Philosophie et religion entre kantiens [suite]

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: **05.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-379383

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 [1]

PAR

J.-F. ASTIÉ

Mais il est un autre article plus important à aborder. D'après Biedermann, l'objet lui-même, dans son rapport existentiel avec le sujet, doit être le contenu de la perception ; le contenu de la représentation n'est, au contraire, dans le fait, qu'une simple image subjective, abstraite de ce qui constitue l'objet intérieur de la perception. Voilà pourquoi Biedermann signale comme l'erreur fondamentale de l'idéalisme subjectif le fait d'identifier l'essence psychologique de la perception et celle de la représentation : les deux, selon l'idéalisme, doivent être l'image d'un objet produit par la conscience. Seulement l'image de la perception se rapporterait à un objet réel, celle de la représentation à un objet purement pensé. — Il est plus exact de dire que dans l'acte de percevoir, perception et représentation ne se distinguent en aucune façon. C'est seulement parce que Biedermann identifie l'objet d'une part et le contenu de la perception de l'autre, qu'il doit, d'un autre côté, séparer la perception et la représentation de l'objet perçu, pour réduire cette dernière, la représentation, à n'être plus que l'image remémorée de l'objet. L'acte subjectif de percevoir est un acte psychique tout comme l'impression. Par cet acte idéel de l'âme l'objet perçu devient le contenu de ma perception, de la façon dont je suis psychico-physiquement constitué pour le percevoir. Or quel est le contenu d'un acte idéel ? Ce ne saurait être l'objet

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, livraison de mars 1886.

extérieur lui-même, comme si celui-ci émigrait dans l'âme, mais seulement l'image qui s'en est détachée. Sans doute, du point de vue logique, on peut distinguer, d'une part, entre l'acte impressionnant de l'objet, et, d'autre part, l'acte de la représentation d'un objet perçu. Mais, dès qu'on fait abstraction des représentations qui ne sont pas produites immédiatement par un objet perçu (les images de la mémoire, les images générales, les images de la fantaisie) ces deux actes en fait coïncident, l'acte psychico-physique et l'acte purement psychique. Biedermann induit donc en erreur quand il déclare : on perçoit des réalités objectives ; la représentation n'est qu'un produit subjectif de nous-même. En effet, on se représente aussi des réalités objectives, reste à savoir comment. Mais pour la conscience l'objet perçu n'existe jamais que comme représenté ; et non séparé et pour lui-même.

La différence proprement dite entre Biedermann et Lipsius ne porte que sur la possibilité de connaître les derniers principes de toute existence. Nous aurons à revenir sur ce point. Prenons acte en passant de la déclaration de Biedermann qui affirme se contenter des limites *extensives* de la connaissance criticiste, de l'expérience externe et interne. Une autre question est de savoir si, et dans quelle mesure nous sommes amenés, par les conclusions nécessaires de la pensée, à découvrir le principe un du monde qui se trouve indirectement engagé dans l'expérience. Je lutte contre toute métaphysique transcendantale, spécialement contre celle de Hartmann qui n'est qu'une mythologie gnostique. Il me suffit de constater que dans ce combat j'ai Biedermann pour allié fidèle.

Après avoir repoussé la tentative de Hartmann de se frayer, au moyen de sophismes, un chemin jusqu'à une métaphysique transcendante, nous nous retrouvons au point auquel la *Critique de la raison* de Kant a conduit le problème de la connaissance. Le domaine, non pas il est vrai de notre pensée, mais de notre connaissance, s'étend aussi loin que l'expérience, réglée par les intuitions de l'espace et du temps. L'expérience de son côté s'étend aussi loin que la représentation d'un enchaînement nécessaire des perceptions qui paraissent se suivre les unes

