme subjectif : il a raison lorsqu'il prétend que nous ne saurions rien connaître des choses en dehors de nous, qu'en tant que nous en avons des représentations. Nos représentations sont l'objet immédiat de notre connaissance ; nous ne saurions sortir des représentations ; les objets mêmes auxquels nos représentations se rapportent et que nous distinguons de celles-ci n'existent pour nous qu'à titre d'objets *représentés*.

Résulterait-il peut-être de ce fait indéniable que le sujet, l'individu qui a ces représentations puisse les produire arbitrairement, les faire surgir dans l'ordre qu'il plairait à sa fantaisie? Nullement! Nous distinguons tous entre les représentations que nous évoquons arbitrairement et celles que nous

sommes forcés de former, de mettre en rapport les unes avec les autres.

D'où vient cette contrainte incontestable? Elle a, en tout premier lieu, sa raison d'être dans notre organisation intellectuelle, dans ce que Fichte appelle les « limites incompréhensibles » que le moi trouve en lui-même. Mais qu'est-ce donc qui pousse le moi à se poser ces limites? Il ne saurait le faire qu'en tant qu'il se prend lui-même pour objet de représentations, qu'en tant qu'il devient conscient de lui-même et de cette limitation subjective. Pour pouvoir poser ces limites, se les représenter, il faut qu'elles soient posées devant lui ; il est indispensable qu'elles lui soient données. Le moi, du moins, quand il ne veut pas penser quelque chose de fantastique, d'arbitraire, le moi est alors contraint de se représenter ces *limites* comme lui étant données ; il est forcé de confesser qu'il ne les produit pas entièrement de lui-même, par son exclusive activité, tout en les produisant néanmoins avec nécessité.

L'opinion contraire est la vraie source de la philosophie romantique des Schlegel et d'autres disciples de Fichte. Pour se maintenir logiquement, elle est obligée de distinguer non seulement entre le moi transcendantal et le moi empirique, — car cette distinction est indispensable pour d'autres raisons, — mais il faut transformer ce moi transcendantal en moi absolu, en moi du monde, qui, par sa propre activité, engendre de lui-même la totalité de l'existence. Le moi individuel ne devient alors que la limite posée par le moi général, pour être ensuite abolie. En un mot, par ces positions et *dépositions*, le moi du monde réalise son existence soit à l'infini, soit jusqu'au moment où il décide de se suicider, avec Hartmann.

De ce point de vue là, la contradiction devient l'essence de tous les phénomènes ; le premier fait certain n'est plus celui-ci : je suis, et je représente, j'ai des représentations, mais bien le suivant : cette existence et cette représentation subjectives ne sont pas miennes, mais une pure et simple phase transitoire tour à tour posée et *déposée*, du seul être vrai dans la grande évolution du monde : une vague du lac, instantanée et momen-

tanée, servant, une seconde, à manifester l'eau, seule réalité éternelle.

Il ne s'agit pas ici de discuter les mérites intrinsèques d'une pareille conception de l'univers. N'oublions pas que nous nous occupons du seul problème de la connaissance. Evidemment toute théorie de la connaissance devient impossible à ce point de vue là. Le problème se transforme, en effet, complètement. Il s'agissait de rechercher modestement les conditions à remplir pour pouvoir obtenir une connaissance quelconque. De quoi s'agit-il maintenant? Par un étrange, fantastique *salto mortale*, on nous demande de nous lancer dans une entreprise digne des Titans, qui revient tout bonnement à ceci : il s'agit de construire l'univers entier en partant du pur concept du moi infini (absolu ou inconscient), se posant lui-même et par ce fait se limitant.

Il est un autre saut qui n'est pas moins violent ; il s'agirait de sauter de l'idéalisme subjectif, au réalisme objectif. Il est accompli par les hommes qui, concédant le monde de nos représentations comme miroir vivant de l'existence objective, en viennent à considérer, sans différence aucune, l'ensemble du contenu de notre conscience, le suprasensible, non moins que le sensible, à la fois comme subjectif et objectif. A ce point de vue là, il devient, en effet, totalement impossible de distinguer les représentations vraies des fausses, préoccupation principale que jamais il ne faut perdre de vue dès qu'on aspire à une connaissance objective.

Quelle sera donc notre unique ressource? Si l'on ne veut pas renoncer à connaître, il ne reste plus qu'à confesser, avec le sens commun, que les objets de notre connaissance doivent nous être donnés. Ce n'est pas seulement la matière de nos sensations, de nos perceptions qui nous est donnée, mais elle nous est donnée, cette matière, dans certaines relations déterminées, *indépendamment de notre subjectivité*. Ces relations de la matière donnée peuvent être persistantes, en partie changeantes, et il faut que nous les concevions en ayant égard à cette diversité. Mais comment cette conception s'effectue-t-elle ? Naturellement, d'une manière conforme aux règles aprio-

ristiques contenues dans notre organisation mixte, à la fois psychique et physique. La sensation et la perception sont l'activité même du sujet sentant et percevant. Le même sujet imprime les formes subjectives aux perceptions, et c'est grâce à cette synthèse que l'objet percevable donné, se transforme en objet connu par moi. Je ne connais ces objets qu'en tant qu'ils sont mes représentations, c'est-à-dire des objets représentés par moi ; et je ne puis connaître ces objets, que de la manière dont je suis, sensiblement et intellectuellement, organisé, outillé pour arriver à les connaître. Ce n'est qu'au moyen de mon aperception qu'ils deviennent pour moi objets de ma connaissance. Par conséquent tous les objets, en tant que *perçus par moi, ne sont que des phénomènes.*

