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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 19 (1886)

Artikel: Philosophie et religion entre kantiens [suite]

Autor: Astié, J.-F.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379387

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 02.07.2025

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

PHILOSOPHIE ET RELIGION ENTRE KANTIENS [1]

PAR

J.-F. ASTIÉ

Nous abordons aujourd'hui la partie la plus abstraite de notre étude : il s'agit de haute métaphysique. Biedermann prétend répudier Hegel et son panthéisme pour établir ce qu'il appelle un théisme réel. Lipsius montre que, malgré qu'il en ait, son adversaire demeure bien hégélien pour l'essentiel. Les catégories logiques abstraites sont personnifiées et deviennent l'unique réalité. Bien qu'elles demeurent inadéquates, Lipsius le reconnaît, les déterminations symboliques et anthropomorphiques de Dieu, représentent beaucoup mieux le caractère rationnel et réel de l'être premier que les abstractions insaisissables dans lesquelles Biedermann se perd. Après avoir exposé la théorie de la connaissance de son adversaire, Lipsius fait voir par une analyse serrée qu'elle repose sur des confusions et des amphibologies.

Il faut en prendre son parti : la métaphysique ne peut être répudiée que par ceux qui savent en faire suffisamment pour être en droit de lui donner son congé, avec connaissance de cause. Avis aux hommes qui, tout en prétendant nous donner une théologie nouvelle, reposant sur une psychologie morale, ne s'aperçoivent pas que leur prétendue psychologie est demeurée captive d'une métaphysique déterministe et païenne. Vaincu ostensiblement, comme école et comme parti, le gnosticisme, éminemment oriental, n'a-t-il pas à l'état de dilution pénétré

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

et vicié tout le système théologique qui disparaît journellement en Occident ?

II

Les limites de la connaissance métaphysique.

Il importe de bien se rendre compte de la différence, sur ce point capital, entre Lipsius et Biedermann.

Celui-ci définit la métaphysique : « La science visant à connaître les derniers principes de l'être et de la connaissance. » En opposition à Hegel, qui prétend tout construire au moyen des concepts purs, il en appelle à la psychologie et à la théorie de la connaissance. La psychologie est pour Biedermann la science de l'évolution de la conscience, par laquelle l'esprit humain passe en fait, évolution au moyen de laquelle naît la connaissance. La théorie de la connaissance détermine les limites naturelles de la faculté de connaître.

Le principal problème de la métaphysique porte sur le principe dernier et un de l'ensemble du monde empirique. Comment faut-il concevoir ce principe en partant des connaissances que l'expérience nous fournit sur les rapports entre l'être idéel et l'être matériel ? Biedermann ajoute que le caractère d'un système métaphysique s'exprime de la façon la plus immédiate dans sa manière de comprendre le microcosme, les rapports du corps et de l'âme. C'est reconnaître que le grand problème indiqué plus haut n'est pas l'objet exclusif de la métaphysique. L'objet des recherches métaphysiques porte donc sur le microcosme et sur le macrocosme, sur les rapports du matériel et du spirituel dans l'homme et dans l'univers, aussi bien que sur le principe premier de toutes choses.

C'est l'expérience, d'après Biedermann, qui rend possible une connaissance métaphysique, c'est-à-dire une connaissance scientifique des objets en question. Les limites de cette expérience sont exactement les mêmes que celles de Kant ; Biedermann ne veut perfectionner le point de vue criticiste que sous le rapport de l'*intensité*. Il veut approfondir la connaissance expérimentale pour arriver au dernier principe de tout être et

de toute connaissance. Il espère atteindre son but grâce à une rigoureuse analyse de ia réalité empirique pour arriver ensuite à conclure par une logique rigoureuse, à ce qui est indirectement ou implicitement donné à la pensée.