les autres d'une façon accidentelle. Malgré nous, nous présupposons un enchaînement continu et régulier des phénomènes. Ce n'est pas tant parce que cette supposition nous paraît utile pour arriver par son moyen à dominer la nature, mais parce que la régularité de notre pensée s'exprime, s'imprime dans l'enchaînement des phénomènes représentés, et parce que toutes les espérances fondées sur l'hypothèse d'un enchaînement régulier du monde phénoménal, sont confirmées par l'expérience. On n'a pas voulu absolument comprendre qu'il va de soi que l'étude de la nature, si loin qu'elle ait pu pénétrer, montre partout des lois empiriques. De même que la nature manifeste une certaine ressemblance de ses objets et de ses lois, ressemblance qui nous permet de la faire rentrer dans des espèces et de la soumettre à des lois supérieures, de même elle pourrait contenir une variété de choses incomparables, se moquant de tous les efforts de notre esprit pour amener un tout, un enchaînement. Sans contredit, il se pourrait qu'il en fût ainsi, mais l'expérience nous fait voir le contraire. Certainement nos catégories, à elles seules, ne nous rendraient pas possible la connaissance des lois empiriques de la nature, si l'enchaînement des « choses en dehors de nous » ne nous contraignait à enchaîner nos représentations, contrainte nous amenant, en dépit du hasard sans borne, dans lequel nos représentations surgissent empiriquement, nous amenant à rechercher un enchaînement continu et nécessaire des phénomènes. Et, aussi loin que la science de la nature est jusqu'à présent parvenue dans la contemplation de la réalité s'accusant dans l'espace, l'assurance de découvrir une régularité ferme et solide dans les relations des phénomènes ne s'est jamais démentie.

Herrmann a donc prétendu statuer une différence entre la science pure d'un côté et la science de la nature de l'autre. Les hypothèses se trouvant à la base de sa théorie de la connaissance s'appuyent également sur le terrain du kantisme. Pour lui non plus la connaissance n'est possible, dans le monde de l'expérience allant à l'infini, que lorsque une unité constante de la conscience s'empare d'une variété donnée à la conscience. Dès que la connaissance veut s'élever au-dessus de ces deux

pôles, qui doivent plutôt être supposés pour qu'une expérience quelconque devienne possible, elle devient transcendante. Mais, en entreprenant de prouver qu'une conception d'ensemble de l'univers ne peut être acquise que du point de vue de la religion chrétienne, il tente d'atteindre le but au moyen d'un triple progrès gradué de la pensée. De la connaissance pure, qui de sa nature est illimitée, il faut distinguer, en premier lieu, la connaissance en vue d'un but dans la science de la nature. Dans l'intérêt pratique portant à dominer la seconde, elle s'élève à la pensée de l'ensemble de l'univers. Vient ensuite la métaphysique qui est également une conception pratique de l'univers, en vue de le dominer, mais qui ne s'occupe que de l'état du monde tel qu'il nous est donné, pour s'enquérir des principes immanents servant à l'expliquer. Voici maintenant ce qui arrive. Le besoin pratique de l'homme ne s'épuise pas quand celui-ci parvient à se conserver comme être de la nature. Voilà pourquoi les conceptions métaphysiques ne sauraient le satisfaire. C'est là ce que la religion peut seule accomplir. Dans l'intérêt pratique de la personne, sentant et voulant, la religion réclame le surnaturel, c'est-à-dire une puissance subordonnant la nature aux fins des hommes.

En premier lieu, remarque Lipsius, je ne crois pas tenable la distinction établie entre la connaissance scientifique de la nature en vue d'un but et la connaissance pure. Connaître en vue d'un but est une expression comportant plusieurs sens. Faisons d'abord abstraction de l'idée accessoire d'un but *pratique*, que l'homme poursuit avec sa connaissance. Tout acte de connaître réel, distinct du changement nécessaire des représentations, provoqué par les excitations accidentelles, extérieures ou intérieures, tout acte de connaître a lieu en vue d'un but. Accordât-on à l'activité inconsciente de l'âme, dans le maniement nécessaire de nos catégories, la plus large marge, la simple fonction de l'entendement consistant à abstraire et à résumer pour obtenir le concept d'espèce, n'est pas praticable sans la pensée voulue, sans la préoccupation d'un but. Remettre de l'ordre dans la multiplicité des représentations surgies accidentellement au moyen des intuitions d'espace, unir des

groupes de représentations avec d'autres groupes, tout cela ne saurait s'effectuer sans la volonté de connaître, sans attention, sans observation voulue, sans but.