Que devient donc le noumène, « la chose en soi ? » Prétendre connaître des choses en elles-mêmes, indépendamment des phénomènes, ce serait vouloir connaître des choses indépendamment de leur relation avec nous, c'est-à-dire précisément comme et en tant qu'elles ne sont pas connaissables par nous. Comment connaissons-nous les choses ? en tant que, comme elles entrent en relation avec nous. Faisons-nous abstraction de leurs relations avec nous ? alors nous obtenons quelque chose entrant en relation avec nous, et en tant que nous faisons abstraction de notre manière de les voir, nous parvenons à nous former la pensée d'une chose qui n'est pas objet de notre intuition. Mais qu'est-ce que cela peut bien nous donner ? En tant que nous faisons abstraction de notre intuition de la dite chose, nous pensons la dite chose justement telle qu'elle n'est pas connaissable par nous. En effet, en faisant abstraction des formes subjectives de la connaissance, nous avons coupé tous les ponts, nous avons abdiqué tous les moyens à notre portée pour nous rendre la chose connaissable. Voilà pourquoi « la chose en soi, » dans le sens purement négatif qui vient d'en être donné, voilà pourquoi « la chose en soi, » comme dit Kant, est une pure chose imaginée, pensée, *Gedankending*.

Pour produire notre représentation, la représentation que nous nous formons sur les qualités des choses, il faut le concours de deux facteurs : la chose en dehors de nous, — qui

provoque notre impression non pas seulement d'une manière générale, mais d'une façon déterminée, — et notre organisation mixte, psychico-physique. Grâce à celle-ci nous percevons d'une façon déterminée, arrêtée, l'objet entrant en relation avec nous.

Mais ici remarquons bien une chose. Est-ce à dire que la relation déterminée de l'objet avec nous, d'une part, et que notre manière déterminée de la concevoir, d'autre part, ne soient pas dominées par une unité supérieure, unique moyen de saisir la liaison intime de notre monde phénoménal ? Nullement. Mais pour nous, les objets n'existent que comme nous pouvons les percevoir. Faisons donc abstraction, par la pensée, de notre conception déterminée de l'objet, que devient la chose en dehors de nous ? La chose en dehors de nous n'est plus qu' « une chose en soi, » c'est-à-dire aucune cause inconnue, cachée derrière l'objet apparaissant, mais la chose elle-même, en tant que pensée purement et simplement, en dehors de tout moyen possible de la connaître.

Maintenant concevoir cette chose purement *pensée*, *imaginée*, comme la réalité vraie, cachée des choses, réalité placée derrière les phénomènes ; considérer ces phénomènes à leur tour comme des lueurs, des apparitions trompeuses, qui, loin de nous révéler l'objet le voilent plutôt, cela serait tomber dans le vieux malentendu, si riche en conséquences, qui pousse tant de gens à mépriser l'objectivité des choses se trouvant à notre portée, pour courir après un fantôme d'objectivité qui se trouve après tout n'être qu'un simple feu follet.

Pour que tout devienne plus clair, pour bien saisir la distinction entre « la chose en soi, » d'une part, et l'objet paraissant d'autre part, il est indispensable de signaler la différence entre la notion métaphysique ou transcendantale de « la chose en soi, » et la notion physique ou empirique.

Que faut-il entendre par phénomène au sens physique ou empirique ? C'est la perception, accidentelle ou subjectivement conditionnée, la perception d'un objet dans l'espace, différente de la perception *objective*, au sens kantien, c'est-à-dire de la perception humaine, générale, et partant nécessaire. Dans ce

sens la couleur de la rose, en tant qu'elle peut paraître autre à chacun, est le phénomène, la rose par contre, en tant qu'objet donné de perception est la chose elle-même. De même quand il pleut et qu'il fait soleil, l'arc-en-ciel est le phénomène, la pluie est « la chose en soi. » Tout cela est fort bien aussi longtemps que nous ne prenons la notion de « chose en soi, » qu'au sens physique, pour désigner ce qui, dans l'expérience générale, dans les circonstances les plus différentes, apparaît tel et non autre.

Bien différente est la notion transcendantale ou métaphysique de « la chose en soi. » D'après Kant rien de ce qui apparaît, se montre dans l'espace n'est une « chose en soi » (au sens transcendantal, *métaphysique*); *l'espace n'est pas une forme des* objets, exprimant quelque chose leur appartenant en propre. Tout ce qui, dans l'espace, nous apparaît comme « chose en soi » hors de nous, n'est au sens transcendantal de Kant, qu'un simple phénomène.