Tout cela, d'après Biedermann, la pensée seule doit et peut l'obtenir, avec la réserve qui le distingue de Hegel, en partant de l'expérience. Il ne veut pas d'une pensée qui lui donnerait, d'elle seule et par elle seule, la conscience subjective de la réalité de l'existence ; il part d'une pensée ayant également pour contenu de sa conscience le contenu idéel de la représentation spirituelle, c'est-à-dire sous la forme logique, en un mot la conscience de l'idéel, parfaitement distincte subjectivement de la sensibilité. Au moyen de la pensée pure nous pouvons acquérir la connaissance 1° des formes pures de l'existence sensible (les mathématiques) et de l'existence spirituelle (la logique) ; 2° des notions générales et des lois du monde de l'expérience (sciences empiriques) ; 3° des principes de tout le monde empirique (métaphysique). Mais d'après Biedermann toute connaissance métaphysique a ses limites dans le fait suivant : le principe du monde dans son existence en soi et dans le fait qu'il est le principe du monde, ce principe premier ne peut devenir contenu de notre pensée que sous la forme logique abstraite ; toute forme empruntée au monde concret pour arriver à le saisir, à le comprendre, n'est ou bien qu'une représentation qu'on sait fort bien n'être que figurée ou, si on la prend au propre, une mythologie.

Lipsius admet tout cela. De sorte que la différence qui le distingue de Biedermann semble nous échapper. Celui-ci la fait toutefois consister en deux points. Lipsius ne verrait entre la métaphysique de Biedermann et celle de Hegel qu'une différence, non pas essentielle, mais purement accidentelle : cela le conduit à imputer à la pensée de Biedermann des fins qu'elle ne se propose nullement. En second lieu, Biedermann reproche à Lipsius de demeurer engagé, enlacé dans la théorie kantienne de la connaissance, éminemment abstraite et dualiste, pour laquelle toute métaphysique est quelque chose de transcendant qui dépasse la conscience, ou de reléguer la métaphysique

dans l'hiatus, l'abîme séparant le monde phénoménal qui nous est connu du principe de ce monde qui nous demeure absolument inconnu.

Lipsius renvoie à ce qui a été analysé dans notre précédent article pour établir que sa théorie de la connaissance ne saurait être accusée d'être abstraite et dualiste. Il se défend du reproche de repousser toute métaphysique et d'avoir présenté le principe dernier de l'être comme absolu, c'est-à-dire comme inconnu sous tous les rapports.

Voici, d'après Lipsius, la différence entre lui et Biedermann : les déterminations logiques abstraites, les seules que, d'après Biedermann, on peut donner du principe du monde, ces déterminations abstraites nous fournissent-elles, oui ou non, une vraie connaissance positive de l'absolu, de son être en soi, et de son être comme principe du monde? Par contre, Lipsius est pleinement d'accord avec Biedermann quand celui-ci déclare : que toute forme de conscience empruntée au monde concret de l'expérience pour être appliquée au principe absolu, ne peut être qu'une forme de représentation, une image, dont on se rend bien compte, ou une mythologie. Lorsqu'ensuite Biedermann explique par la différence entre la pensée pure, d'une part, et les représentations sensibles, abstraites, de l'autre, les contradictions inévitables dans lesquelles on tombe en appliquant à l'absolu des formes de conscience empruntées à l'analogie de notre conscience humaine, Lipsius n'a rien à objecter. Il s'agit seulement de savoir comment on appréciera ces déclarations contradictoires. Tandis que Biedermann s'imagine avoir trouvé dans ces déterminations logiques abstraites le noyeau même de la vérité spirituelle, Lipsius ne conteste pas la valeur scientifique de ces déterminations ; mais voici ce qu'il maintient fermement : en face de ces déterminations purement abstraites et logiques, formelles, les représentations et les images rendent et expriment le contenu rationnel et réel de l'idée de Dieu, bien que d'une *façon inadéquate*. Lipsius rappelle qu'il a signalé encore plus complètement que Biedermann les contradictions incessantes dans lesquelles on tombe en appliquant à Dieu les représentations, les images empruntées au

monde sensible. Mais la différence n'en subsiste pas moins toujours, entre les deux théologiens. Pour Lipsius, ces formes, ces représentations, ces images demeurent l'unique moyen d'exprimer positivement le contenu substantiel de l'idée de Dieu, tandis que Biedermann ne sait voir là qu'un dernier reste de représentations sensibles. Lipsius comprend fort bien que, partant de ces hypothèses, Biedermann soit obligé de parler comme il le fait. Mais qu'est-ce qui le contraint à juger ainsi des choses? Ce n'est rien d'autre que le point de contact entre la théorie de la connaissance de Biedermann et celle de Hegel. Et voilà pourquoi Lipsius se croit pleinement en droit de maintenir qu'il n'y a entre la théorie de la connaissance de Hegel et celle de Biedermann qu'une différence *accidentelle*.