Faut-il entendre par connaissance voulue (absichtliches Erkennen) la subordination de la pure connaissance de la nature aux fins pratiques de la personne sentant et voulant, surtout en vue du but personnel d'arriver à dominer la nature? Encore ici, il faut contester que la science de la nature comme telle soit une science en vue d'un but dans ce sens, bien que souvent, dans des cas particuliers, l'étude scientifique serve à des fins pratiques spéciales.

Herrmann oppose le caractère illimité de nos perceptions empiriques, à l'idée de l'ensemble de l'univers, comme totalité sans rapport avec quoi que ce soit, ce qui trace des limites à la connaissance. Puis, dans le cours de son étude, ce concept d'une totalité sans rapport avec quoi que ce soit, est identifié avec celui de l'inconditionné. La science de la nature arrive à cette pensée par le moyen de son hypothèse fondamentale sur le caractère constamment rationnel de la nature, idée qui ne peut ni être dérivée théoriquement, ni prouvée empiriquement qui, par conséquent, doit son origine aux intérêts pratiques des êtres sentant et voulant. Il y a mieux. Dans le cours de la dissertation, les concepts, « caractère rationnel universel de la nature, » d'une part et « représentation d'une totalité de la nature » d'autre part, sont employés comme synonymes.

Mais, d'après Lipsius, c'est là confondre deux pensées fort différentes. La représentation « totale de l'univers, » totalité sans rapport avec rien d'autre, ou « fermée en soi, » tout cela constitue un concept métaphysique et nullement un concept des sciences naturelles. La science de la nature n'en a nul besoin pour affirmer le caractère universellement rationnel de la nature. Celui-ci n'est pas pour les sciences naturelles une vérité métaphysique, qu'elles seraient arrivées à acquérir d'une façon quelconque, mais simplement l'hypothèse allant sans dire, et constamment confirmée par l'expérience, se trouvant à la base de toute volonté de connaître. L'homme qui s'occupe des phénomènes naturels et de leurs rapports entre eux, dans

l'unique but d'étendre ses connaissances, cet homme présuppose nécessairement que ces rapports, aussi loin qu'on puisse les percevoir, les observer, sont aussi connaissables. Or la possibilité de toute connaissance implique *eo ipso* l'hypothèse d'un enchaînement universel, constant des phénomènes entre eux. Et, aussi loin que nous pénétrions dans la connaissance empirique, cette hypothèse se trouve constamment vérifiée.

Selon Herrmann, l'effort conscient de l'homme scientifique se comporterait exactement comme la pensée obscure de l'homme primitif, animant la nature pour s'en peindre les rapports au gré de ses espérances et de ses désirs. « Dans les deux cas, c'est le but poursuivi par l'homme qui répand sur le monde des choses, — constituant aux yeux du commun un simple amas indifférent de représentations, — une certaine apparence, couleur, en vue d'en faire un être semblable à nous. » La volonté d'agir sur la nature, et la pensée impliquée dans ce fait-là, savoir que la nature est là pour l'homme, telle serait, d'après Herrmann, la source du dogme enseignant le caractère universellement rationnel de la nature.

Il y aurait d'abord à remarquer, observe Lipsius, que ce ne sont pas les fins de l'homme qui répandent sur le monde des choses l'aspect d'une parenté avec nous. Il nous est impossible de porter le moindre petit jugement théorique sans nous retrouver nous-mêmes dans la nature, sans voir involontairement en elle et dans ses rapports, un vivant commentaire de nous-mêmes et de nos faits et gestes. C'est au moyen des notions de rapport que nous saisissons la nature. Eh bien ! il y a, pour base de ces notions, l'intuition que le sujet a de lui-même comme se sentant immédiatement certain de son existence. Il n'en est pas autrement dans les relations du moi empirique avec les choses en dehors de nous. Mais la chose a lieu de cette façon-ci que, d'une manière inconsciente, le moi s'imprègne lui-même la sensation de son activité, dans les choses, dans le non-moi. Les catégories de substance et de causalité, les antithèses de réalité et de possibilité, la matière et la force, etc., tout cela ne s'explique que comme interprétation des relations des phénomènes entre eux par les rapports du moi