Est-ce à dire que l'existence d'objets dans l'espace, en dehors de moi, soit niée par là ? Nullement. C'est méconnaître entièrement le problème posé à l'intelligence humaine, par l'idéalisme transcendantal, que de confondre « la chose en dehors de nous, » et « la chose en soi. » La chose en dehors de nous est réellement en face du moi empirique qui la saisit là avec son sens extérieur dans l'espace, comme un objet donné, et cette position de l'objet là en face de l'individu empirique a sa raison d'être dans une nécessité de notre intuition et de notre pensée. Dans ce sens là nous devons dire que nous connaissons les choses elles-mêmes, les objets et non les simples représentations que nous nous faisons des choses. Toutes les conditions d'une bonne connaissance étant d'ailleurs remplies, toutes les chances d'erreur éliminées, il est toutefois incontestable que nous ne saurions nous élever plus haut que la connaissance *humaine* des choses, sortir du monde des phénomènes. On ne saurait d'une part prétendre que notre connaissance des objets est purement subjective ; que l'appareil aprioristique de nos intuitions et de la forme de nos pensées est quelque chose d'indifférent à l'égard de la manière d'être

objective des choses, ainsi nullement propre à leur conception ; d'autre part, l'image que nous nous formons des objets et de leurs rapports entre eux ne peut jamais s'obtenir autrement que nous ne sommes organisés pour les former. Mais c'est justement là une fantaisie pure que de vouloir connaître les choses autrement qu'elles ne sont pour nous connaissables. Prétendre mettre entièrement en doute l'objectivité de notre connaissance sous prétexte que celle-ci a ses conditions et ses limites dans la capacité humaine de connaître les objets, est tout aussi absurde que de mettre en doute la réalité de ma vision sous prétexte que je ne saurais placer derrière mon œil un autre œil en vedette, pour voir comment il se fait que je vois. Aussi longtemps que je considère les rapports des objets entre eux, le difficile problème de « la chose en soi » ne saurait se poser. Je n'ai tout simplement que des objets dont je cherche à connaître les rapports, et en tant que j'y réussis, ma connaissance est objective, c'est-à-dire fondée sur les conditions générales et nécessaires de la connaissance. Ma connaissance atteint donc toujours un point objectif, en tant qu'elle montre les rapports des phénomènes entre eux dans leur régularité. Les rapports des objets contemplés, les événements de notre monde expérimental, rapports que nous exprimons sous les formes de notre pensée, sont des rapports *objectifs*, de même aussi que les conditions au moyen desquelles nous arrivons à les connaître sont aussi *objectives*, c'est-à-dire qu'elles sont fondées sur une régularité générale.

Nous savons fort bien distinguer la régularité dans les rapports des phénomènes entre eux, de ce qu'il y a parfois d'accidentel et d'arbitraire dans nos perceptions. Cette régularité est pour nous l'expression d'une union intime des choses ayant eu lieu objectivement, et, bien que cette union intime n'existe qu'en tant que nous nous la représentons, elle est toutefois aussi indépendante de nos représentations accidentelles ou arbitraires que les objets mêmes de notre expérience. Et cependant comment arrivons-nous à établir des rapports réguliers entre les divers objets qui nous apparaissent ? au moyen de notre pensée réglée par des lois. Les rapports réguliers des

objets entre eux sont pour nous des rapports logiques, c'est-à-dire ne pouvant s'exprimer que dans les catégories de l'entendement. En effet, comme le dit Kant, ces rapports réguliers dépendent de principes supérieurs de l'entendement qui trouvent leur application dans des cas particuliers du monde phénoménal.

Par contre, quand on serre le problème de près, il n'est pas même permis de se demander si la régularité des choses correspond à la régularité phénoménale. La régularité phénoménale n'est elle-même que la régularité des choses en dehors de nous, derrière laquelle ne se trouve aucune autre régularité « des choses en soi. »

On peut faire une autre question. Il est permis de se demander dans quel rapport la régularité entre elles des choses apparaissant, d'une part, se trouve avec notre régularité à nous, dans la connaissance des dites choses, d'autre part ; on peut réclamer, postuler une unité supérieure pour rendre compte de la correspondance parfaite (je ne dis pas de l'identité) des deux sphères. Mais on ne peut absolument pas se demander dans quel rapport la régularité phénoménale, c'est-à-dire la régularité des objets de notre expérience, se trouve avec la régularité de ces objets eux-mêmes, en tant que ceux-ci ne sont pas pour nous objet de connaissance. Il ne saurait pas plus être question d'une régularité des « choses en soi » se tenant derrière la régularité phénoménale que d'une « chose en soi » se tenant derrière la chose apparaissant, sur un fond de l'espace, derrière l'image en vue. Dans le temps et dans l'espace, il y a des objets ou des choses en dehors de nous, mais non des « choses en soi ; » les « choses en soi » n'existent que dans la pensée, et comme causes pensées ; elles ne font pas leur apparition dans le monde réel de l'expérience sensible. Dans tout le domaine de la science de la nature, dans le monde mathématique, on ne rencontre nulle part la « chose en soi. » La représentation d'une « chose en soi » n'est obtenue qu'au moyen d'une réflexion faite, non pas à l'occasion du rapport des objets entre eux, mais à l'occasion de leurs rapports avec le sujet, l'individu réfléchissant. Cette idée d'une « chose en