Sans contredit, Biedermann se donne une peine infinie pour ne puiser que dans la seule expérience tout ce qu'il nous dit sur l'essence psychologique de la conscience, sur le procès psychologique de la connaissance. Mais à quoi bon? On sent à merveille qu'une préoccupation antérieure le prédomine et tend à occuper l'avant-scène: dans quel rapport se trouvent l'être idéel et l'être matériel? Cette préoccupation n'est nullement née, d'une façon immédiate, de la simple observation de l'état de fait de la conscience. Et cependant elle assigne à ses études sur la psychologie et sur la théorie de la connaissance, leur tendance, leur but, elle leur prête, malgré son intention avouée, la couleur d'une construction logique abstraite.

Ainsi, dès le début, comment Biedermann caractérise-t-il les diverses théories de la connaissance depuis Kant? Justement tout est dominé par le besoin de maintenir l'équilibre, dans notre connaissance, entre l'élément idéel et l'élément réel. Ensuite la conscience, et plus tard le sujet de la conscience, est désigné comme une réalité idéelle, en opposition à l'existence matérielle. Il est en outre établi que dans tout contenu de conscience il y a deux sortes d'êtres, l'un matériel, l'autre immatériel, celui-là sensible, celui-ci suprasensible, ou sensible et spirituel. Ces deux êtres, d'espèce différente, continue Biedermann, sont inséparables dans l'existence, aucun n'existe pour lui à part, mais toujours ensemble: ils sont con-

substantiels. De là il conclut la règle : le concept admettant deux manières d'exister de ces êtres doit être compris de la façon suivante : la réalité de leur existence ensemble ne doit pas devenir une illusion, et le fait qu'ils existent ensemble ne doit pas exclure leur opposition d'essence, mais au contraire l'impliquer nécessairement.

Cette règle nous présente en germe, *in nuce*, toute la théorie de la connaissance, toute la métaphysique de Biedermann. Tout ce qui suit n'est que le développement des pensées fondamentales contenues dans cette règle. L'antithèse dans la subsistance du corporel et du spirituel consiste en ceci : le premier est donné à notre conscience, se présente à elle comme être matériel, une chose, le second comme être idéel. L'être des choses existe sous la forme d'une intuition sensible, si abstraite qu'elle soit d'ailleurs, sa manière d'être est une présence dans l'espace. Ce n'est que sous cette manière d'être que l'essence de l'être matériel comme telle est donnée à la conscience ; et voilà pourquoi on ne peut en exprimer l'existence que sous la forme d'une existence dans l'espace et dans le temps. La forme du temps tout spécialement appartient aussi à l'existence sensible ; il ne faut nullement le considérer avec Kant, comme la forme *commune* à l'être sensible et à l'être spirituel.

Biedermann ne nous donne pas une définition expresse de « l'être idéel. » A moins d'être exclusivement négative (un être échappant à l'espace et au temps) elle ne peut revenir qu'à ceci : ce qui existe dans la forme, bien que très inadéquate, de la pensée. Tout être idéel, remarque Biederman, à partir de la force dans l'étoffe jusqu'à l'esprit, ne peut être exprimé, rendu, qu'au moyen de déterminations de la pensée, de catégories logiques, quant à son essence idéelle, comme opposé à l'existence matérielle. Tout idéel n'est présent à notre conscience que comme ces formes de la pensée existant réellement d'une façon objective. Tout ce que nous en affirmons de plus n'est que des images sensibles, quand nous nous rendons compte du caractère inadéquate de l'élément sensible, ou lorsque ce n'est pas le cas, une pure et simple conception sensible. Prétendons-nous concevoir les deux, — l'être sensible et l'être spirituel, —