vivant avec le non-moi. Qu'est-ce que la substance? C'est l'objet offrant de la résistance, le porteur de qualités que nous nous représentons comme persistant et formant en soi une unité fermée. La causalité, c'est l'action d'un sujet agissant en vue d'un objet donné. La pensée que la nature est un être apparenté à l'homme, cette pensée règne d'une façon inconsciente, même quand nous employons les catégories de la connaissance pure.

On peut ici laisser de côté la question de savoir comment l'origine psychologique de ces catégories se comporte à l'égard de la synthèse dans l'intuition de l'espace. Naturellement les catégories elles-mêmes ne sont pas « quelque chose occupant une place dans l'espace. » On peut tout aussi peu les dériver de la représentation de l'espace. Par contre Lipsius croit devoir encore maintenir l'opinion que le dualisme kantien entre les deux branches de notre connaissance est le point le plus faible de toute la *Critique de la raison pure*. « En fait, tous les concepts de rapport ne surgissent pour nous qu'au moyen de la synthèse de l'intuition dans l'espace qui constitue l'unité formelle persistante pour l'alternance des représentations[1]. » Tandis que le sujet se trouve lui-même dans l'espace en face des choses en dehors de lui, il se voit lui-même en elles, il part

[1] « La démonstration que j'en ai donnée, ajoute Lipsius, dans mon *Introduction* (*Beiträge*, pag. 151) en me rattachant aux études logiques de Lange, m'est devenue très suspecte. » Hartmann la conteste sans la réfuter ; Dorner père se borne à lui manifester sa mauvaise humeur à ce sujet. (*Dogmatique*, I, 48.) On a flairé là-dessous du matérialisme et du scepticisme. Dès qu'on dérive les formes de l'intuition et celles de la pensée d'une racine commune, on enlève à notre savoir tout caractère aprioristique, l'objectivité du savoir ne devient plus qu'une apparence subjective. — Lipsius, d'après tout ce qui précède, ne croit pas devoir répéter que telle n'est pas sa pensée et qu'il est fort éloigné de confondre l'origine subjective (psycho-physique) de nos catégories avec l'idée qu'elles n'auraient qu'une valeur subjective (individuelle), comme Hartmann le lui impute. Mais Dorner croit sérieusement réfuter Lipsius, en remarquant que dans l'âme sommeillent des vérités qui ne sauraient en aucune façon être *dérivées des sens*, et il lui reproche ensuite de dériver toute certitude de l'intuition dans l'espace! Ne sont-ce pas là de tristes malentendus ?

donc involontairement de la supposition que la nature est là présente pour l'homme. La donnée primitive de toute réalité c'est le sujet vivant, qui se voit en relation avec les choses en dehors de lui, et qui par une analogie involontaire voit les relations dans l'espace des phénomènes entre eux. Cette intuition, ce fait même de voir est déjà une activité du sujet, bien qu'elle ne soit pas volontaire, mais déterminée par la contrainte que les objets vus exercent sur la liaison de ses perceptions.

Le moi actif, les lois de cette activité, demeurent l'élément aprioristique de toute connaissance, involontaire ou voulue. Il est donc injuste de dire que *l'animation* de la nature soit seulement provenue de la connaissance *voulue*. C'est justement le contraire qui a lieu. La science de la nature s'efforce d'enlever à nos représentations leur caractère anthropologique ; ainsi on s'efforce de ramener la catégorie de causalité au concept d'un ensemble universel et régulier de toutes les représentations reliées. Mais encore ici, il ne faut pas identifier une connaissance voulue avec une connaissance obtenue dans le but pratique d'arriver à dominer le monde.