soi » n'affirme alors qu'un fait : les choses en dehors de moi, les choses que je me représente, existent aussi en dehors de la représentation que je m'en fais, les phénomènes ne sont pas de simples apparences, des fantômes créés par la subjectivité. Il est par conséquent déplacé de demander : comment les qualités des « choses en soi » se comportent à l'égard des qualités des phénomènes. Tous les critères, au moyen desquels je puis déterminer la chose, sont perçus par l'impression et fixés par l'entendement comme autant de concepts. Que reste-t-il donc encore de la chose, quand j'en ai dégagé tous ces signes, ces critères, comme signes et critères du phénomène? Rien, absolument rien, hormis la pensée absolument vide d'un quelque chose de perçu, de déterminé par moi, et qui existe aussi en dehors de mon aperception. La « chose en soi » n'est en aucune façon une chose inconnue, cachée derrière la chose apparaissant, mais la pensée tout à fait indéterminée d'un quelque chose en général qui m'apparaît. Prétendre déterminer les traits caractéristiques de cette chose n'existant que pour la pensée, et cela en dehors de notre conception de l'objet, s'enquérir même de ses traits caractéristiques, est tout simplement tomber dans l'absurde. C'est tout aussi absurde que si je m'imaginais, au moyen de l'idée qu'une chose représentée existe en dehors de la représentation que je m'en fais, je pouvais ajouter aux qualités de cette chose une qualité nouvelle quelconque. Le concept pur de cet objet transcendantal n'a aucun autre contenu que cette simple représentation : la chose apparaissant en dehors de moi n'est pas simplement la représentation d'un objet en dehors de moi, mais il existe aussi indépendamment de la représentation que j'en ai.

Voilà pourquoi Kant déclare que le concept pur de cet objet transcendantal est en réalité toujours le même dans toutes nos connaissances. Le spectre de cet x inconnu, caché là derrière les phénomènes, n'a été évoqué que par les hommes qui ont entrepris d'interpréter l'idéalisme transcendantal dans le sens de l'antique réalisme transcendantal et qui, par cela même, l'ont entièrement faussé. Il est incontestable que les termes mêmes usités par Kant dans la lutte contre l'ancienne méta-

physique ont favorisé le trop long malentendu. Mais, lorsque les systèmes postérieurs à Kant se sont efforcés de bannir de la philosophie « la chose en soi » comme un bloc erratique de dualisme, ils se sont battus contre des moulins à vent. Le père de la philosophie critique a établi avec une clarté parfaite que la « chose en soi, » au sens où il vient d'en être question, n'est qu'une pure chose de la pensée, une création, imagination de la pensée : *Gedankending*. Aussi toutes les tentatives de mieux expliquer la chose, faites par Jacobi, Fichte, Hegel, Trendelenburg, Schopenhauer et Hartmann, n'ont abouti qu'à répandre des obscurités sur un point mis déjà en parfaite lumière.

Nous n'en avons pas encore fini avec la doctrine de « la chose en soi. » Nous voilà débarrassés de la notion *négative* de « la chose en soi, » mais Kant admet aussi des noumènes *positifs*, et une notion *positive* de « la chose en soi. » Il faut entendre par là un objet qui n'est déterminable que par de purs concepts, un objet intelligible, bref une chose qui ne saurait être perçue par les sens, mais uniquement pensée au moyen de l'entendement pur. Cette représentation d'un pareil objet, comme chose échappant aux conditions empiriques, n'est pas, d'après Kant, seulement insuffisante, mais encore contradictoire en soi. Il faut, en effet, faire abstraction de tout objet, ou le penser dans les conditions de l'intuition sensible. Si les objets intellectuels, les noumènes positifs, ne peuvent être pensés qu'au moyen des catégories pures, ils sont impossibles. C'est là ce qui résulte manifestement de la théorie kantienne de la connaissance ; elle n'admet pas de science obtenue par l'entendement seul, il faut toujours le concours de l'intuition sensible.

La théorie criticiste de la connaissance admet cependant une réserve. Il faut concéder la possibilité d'une intuition autre que celle qui est à notre portée, la possibilité d'une intuition qui n'est ni sensible, ni intellectuelle ; il convient de l'admettre, il est vrai, à titre de notion, de « concept problématique. » Ce concept problématique d'un noumène positif est inévitable pour tenir en bride la sensibilité. Ce n'est pas à dire qu'il faille entendre par là un objet intellectuel particulier pour notre entendement, de sorte qu'il fallût diviser les objets eux-mêmes

en phénomènes et en noumènes, en objets percevables par les sens, et en objets seulement percevables par l'entendement, mais uniquement pour mettre des limites, des frontières aux prétentions de la sensibilité, à titre de concept limitatif. Kant introduit ce concept d'un noumène dans l'intérêt exclusif d'une intuition possible, problématique, il est vrai, qui ne serait pas de nature sensible, et dans l'intérêt d'un entendement possible qui n'agirait pas discursivement au moyen des catégories, mais qui connaîtrait son objet par une intuition non sensible. Le noumène est donc l'objet d'une intuition autre que l'intuition sensible et auquel par conséquent nos catégories ne sauraient s'appliquer. Comment une pareille intuition est-elle possible ? C'est inconcevable. Et cependant cette notion du noumène d'abord problématique et vide de tout contenu obtient pour Kant une très haute portée, dès qu'il passe de la raison théorique à la raison pratique. Tandis que le monde intelligible demeure éternellement inaccessible à la connaissance théorique, parce qu'il n'est ni possible de le voir d'une façon sensible, ni d'en faire l'expérience, il forme, ce monde intelligible, l'objet propre de la connaissance pratique. Kant entend par noumène, dans cette acception là, les notions de Dieu, de l'âme (de sa liberté transcendantale) et du monde suprasensible.