chacun dans son être propre, opposé à l'autre, abstraction faite de leur existence *ensemble* dans la réalité, eh bien ! les deux, justement si nous voulons bien les concevoir, ne peuvent être conçus que comme des abstractions. Voulons-nous, au contraire, les obtenir d'une façon concrète, les décrire, nous ne pouvons que les peindre en images, c'est-à-dire que nous ne pouvons les rendre tels qu'ils nous sont donnés. Toute substance ne nous est donnée que comme unité subsistante d'un être qui est là à la fois sensible et idéel. Lors donc qu'on nous demande : que sont la matière et l'esprit comme subsistant pour soi, chacun pour son compte ? Naturellement nous ne pouvons le savoir, justement parce que l'unité existentielle, l'unité d'existence en fait des deux, nous est seule donnée comme réalité concrète. Prétendons-nous en savoir davantage ? Alors nous cherchons la réalité derrière la réalité ; nous prétendons exprimer l'esprit sous la forme de chose, et rendre la matière sous la forme de l'esprit. L'être idéel peut aussi bien devenir objet de perception que l'être matériel, savoir objet de la perception interne, en opposition à la perception externe. Nous avons un être idéel de ce genre qui entre en relation objective avec la conscience, d'abord dans les événements de fait de notre propre vie psychique, ensuite dans tout être idéel dans le monde, la raison objective, c'est-à-dire les relations logiques avec l'être idéel réel du moi humain, comme raison subjective. Cette perception interne ne livre pas moins que l'externe des objets pour la représentation. Les représentations, dont la matière provient de l'intuition interne sont, quant à leur *objet*, spirituelles, mais quant à la forme, elles sont sensiblement spirituelles, ou abstraites-sensibles. La conscience qui représente ne tient pour réel que ce qu'elle se représente comme existant en qualité de chose. Voilà pourquoi elle conçoit le spirituel comme une existence de chose derrière ou dans les choses perçues sensiblement, comme quelque chose de « suprasensible. » C'est ainsi par exemple que l'âme, dans sa différence essentielle du corps, n'est pas représentée comme sujet idéel des événements psychiques, mais comme existant à titre de chose derrière son existence une de fait avec le corps.

Quelle est au contraire la mission de la pensée au sens spécifique ? C'est justement de dissiper la contradiction entre la forme abstraite-sensible d'une part, et le contenu spirituel de la représentation d'autre part. La chose a lieu en établissant une distinction subjective entre le contenu idéel de la représentation d'un côté et la représentation de l'existence sensible, de l'autre. En effet ce qui constitue la pensée dans le sens spécicifique, c'est la conscience de l'être idéel comme subjectivement distincte de l'existence matérielle; son objet (la pensée), est tout être idéel (forme de l'être et être) qui est en rapport réel-idéel avec le sujet conscient. La faculté de penser du moi, de se mettre en rapport subjectivement avec l'être idéel, constitue la raison subjective; tout être, objectif-idéel, qui à titre de pensée, peut devenir contenu de la conscience du moi, constitue la raison objective. La pensée dans le sens spécifique, la pensée pure, saisit d'abord ce qui existe sensiblement dans les formes objectives de la sensibilité (les formes de l'intuition, temps et espace), l'être idéel, seulement dans les formes objectives convenant à l'être idéel (les formes de l'entendement, les catégories). De sorte que l'idéel est logiquement abstrait comme réalité idéelle, et cela au moyen de l'analyse de l'entendement abstrait et de l'existence sensible dans laquelle elle est donnée. Enfin l'union intime, la pénétration réciproque (da sein und miteinander) de l'être idéel et de l'être matériel dans toute objectivité de la conscience, est saisie dans ses relations logiques dans lesquelles les deux (l'idéel et le réel) forment les deux moments constitutifs de la réalité substantielle une.