Il n'y a de distinction qu'entre la connaissance de la nature au sens strict et la connaissance que l'homme a de lui-même. Dans ce dernier cas, l'organe est le sens interne, distinct du sens externe ; l'objet de connaissance donné, c'est notre état intérieur en général. Sans l'intuition dans l'espace des choses en dehors de nous, il ne serait possible d'arriver ni à la conscience de notre existence, ni à celle de nos états internes, changeant dans le cours du temps. La chose est vraie au moins de nous, hommes tels que nous sommes faits empiriquement.

Quant à la possibilité d'une intuition intellectuelle, nous pouvons aussi peu la voir que la contester. Voilà pourquoi elle ne peut être pour nous qu'un concept limitatif, pour mettre des bornes aux prétentions de la sensibilité. Pour nous, tels que nous sommes organisés, êtres à la fois psychiques et physiques, la perception de quelque chose de persistant dans l'espace demeure la condition qui seule nous permet de distinguer notre existence de celle des choses en dehors de nous, le moi du non-moi.

Le temps est la forme de l'intuition interne. Comme Kant l'a montré, c'est là la condition formelle à priori de toute intuition en général, des phénomènes externes comme des internes, en tant que les représentations des choses extérieures appartiennent aussi, en qualité de représentations, à notre état interne. Par contre, les représentations elles-mêmes n'ont rien à démêler avec l'espace, même quand elles sont représentations d'objets dans l'espace ; les représentations sont dans le temps, mais non dans l'espace. Objet de l'intuition de temps est au contraire tout ce qui se rapporte aux états changeants du moi et aux conséquences qui en résultent. Toutes nos représentations, leurs rapports entre elles sans aucune exception, appartiennent à notre état interne. De sorte que, outre les représentations des choses externes, tous les états internes de la vie de notre âme, dans la mesure où ils deviennent conscients, sont représentés par le moi.

Kant remarque toutefois que le sentiment et la volonté ne sont pas des intuitions, et par conséquent ne sauraient être des connaissances. Il ne faut pas entendre la chose comme s'il voulait dire que les sentiments et les volontés ne sont pas des états internes visibles dans le temps, des états représentables. Sa pensée est celle-ci : les actes de sentiment, de volonté, comme tels, ne sont pas des représentations, vu que l'essence propre des sentiments et des volontés ne s'épuise pas dans l'intuition interne ou représentations que nous en avons. Au contraire, ce n'est nullement la pensée de Kant, qu'une réflexion sur les actes de sentiment et de volonté, comme événement psychique, en détruise la valeur pour nous.

Le moi qui peut devenir par lui-même objet d'intuition interne[1], n'est pas le moi transcendantal, mais le moi empirique. Il faut bien distinguer l'unité subjective de notre conscience de l'unité transcendantale, le sens intime de la faculté de l'aperception ou de la synthèse transcendantale des choses diverses, de la diversité. La conscience transcendantale ou la conscience de soi pure, c'est la représentation « je pense » qui n'accompagne

[1] Cette expression est employée au sens kantien rigoureux ; ainsi nullement comme synonyme « d'intuition intellectuelle. »

pas seulement toute pensée, mais aussi tout sentiment, toute volonté. Dans l'acte de penser, mon existence m'est immédiatement donnée, mais nullement encore sa manière d'être, le fait qu'elle est ainsi ou ainsi. En effet, je ne puis avoir aucune connaissance de moi-même qu'en tant que je m'apparais en moi-même, c'est-à-dire en tant que j'ai une intuition de mes déterminations changeantes, de mes représentations, sentiments, instincts, actes de volonté. Quand moi, sujet pensant, je me fais moi-même objet de ma pensée, je ne me connais qu'à une condition. En tant que je puis contempler mon intérieur, c'est-à-dire mes divers états, mes représentations et actes de représentation, mes instincts et mes sentiments, mes fins et mes actes de volonté, que je puis contempler tout cela sous la forme de mon sens intime, dans les cadres du temps.