En tout ceci, il ne s'agit uniquement que d'une seule chose : ménager une ouverture aux frontières de notre connaissance, au delà de laquelle il peut exister encore une façon de connaître entièrement différente. Cette représentation (d'un objet transcendantal) demeure vide ; elle ne sert qu'à une seule chose, à désigner les limites de notre connaissance sensible, et à laisser un espace, une sphère, un domaine, que nous ne saurions remplir, ni au moyen de l'expérience, ni au moyen de l'entendement pur.

Qu'est-ce donc qui est présenté comme cause du phénomène ? Ce n'est nullement « la chose en soi » au sens négatif, ce quelque chose d'indéterminé, qui serait la dernière limite de notre expérience. Voici la pensée de Kant : il veut qu'on admette la possibilité, en dehors de notre connaissance, obtenue par la sensibilité, la possibilité d'une connaissance d'un tout autre

ordre, la possibilité d'un objet de cette connaissance (d'un noumène positif) qui serait à la base des objets paraissant et en constituerait la vraie essence intelligible. Toutefois la notion de ce noumène ne demeure pas seulement tout à fait vide, mais encore problématique, car nous n'en pouvons pas voir même la possibilité. Nous n'affirmons donc pas, nous ne concluons pas, au moyen d'un usage transcendantal des catégories, à l'existence d'un objet transcendantal qui se trouverait à la base de notre monde phénoménal ; nous nous bornons à accorder, à reconnaître la possibilité de l'existence de ce monde transcendantal, et partant la possibilité d'une causalité intelligente dépassant notre monde phénoménal, sans que l'entendement en puisse rien tirer. Et voilà pourquoi l'usage transcendantal des catégories de notre entendement est repoussé. Nous ne dépassons pas le terrain des phénomènes en étendant l'application de nos catégories à « la chose en soi. » Nous faisons le contraire. Comme les catégories ne sont pas propres à nous fournir une notion précise d'objets qui ne tombent pas sous notre intuition sensible, on ne saurait non plus prétendre que ces objets puissent être des objets pour notre entendement.

Nous sommes arrivés à l'endroit où les attaques contre le dualisme kantien du phénomène et de la « chose en soi, » trouvent une force toujours nouvelle. On ne peut guère contester que la polémique contre la possibilité de connaître « la chose en soi » ou le noumène, affirmée par l'ancienne métaphysique, n'ait amené chez Kant lui-même une certaine hésitation dans la conception de « la chose en soi. » L'ancienne métaphysique entend par noumènes des objets connus sans aucune expérience, exclusivement par l'entendement pur. Kant prétend, lui, que la raison théorique ne peut pas même voir la possibilité de ces objets ainsi définis. Mais dans quel intérêt la vieille métaphysique fait-elle cette définition du noumène? pour mettre hors de toute atteinte la possibilité de connaître les objets suprasensibles, Dieu, l'âme, l'univers et les derniers éléments du monde. Il s'agit donc pour elle des derniers principes, de l'ensemble de tout ce qui existe ; des dernières réa-

lités qui de tout temps ont formé le but propre de tout savoir métaphysique.

Or voici ce qui se passe. Il arrive aussi à Kant de désigner souvent sous le nom de « choses en soi » justement ces causes dernières de toute réalité. D'une part donc, il est parfaitement clair que pour Kant, « ces choses en soi » sont dans un rapport de causalité avec le monde phénoménal, avec le monde accessible à notre expérience. D'autre part, il n'est pas moins clair que Kant maintient le caractère absolument inconnaissable de ces causes dernières, comme il enseigne le caractère inconnaissable de toutes les choses qui ne sauraient être objet de l'expérience sensible. Il ne prétend pas dire que les « choses en dehors de nous » peuvent être constituées tout autrement quand nous les considérons en elles-mêmes, indépendamment de notre conception, mais uniquement que les derniers principes des choses nous sont absolument inconnaissables.

Si cette idée, comme il arrive occasionnellement chez Kant, est formulée de façon telle que nous nous demandions si le monde des choses en général a sa raison d'être dans les causes dernières, nous pouvons toujours recourir à l'exigence de la raison, reconnue par Kant. Celle-ci, pour sa propre satisfaction, à elle raison, est obligée d'affirmer l'idée d'un tout conformément à des principes. La notion de l'inconditionné est pour Kant un concept nécessaire ; ce n'est pas à dire que tout conditionné ait sa cause dans un inconditionné, seulement la manière d'être des objets répondant à ce concept d'inconditionné peut demeurer problématique. D'où viennent les inévitables quoique non insolubles sophismes de la raison ? justement de l'application concrète qu'on fait de cette notion de l'inconditionné dans la psychologie rationnelle, la cosmologie et la théologie, ou de la tentative de traiter comme objets de connaissance transcendante ces idées dans lesquelles il aurait fallu se contenter de voir des principes régulateurs, quand on emploie la raison, quand on s'en sert.