Telle est la théorie de la connaissance de Biedermann. C'est sur cette base qu'il élève sa métaphysique purement réaliste, ou « monisme concret » en égale opposition au dualisme kantien et au monisme abstrait, idéaliste (le panthéisme de Hegel) ou matérialiste. Ce réalisme conçoit aussi le principe du monde dans les rapports avec l'essence de fait et la marche du monde qui résultent nécessairement de cette base fondamentale du monde. Voici ce qu'il entend par ces abstractions. De même que dans toutes les existences particulières du

monde, l'être idéel et l'être matériel pris ensemble en constituent l'être un et substantiel, de même aussi le principe de l'existence du monde en général ne doit former avec le monde qu'une seule subsistance. Mais toutefois dans cette unité subsistentielle du principe du monde et du monde lui-même, il ne faut pas perdre de vue l'antithèse réelle et essentielle du facteur idéel et du facteur matériel dans toute l'existence du monde. Mais il faut, au contraire, dans les rapports du principe absolu du monde avec le monde, comme la somme de tout ce qui existe, concevoir cette antithèse comme la substance du monde, en tant que monde, d'une façon aussi réelle que dans la subsistance concrète de tout ce qui existe dans le monde, c'est-à-dire donc comme le rapport de l'idéel et du matériel. Avec cela, il ne faut pas se représenter l'être idéel ni l'être matériel comme deux choses subsistant chacune pour soi ; il ne faut pas non plus les considérer comme deux manières d'être ou comme deux aspects d'un seul et même être, mais comme les deux moments essentiellement opposés l'un à l'autre, d'une seule unité substantielle.

Dans cette détermination logique des rapports du principe du monde avec le monde lui-même, Biedermann croit posséder une vraie connaissance métaphysique du principe du monde et même la seule qu'on puisse raisonnablement exiger. La conclusion nécessaire, logiquement exacte, à laquelle on arrive en partant de prémisses empiriquement certaines de l'état du monde, sur le principe du monde, cette conclusion est une connaissance métaphysique du principe du monde. Elle est aussi, cette conclusion, l'unique science que nous puissions avoir de ce principe. En effet il est conçu par nous tel qu'il est en réalité pour nous. Toute tentative de franchir ces frontières, ces limites naturelles de la connaissance métaphysique aboutit à de la mythologie. Par contre, quand on prétend arbitrairement ne rien pouvoir connaître de ce principe qu'on a été nécessairement forcé toutefois à reconnaître comme le principe absolu du monde empirique, on tombe dans l'erreur suivante : on *pense* le principe absolu et en même temps on le *représente* comme chose, comme existence transcendante en face des choses.

Voici maintenant la conclusion finale. D'après Biedermann, on n'a le droit d'affirmer cette conscience transcendante du principe absolu du monde que quand on considère les manières d'être du monde de l'expérience elle-même uniquement comme subjectives, c'est-à-dire quand au fond, en principe, on est sceptique à l'endroit de la possibilité de connaître la vérité objective.

Tel est le point de vue de Biedermann. Après l'avoir exposé sous la dernière forme, Lipsius n'en persiste pas moins dans son dire : il a beau viser à une différence essentielle, Biedermann ne réussit à établir qu'une différence *accidentelle* entre sa métaphysique et celle de Hegel. Qu'est-ce qui est l'essentiel dans le hégélianisme? Ce n'est nullement la méthode aprioristique déduisant tous les procès de l'existence du monde de purs concepts. Ce qu'il y a de plus caractéristique c'est le formalisme logique, qui s'imagine pouvoir rendre l'essence de l'esprit et ensuite l'essence du monde entier par de pures déterminations intellectuelles. Voilà ce qu'il y a de caractéristique et d'étroit dans la conception de Hegel, malgré son caractère grandiose.

Biedermann se défend d'avoir vu dans la pensée, comme Hegel, l'essence interne, la substance des choses; cette essence est plutôt leur être idéel et matériel dans l'unité subsistentielle, subsistant comme unité. Nous ne connaissons, d'après Biedermann, qu'une chose sur l'essence de la matière, sa manière d'exister dans l'espace et dans le temps; et de l'essence de l'esprit, nous ne connaissons que la manière d'être qu'il revêt dans les pures déterminations de la pensée, dans les catégories logiques.