Sur la base de cette intuition interne il m'est possible d'obtenir une connaissance exclusivement formelle de la régularité conformément à laquelle les changements de ma vie interne et les actes de ma propre activité, en particulier de ma volonté et de mon intelligence s'effectuent. Par contre, le sujet pensant comme tel, le moi qui pense ne saurait être objet de l'intuition interne. Il ne saurait l'être déjà par le fait qu'il n'a pas le caractère de la diversité dans le temps, il est une unité permanente qui seule rend possible les représentations diverses. Ce moi qui pense, ne représente à la pensée qu'un sujet transcendantal, une x, connu seulement au moyen des pensées qui en sont les prédicats. Sans doute, le moi peut prendre de nouveau, pour objet de sa pensée, son activité, la virtualité à représenter, l'unité transcendantale, de la conscience de soi accompagnant tous les actes et les états de sa vie intérieure. Je ne puis pas seulement me représenter mes représentations, mais je puis aussi me représenter que moi, le moi représentant, je me représente quelque chose. Mais je ne puis pas pour cela connaître mon activité propre, ma conscience transcendantale. La chose ne serait possible qu'au moyen d'une intuition d'un tout autre ordre que notre intuition liée au temps. La conscience transcendantale est vécue mais non connue. Ma pensée peut se former le concept d'un sujet transcendantal et

déterminer ce concept en disant qu'il entend par là un être actif dans la limite d'un certain nombre d'impressions données. L'expression « esprit fini » devenue courante depuis Hegel, ne peut vouloir signifier rien d'autre. Toutefois, il ne faut pas se cacher que, par ce concept, on n'a gagné rien d'autre qu'une formule laconique pour la donnée primitive de toute réalité, c'est-à-dire pour le sujet actif, mais limité dans son activité. Ce sujet vit son existence dans son activité à lui, dont la diversité se groupe dans l'unité de la conscience de soi. Il est immédiatement certain de son existence comme sujet vivant, qu'on appelle d'ailleurs cette conscience de soi immédiatement expérimentée et accompagnant tous les actes de conscience, qu'on l'appelle conscience de soi, sentiment du moi ou sentiment de soi [1]. On peut également parler d'une expérience immédiate de son existence, de sa présence, soit dans le sens d'une vie immédiate (unmittelbaren Erlebens), bien que dans le sens rigoureux, nous ne possédions pas une connaissance expérimentale de notre existence [2].

Qu'entendons-nous donc dire quand nous parlons de la connaissance de soi, ou de la connaissance « de l'essence de notre esprit ? » Nous n'entendons jamais par là une connaissance métaphysique ou purement rationnelle de notre subjectivité comme objet transcendantal ou comme noumène au sens positif. Nous désignons par là une connaissance empirique de nos états internes, de nos actes vitaux devenus états conscients, dont nous pouvons considérer la succession dans le temps, au moyen du sens interne. Nous pouvons appliquer les formes de notre pensée à ces phénomènes internes, tout comme nous le faisons aux phénomènes de la nature extérieure. Sans doute les externes ne sauraient ressembler aux internes, vu que ceux-ci se saisissent sans le secours des formes de l'espace qui ne sauraient s'y appliquer. Bien que l'individu réflé-

[1] L'expression sentiment de soi (*Selbstgefühl*) est l'expression la moins convenable, à cause de son amphibologie.

[2] C'est ce que rappelle expressément Kant quand il remarque que la représentation *je suis*, accompagnant tout penser, n'est pas une expérience, c'est-à-dire aucune connaissance, ainsi rien d'empirique.

chissant sur ses états internes, se représente les choses extérieures, comme occupant une place dans l'espace, ces états eux-mêmes n'occupent cependant pas une place dans l'espace.

Mais de même que, lors de l'intuition externe, je rapporte mes représentations, changeant sans cesse, à une substance persistant dans l'espace (la matière), de même aussi, dans le cas de l'intuition interne, par analogie, je rapporte mes états d'esprit changeants à l'unité de mon moi persistant dans le temps, comme à la première donnée de toute réalité.