Mais comment arrivons-nous à formuler de pareilles idées ? Elles résultent d'une inévitable conclusion de la raison. L'illusion inévitable dans laquelle on tombe en faisant usage d'une

suite de prosyllogismes, ne reposant pas sur des prémisses empiriques, ne porte donc pas sur la réalité transcendantale, mais sur la réalité transcendante de ces idées : l'erreur ne consiste pas à tenir ces idées comme la conclusion nécessaire de notre connaissance rationnelle, mais dans le fait que nous leur attribuons une réalité objective, c'est-à-dire, pour éviter tout malentendu, du fait que nous prétendons conclure à la manière d'être des objets correspondant à ces idées, nous imaginant par ce procédé là enrichir notre connaissance théorique.

Le second livre de la dialectique transcendantale signale les erreurs dans lesquelles nous tombons lorsque nous prétendons obtenir des connaissances métaphysique sur la nature de l'âme, de l'univers, de Dieu. C'est à ces réalités là que s'applique une assertion qu'on a si souvent appliquée aux rapports « des choses en dehors de nous, » avec les représentations que nous nous en faisons. Cette assertion est la suivante : il est fort possible que « la chose en soi » diffère beaucoup de la représentation que nous en avons, de sorte que du fait que le phénomène occupe une place dans l'espace on n'est nullement autorisé à conclure que « la chose en soi » se trouve dans le même cas. Quelle est donc la pensée de Kant ? Non pas précisément qu'il faille s'abstenir d'appliquer la catégorie de causalité, de substantialité à ces réalités suprêmes, mais uniquement qu'on ne saurait prétendre arriver à aucune science réelle en appliquant ces catégories à ces objets transcendants. Tout au contraire, chaque tentative d'arriver à pénétrer l'essence cachée de ces objets, au moyen de prosyllogismes, aboutit inévitablement à enlacer la raison dans des contradictions. Ainsi pour l'idée de Dieu, Kant ne conteste pas à la raison le droit de conclure du fait du monde empirique à une cause inconditionnée du dit monde, — cette conclusion est plutôt pour lui une inévitable nécessité de la pensée, — mais ce qu'il nie, c'est la possibilité de nous faire de ce principe du monde une représentation claire, reconnaissable à certains signes particuliers, précis.

Que conclurons-nous de tout cela ? La grossière contradic-

tion qu'on a voulu imputer à la doctrine criticiste sur « la chose en soi » n'existe que dans l'imagination de ceux qui ont mal compris Kant. Toute l'objection repose sur un sophisme, qu'on aurait de la peine à s'imaginer plus grossier. Lorsque dans une sphère quelconque bien déterminée des sciences naturelles, je fixe la limite de mon savoir obtenu par l'expérience et que je déclare ne rien savoir au delà, il serait absurde de conclure de ce langage qu'en fixant ainsi des limites, j'ai dépassé les bornes de ma science. Si je sais qu'au delà de ces limites je ne sais rien, cela ne peut pourtant pas vouloir dire qu'au delà de ces limites je connais quelque chose.

Quand donc je saisis, au moyen des catégories, la différence logique entre le concept « chose en soi » d'une part, et phénomènes de l'autre, qu'est-ce que je détermine ? Nullement la « chose en soi » en elle-même, mais uniquement le concept que j'en ai, par conséquent je continue à me mouvoir entièrement dans les limites du territoire régulier, normal, dans lequel doit s'étendre l'usage des catégories pour l'obtention de la science théorique.

Supposons maintenant que je me forme le concept, d'abord entièrement problématique, de choses n'étant pas et ne pouvant pas être pour nous, hommes, l'objet d'une perception sensible. De quel droit dérivera-t-on de ce fait l'assertion que ces « choses, » parce que je me forme une représentation encore entièrement vide de leur existence, doivent être connaissables pour nous, même dans leur essence intime, au moyen d'un usage transcendant de l'entendement ? Mais c'est justement contre cette doctrine prétendant arriver à connaître les choses au moyen de l'entendement pur, qu'est dirigée toute la dissertation de Kant sur le concept de la « chose en soi. » Prétendra-t-on sérieusement que, par le fait qu'il a posé, en face de l'ancienne métaphysique, les limites de notre connaissance scientifique, il a, *eo ipso*, lui-même franchi ces limites ? Si la conclusion de l'existence phénoménale (le conditionné) en général, à un être (inconditionné) lui servant de base, est une conclusion nécessaire de la raison, il n'en demeure pas moins,

d'après Kant, que c'est une tentative entièrement vaine de prétendre déterminer le comment de cet être, de prétendre découvrir ce qu'il est.

Entendra-t-on par « chose en soi » le concept de ce quelque chose d'indéterminé, qui existe indépendamment de notre représentation des objets ? La relation de causalité est ici hors de toute application. Il faudrait pour l'appliquer retomber dans l'erreur fondamentale, définitivement réfutée par Kant, dans l'erreur de l'ancienne métaphysique, savoir : de notre concept d'une « chose en soi, » d'un quelque chose d'absolument indéterminé fournissant la matière de nos impressions, on peut conclure à l'existence objective de ce quelque chose en dehors de nous. La conclusion inévitable de causalité ne peut être invoquée pour prouver l'existence de « choses en soi » (dans le sens négatif). Mais elle peut être invoquée en faveur de la distinction à établir entre une existence représentée en dehors de moi et mes représentations subjectives (les intuitions en moi) de cette existence. Mais cette chose extérieure à moi, distincte de toutes les représentations que j'en ai, qu'est-elle? une chose dans l'espace, de nouveau un phénomène. L'existence de cette existence extérieure, là, devant moi, est nécessairement comprise dans la détermination de ma propre existence et ne fait avec elle qu'une seule et unique expérience.