Mais lorsque nous lui demandons en quoi consiste donc l'essence, la substance de l'esprit et de la matière, il ne nous donne pas de réponse. On ne devrait jamais, répond Biedermann, s'enquérir de la substance de la matière en soi, de la substance de l'esprit en soi, et cela pour une raison fort simple : l'esprit et la matière ne nous sont jamais donnés comme substance en eux-mêmes, mais dans leur unité existentielle, dans leur existence comme formant un tout, comme les moments,

les facteurs de toute réalité. En d'autres termes, il renonce à expliquer la réalité. Il faut se contenter de ce fait empirique : dans tout objet réel on trouve l'idéel et le matériel comme deux facteurs essentiellement opposés, mais subsistant pour constituer l'unité de fait d'un objet quelconque. Il y aura ensuite à rechercher comment ces données se comportent.

Mais comment, quand on ne se contente pas de ce renvoi pur et simple à cet état de fait réel ou prétendu? Comment, lorsqu'on ne considère pas comme le dernier mot cette antithèse de l'idéel et du matériel, de l'être en dehors de l'espace et du temps et de l'être dans le temps, mais qu'on s'estime en présence d'une hypothèse métaphysique devant encore être soumise à la critique? Lorsque, aussi longtemps du moins que cette antithèse demeure irrésolue, ou ne peut pas même l'être, on tient pour une science métaphysique fort étroite, fort précaire, la connaissance de ces deux formes de l'être, l'idéel et le matériel?

S'enquérir encore de la substance de l'esprit (du contenu de son être) et de la matière, répond Biedermann, ce serait se représenter de nouveau l'esprit comme une chose, occupant une place dans le temps et dans l'espace, derrière l'être phénoménal existant dans l'espace et dans le temps; et se représenter au contraire la matière comme idéelle, ainsi non pas comme occupant une place dans l'espace et dans le temps, mais comme un être purement logique; en un mot, ce serait vouloir concevoir les deux, l'esprit et la matière, justement sous la forme contraire à sa manière d'exister.

Mais, reprend Lipsius, cette réponse ne peut satisfaire que si l'on part de l'hypothèse que le matériel et l'idéel, les deux facteurs de toute réalité, sont dans les mêmes rapports que l'étoffe et la forme de toute réalité. L'étoffe pure est le facteur tombant sous les lois de l'espace et du temps, l'élément un, étendu, changeant; la forme, l'élément en dehors de l'espace et du temps, égale à elle-même dans tout ce qui est étendu et qui change, par conséquent non percevable par les sens, ne pouvant être perçu exclusivement que par l'entendement seul, et exprimé par les seules catégories logiques.

Je ne doute nullement, ajoute Lipsius, que Biedermann, auquel n'échappent pas les conséquences de ce point de vue, ne soit, quant à lui, fort disposé à les répudier. L'idéel et le matériel ne seraient plus alors que deux façons différentes de considèrer un seul et même objet, semblable, égal. Mais si cette explication de l'antithèse essentielle dans l'unité de l'existence est répudiée, que peut lui substituer Biedermann? je n'en puis apercevoir qu'une seule. Il ne reste plus qu'à proclamer identique la manière d'être ou l'essence et le contenu de l'être, l'être interne de tout ce qui existe. Il faut placer la substance des choses dans l'élément idéel, et reléguer la substance de l'idéel dans la forme logique. Alors se trouve résolu le problème : *quelle est la substance de l'esprit et de la matière?* Seulement il est résolu dans le sens hégélien. Biedermann, il est vrai, nous a expressément déclaré répudier cette solution. Mais il a beau faire, il est contraint d'y revenir malgré lui. En effet, en appelant expressément à Hegel, il désigne, d'une part, comme substance de l'esprit, l'être logique et, d'autre part, il déclare que l'être idéel constitue la substance dans la multiplicité des perceptions sensibles. A quoi peut s'ajouter un autre mot : « l'idéel est la manière d'être (de nouveau elle-même idéelle) du matériel comme de l'idéel. »