Ce n'est pas à dire que cette unité de la conscience de soi forme déjà une unité métaphysique, dans le sens d'une substance simple de l'âme. Peu importe. Il nous suffit de savoir que la conscience transcendantale de soi constitue l'unité persistante indispensable pour que nous puissions saisir la succession dans le temps de nos divers phénomènes internes.

La connaissance de nos états internes a ses difficultés spéciales. Nous n'arrivons jamais dans ce domaine à une connaissance aussi exacte que lorsqu'il est question des choses naturelles. La soi-disant « psychologie exacte » qui entreprend de rendre compte de nos états internes au moyen de notre organisation physique et de les expliquer au moyen de changements matériels dans le cerveau et dans le système nerveux, ne peut ici nous être d'aucun secours, du moins pas dans l'état actuel de la science. Ce n'est pas à dire que la science psychologique soit empirique dans le sens des sciences de la nature. Elle est toutefois empirique en ce qu'elle observe les expériences internes sous la forme de l'intuition du temps, qu'elle les groupe et les ramène à des lois. La régularité, la loi ne règnent pas moins dans l'ensemble des phénomènes psychiques que dans le domaine de l'existence dans l'espace. Fallût-il admettre qu'il est plus difficile de constater cette régularité, la science ne peut s'abstenir de chercher à la constater.

Comme science empirique, la psychologie s'étend aussi loin que l'observation et l'organisation des phénomènes psychiques. Il est tout aussi impossible de déterminer à l'avance jusqu'où pourra pénétrer la science de la vie interne de l'âme, qu'il est impossible de prévoir jusqu'où l'on pourra pénétrer dans l'inté-

rieur de la nature. L'objet prochain de la psychologie ce sont les états empiriques du moi, les représentations, sentiments, penchants, actes de volonté de l'âme. L'union des détails les uns avec les autres, ici comme dans la science de la nature, s'effectue d'après des lois à priori de l'entendement. Il est tout aussi impossible de déterminer le lien causal présidant au changement des représentations, de même qu'à la transformation de sentiments en représentations, de représentations en mobiles de volonté, que de déterminer le lien causal des changements matériels. La plus grande difficulté relative dans ce champ d'étude d'arriver à des résultats positifs, ne doit point détourner de mettre le pied sur ce terrain. Lipsius a fait voir ailleurs[1] qu'il n'est nullement indispensable, pour arriver à établir ce lien causal, de montrer les mouvements matériels, le mouvement accompagnant le fait interne. Dans son opposition contre le point de vue de Lipsius, Herrmann va jusqu'à dire : « Ce qui peut s'obtenir par les procédés de la connaissance théorique appartient à la zoologie comparée, » et il cite à l'appui un passage de la raison pratique de Kant. Kant y déclare qu'en tant que l'homme se sert de sa raison uniquement pour la satisfaction de ses instincts sensibles, il ne s'élève pas encore au-dessus de l'animalité. Ailleurs toutefois Herrmann reconnaît les droits d'une étude psychologique dans le sens indiqué, se bornant à en signaler les plus grandes difficultés ; il faut donc considérer son assertion comme un de ces paradoxes que cet auteur se permet si volontiers pour décontenancer son prochain.

Des états empiriques du moi, ses représentations particulières, et ses sentiments et mobiles devenus des représentations dans la conscience, il faut distinguer ses activités internes, ses représentations, ses sentiments, ses désirs et sa volonté. En tant que ces activités diverses se traduisent dans une variété d'actes particuliers, il en est fait l'expérience dans le temps ; ils deviennent par conséquent l'objet d'une étude empirique. Ainsi quand je perçois que mon sentiment, une représentation déterminée, n'accompagne pas seulement mes sentiments déter-

[1] Voy. *Dogmatische Beiträge*, p. 60.