Le sophisme qui vient d'être dévoilé revient encore sous une autre forme. D'après Hartmann, par le fait même que nous appliquons les catégories de notre entendement aux objets de la perception sensible, nous *dépassons* l'expérience. De sorte qu'en limitant notre science au domaine de l'expérience, nous rendons toute science impossible, même la connaissance de l'existence percevable par les sens. A cela Lipsius réplique : Ainsi donc, du fait que, sans principes à priori, nous ne saurions saisir les matériaux *a posteriori* fournis par l'expérience et en faire une science, il faudrait conclure que les formes aprioristiques qui sont là à notre disposition pour retravailler les éléments fournis par l'intuition, il faudrait conclure que ces formes aprioristiques, sans aucune perception empirique, sont de force, à elles seules, à nous donner la connaissance objec-

tive de ce qui n'est accessible à aucune intuition, de ce qui est exclusivement transcendant ! Parce qu'une échelle cramponnée à une tour fortement établie sur le sol me conduit en toute sûreté jusqu'aux créneaux de la tour, je pourrais encore, toujours avec le secours de la même échelle, m'élever au-dessus de la tour. Voilà une jolie argumentation dans la bouche d'un philosophe ! Sans doute on peut s'élever dans l'atmosphère en ballon, il ne faut pourtant pas s'imaginer qu'on n'a pas alors quitté le plancher des vaches et qu'on chemine en chemin de fer. Nous renverrons à l'auteur ceux qui désirent connaître plus au long les objections faites par Hartmann à Kant dans l'intérêt de ce qu'il appelle son « réalisme transcendantal. »

Biedermann attaque Kant dans une direction tout à fait différente et cela dans l'intérêt de ce qu'il appelle le « réalisme concret. » Biedermann, lui aussi, prétend revenir à la théorie criticiste de la connaissance ; il se contente, au point de vue « extensif, « des limites imposées par Kant à la connaissance, qu'il s'agisse de l'expérience externe ou de l'expérience interne. Seulement il s'élève contre le dualisme abstrait établi par Kant entre la matière constituant le contenu de la conscience, à titre d'impression informe, d'une part, et la forme, d'autre part, la forme à priori, de l'intuition et de l'entendement, inhérente au moi.

Lipsius accorde qu'à nos formes aprioristiques de l'intuition et de l'entendement correspond, chez les choses, une manière d'être objective, qui nous contraint à voir les dites choses dans le cadre de l'espace, et à les penser dans nos formes logiques. Comme les objets vus, tous les objets visibles baignent dans l'espace et dans le temps ; comme toute régularité connue, toute régularité connaissable dans l'ordre des objets entre eux, est quelque chose de logique, elle s'accorde donc avec la régularité de notre pensée. Maintenant qu'on appelle ces formes les manières d'être objectives des choses, et non pas simplement les formes subjectives de notre intuition et de notre entendement, nous n'en tournerons pas la main, cela importe peu.

Mais voici qui importe. Qu'on ne s'avise pas de présenter

l'espace et le temps comme les formes déterminantes de « la chose en soi, » abstraction faite de toute intuition qu'on peut en avoir ; qu'on ne donne pas les lois logiques comme lois de la « chose en soi, » indépendamment de toute connaissance qu'on pourrait en avoir. Mes perceptions, mes représentations des choses en dehors de moi, demeurent toujours le résultat de deux facteurs mis en rapports, l'un objectif, l'autre subjectif. Voilà justement pourquoi le contenu de la conscience (Bewusstseinsinhalt), n'est pas tout simplement identique avec l'objet de la conscience (Bewusstseinsobjekt), mais bien l'objet subjectif, l'objet perçu par le sujet dans la mesure de son organisation psycho-physique. Le fait que dans notre connaissance des choses, il y a de l'ordre, de l'ensemble, un progrès continu, ce fait prouve que notre organisation psycho-physique nous permet de saisir les choses dans l'ordre dans lequel elles se trouvent objectivement les unes avec les autres. Mais tout cela ne renverse pas l'opinion en vertu de laquelle nous ne pouvons connaître les choses que d'après les lois de notre propre organe cognitif.

D'après Biedermann, les objets de la perception et le contenu de la perception sont essentiellement distincts, mais inséparables au point de vue de l'existence. Cette assertion admet un double sens. Ils sont substantiellement un, et diffèrent seulement quant à l'essence, comme le matériel de l'idéel, le corps et l'âme. Cela peut signifier également : l'objet lui-même est perçu, mais comme objet de la perception subjective c'est un objet subjectif. Lipsius ne peut se ranger qu'au second sens et non au premier. En admettant le premier sens on partirait de l'hypothèse qu'à la vérité l'objet n'émigre pas dans l'âme, mais qu'il s'y mire, sans que le facteur subjectif exerce la moindre influence sur l'image réfléchie dans le miroir.