minés ou impulsion de la volonté, mais encore qu'un genre particulier de mon activité accompagne une espèce particulière de sentiment. Mais il semble en être autrement quand je prends pour objet de mes considérations l'activité propre du moi comme telle, dans laquelle il fait, d'une façon immédiate, l'expérience de son existence. Ici pourtant la tentative d'observer, de rechercher cette activité semble dépasser le terrain d'une observation sûre pour mettre le pied sur le domaine glissant de la métaphysique. Les représentations particulières sont données dans la forme du temps; l'activité représentative interne comme telle est la présupposition de toute la conscience empirique, et comme telle elle est antérieure à tout moment du temps. Il suffit toutefois de renvoyer à la *Critique de la raison pure,* dont l'existence est déjà la réfutation de cette opinion. En recherchant les conditions de toute expérience, la critique de la raison pure ne découvre pas seulement les lois de toute intuition, mais aussi celles de toute pensée, de toute connaissance. Comme logique et théorie de la connaissance elle se distingue de la psychologie empirique par le fait qu'au lieu de nous enseigner des lois empiriques elle nous enseigne des lois à priori. Toutefois nous n'apprenons à connaître ces dernières que par l'expérience, bien qu'elles n'en procèdent pas, mais, qu'à titre de condition de toute expérience, elles se trouvent toujours à la base de celle-ci.

C'est immédiatement, en tant que j'en fais l'expérience, que je m'assure de ma propre activité, de mon moi pensant. Mais il faut distinguer de cette donnée première, les conditions à priori, de l'activité intellectuelle. Les recherches sur la logique et sur la théorie de la connaissance, dont les conditions formelles ou les lois de notre pensée et de notre connaissance constituent l'objet, ne sauraient ni nous fournir cette donnée première, ni en prouver la réalité. Quand je recherche ces lois, je présuppose toujours à l'avance un sujet pensant et connaissant, lequel étudie les règles de la pensée et de la connaissance. Mais par contre, les recherches sur la logique et sur la théorie de la connaissance ne sauraient avoir pour effet de détruire le fait intime en vertu duquel je pense et je connais.

Naturellement on peut dire exactement la même chose d'autres activités du moi. De même que je puis rechercher les lois de la pensée, je puis rechercher aussi celles de mes sentiments, de ma volonté, tout l'élément formel dans les diverses variétés de mon sentiment et des mobiles de ma volonté. Si le sentiment immédiat du moi, fait vécu, ne peut être prouvé par les recherches sur les lois du sentiment humain, il ne peut non plus être contesté, nié. L'activité propre, immédiate du moi, expérimentée dans la volonté, ne saurait être prouvée par des recherches sur les lois de la volonté ; mais ces recherches ne font pas non plus disparaître la réalité du fait immédiatement expérimenté. Encore moins une recherche sur les sentiments empiriques de plaisir et de déplaisir, sur les préjugés et impulsions de la volonté, propres à une sphère particulière de ma vie intérieure, peut-elle renverser la réalité de cette sphère de la vie, ou lui enlever sa valeur pratique pour la puissance vivante, qui sent et qui veut. Les nécessités morales ne cessent pas de déterminer immédiatement mon sentiment, ma représentation et ma volonté, quand je les analyse psychologiquement. Quand un homme, en face d'une nécessité pratique, dont il a fait l'expérience, cherche à la comprendre, c'est-à-dire à se rendre compte de son pouvoir sur le cœur humain, il ne la détruit pas pour cela. Elle maintient sa valeur par le sentiment et la volonté, même quand j'en fais l'objet d'une réflexion méthodique.

Lipsius ne se serait pas appesanti sur cette vérité-là qui lui paraît triviale si les objections de Herrmann, contre une étude psychologique des phénomènes religieux, ne reposaient pas sur le fait de la méconnaître. En effet, il reproduit contre Lipsius, sous diverses formes, les prétentions suivantes : toute analyse psychologique non seulement ne saurait établir, et encore moins remplacer la valeur pour l'individu pieux de l'idéal religieux et moral, — ce qui se conçoit de soi-même, — mais cette étude a pour effet d'en détruire la valeur, en rabaissant le surnaturel au niveau du naturel. Mais il nous faudra revenir ailleurs sur ce sujet-là.