Biedermann croit avoir découvert la fiction psychologique fondamentale de Kant dans le double sens du mot *Empfindung*, impression. Tandis qu'il prend lui-même le terme dans l'acception exclusivement physiologique, pour désigner l'excitation matérielle consistant en mouvements moléculaires de l'organe central, par une matière objective, il reproche à Kant

d'avoir identifié cette excitation matérielle avec le phénomène psychique primaire, la conscience de soi du sujet concret et conscient, et d'avoir présenté l'impression, dans ce dernier sens, comme l'unique étoffe, matière, fournie au sujet. De là résulte la fiction que le sujet projette en dehors de lui, sous forme d'image ou de représentation, la matière qui ne lui est intérieurement donnée que sous forme d'intuition. Mais, bien que la psychologie physiologique se soit habituée à ne prendre le mot impression que dans la première acception, l'étymologie déjà rappelle le rapport psychique. Un sujet conscient peut seul être impressionné, c'est-à-dire trouver en soi (empfinden, d. h. in sich finden). J'appelle par conséquent impression le phénomène psychique, phénomène s'accomplissant dans l'organe central, que la physiologie ramène à une excitation matérielle du dit organe. La question de savoir si cette excitation est provoquée par l'existence réelle d'un objet extérieur, ne peut être résolue, comme le remarque fort bien Biedermann, que par la triangulation qui s'accomplit d'elle-même des perceptions s'enchaînant les unes aux autres. Mais le phénomène psychique proprement dit est le fait de devenir conscient de l'excitation, la transformation d'un phénomène matériel en un phénomène « idéel, » comme s'exprime Biedermann, ou psychique. Personne n'a encore expliqué cette transformation, bien qu'elle s'effectue à chaque instant par suite de l'unité de fait du corps et de l'âme. Ici le naturaliste réfléchi s'en tient avec raison à son *ignoramus*[1].

Mais en devenant conscient intérieurement de l'excitation on projette, sans doute involontairement, « la cause » de l'excitation au dehors, que celle-ci soit fondée réellement dans un rapport avec un objet matériel en dehors du moi ou non. De sorte que, immédiatement avec l'impression, se produit la représentation d'un objet extérieur causant l'excitation, dont l'erreur possible, — généralement appelée à tort, illusion des

[1] Lipsius n'entend pas contester la possibilité d'une explication philosophique en admettant un système « d'atomes » immatériels. Mais ce qu'il tient pour impossible, c'est une justification de cette hypothèse par les sciences naturelles.

sens, — peut être corrigée par la triangulation déjà signalée. Le mode de cet acte consistant à devenir conscient, est déterminé, conditionné, d'après Biedermann, par la manière d'être individuelle de l'organe. Nous ne devenons pas simplement conscients de l'excitation, mais dans celle-ci de la manière d'être de l'objet matériel (de la chose en dehors de nous), toujours conformément à la capacité de l'organe à recevoir des excitations, et à se faire une représentation de l'objet excitant. La différence dans nos représentations de l'objet perçu et de ses traits caractéristiques, ou, pour parler avec Kant, de la chose vue, dépend donc de la différence dans la manière d'obtenir conscience de l'excitation. Ce n'est donc pas seulement l'impression, comme étoffe grossière à laquelle ce sujet doit donner la forme, mais cette forme elle-même qui est conditionnée par l'espèce et le mode de l'excitation. Mais celui-ci est fondé sur une relation d'existence entre l'objet matériel et le sujet matériel. Donc pour donner la forme, acte qui s'accomplit sans doute dans la représentation, il faut le concours de deux facteurs, la forme déterminée de l'objet (qui, à la vérité n'est perçue que dans des excitations des sens) et la conception, la manière de percevoir du sujet.

Biedermann croit avoir découvert une autre fiction de la théorie criticiste de la connaissance dans l'identification que Kant établirait entre la perception (Wahrnehmung) et la représentation (Vorstellung). L'impression matérielle est d'abord transformée en quelque chose d'idéel qui ne se trouve que dans le sujet ; ensuite le rapport réciproque, réel-idéel, du moi avec l'objectivité, est transformé en une production interne et projection de ce moi. « Biedermann accorde que le contenu de la perception, la couleur, le ton, sont sans doute entièrement hétérogènes à leur cause physique et demeurent dans la perception même transcendants à la conscience. Le rapport de causalité, l'union causale entre cette cause et cet effet est aussi pour nous entièrement transcendant à notre conscience, nous n'en avons pas conscience, ce rapport la dépasse et la domine : nous en faisons simplement l'expérience comme d'un fait. » Est-ce à dire que le contenu de la perception lui-même

ne soit que l'effet produit sur le sujet par un x transcendant à notre conscience ? Nullement. Il est le produit de deux facteurs, l'un sensible-objectif, l'autre idéel-subjectif. La perception n'est rien d'autre que l'être réel de cette objectivité dans sa relation avec le moi. Il est plus juste encore de désigner ces deux facteurs comme l'objectivité donnée d'une part, et le sujet de la conscience d'autre part. Le facteur objectif et le facteur subjectif sont à la fois sensibles et idéels : le premier n'est pas exclusivement sensible, le second exclusivement idéel. En effet, dans l'objet matériel se trouve aussi indirectement contenue la régularité de ces rapports sensibles-réels. Par contre, le sujet de la conscience n'entre en rapport direct avec l'objet qu'au moyen d'un élément matériel, son organisation physique. Sur ce point là il n'y a pas de désaccord.

(*A suivre.*)