Il est manifeste que la différence entre la manière d'être d'un côté, et la substance (le contenu de l'être), de l'autre, que Biedermann avait accusée pour échapper aux objections de Lipsius, est ici sacrifiée. Voici qui n'est pas moins manifeste. En dépit des déclarations nombreuses de Biedermann, voyant dans l'espace et dans le temps les manières d'être de la matière, il présente ici l'idéel, c'est-à-dire l'être logique, comme la forme commune de l'idéel et du matériel. En effet, qu'est-ce que l'idéel dans le matériel? Le paragraphe 49 de la *Dogmatique* de Biedermann ne permet aucun doute : il faut entendre par là les concepts généraux, les lois du monde de l'expérience qui ne peuvent être rendues, exprimées qu'au moyen de déterminations intellectuelles, en un mot, les catégories logiques. La substance de l'esprit ou l'essence de l'être spirituel c'est l'être logique. Qu'est-ce que cela peut vouloir dire? D'abord ceci :

la pensée ne peut rendre, exprimer que sous la forme de pensées logiques, de déterminations intellectuelles, l'essence même de l'esprit, ce qui en constitue la particularité. Le sens peut, en second lieu, être aussi le suivant : il est de l'essence interne de l'esprit d'avoir la logique, l'élément logique, comme forme de son être ; les catégories logiques sont les manières d'être de l'esprit, fondées, basées sur l'essence même de l'esprit.

Me trompais-je, ajoute Lipsius, en disant qu'involontairement les deux acceptions se confondent dans la pensée de Biedermann ? Dans la première acception, on n'affirme rien qui soit spécial, particulier à l'esprit. En effet, le matériel, d'après les déclarations expresses de Biedermann, ne peut être pensé réellement ou purement que quand nous le pensons d'une façon logique exacte. A ce titre, il est réellement l'idéel, non pas la manière d'être, mais la manière de penser le matériel, c'est-à-dire la forme dans laquelle, au moyen de laquelle nous rendons purement la pensée de l'existence matérielle. A ce point de vue-là les formes de l'intuition ne sont à leur tour que des formes pensées ou des concepts.

Prenons au contraire la phrase dans la seconde acception. Il semble à premier abord qu'on ne puisse voir du moins dans « l'être idéel » la substance de la perception des choses et tout aussi peu la manière d'être du matériel. En effet, « l'être idéel » est ce qui est essentiellement opposé à l'être matériel. Mais voici ce qui en est. La manière d'être basée sur l'essence de l'esprit ou de l'être idéel, et inséparable du contenu de cet être, doit en être désignée spécifiquement comme la forme propre, la *forma substantialis*. Dès l'instant où cette forme de l'être est l'élément logique, voici la conséquence inévitable. Le contenu spécifique de l'être de l'esprit c'est la pensée, c'est-à-dire que l'essence entière, propre, spéciale de la vie spirituelle de l'individu, de l'homme c'est essentiellement la pensée ; sentir et vouloir ne sont plus que des formes différentes de la pensée. Alors on doit choisir : il faut ou déclarer que l'esprit et la matière sont deux substances existant différemment, ou bien retirer, abandonner la pensée d'une opposition essentielle de

l'idéel et du matériel, et la réduire, cette opposition, à ne plus exprimer que la manière d'être différente d'une seule et même substance, savoir de l'esprit ou de l'être logique. Dans une alternative nous avons le dualisme naïf, dans l'autre le panlogisme hégélien. En tout cas, Biedermann se rapproche plus du dernier que du premier.

Je constate, ajoute Lipsius, les efforts gigantesques auxquels Biedermann se livre pour briser le cercle magique du panlogisme. Il a soutenu fortement contre moi, que pour lui l'« idéel, » ou le « suprasensible » n'est pas une simple loi, ainsi (pour parler son langage) une forme logique et une détermination intellectuelle, mais bien esprit, raison, une raison objective dans les choses, une raison subjective vivant en moi, un esprit absolu ou une raison absolue en Dieu. Tout cela est incontestable. Biedermann aurait pu ajouter : l'esprit et la matière sont l'un en face de l'autre comme la subjectivité vivante, qui par son fait engendre par elle-même son existence et la loi de son existence, c'est-à-dire la loi de son activité d'une part, et cette objectivité en soi absolument passive d'autre part, dont l'essence est d'être posée et de ne recevoir l'être et l'existence que comme quelque chose de posé. Il aurait pu désigner la logique comme la forme que la pensée rigoureuse nous donne de cette activité de l'esprit lequel dans cette activité se pose, est et existe, en tant qu'actif, en un mot comme *actus purus*, activité pure n'existant qu'en soi.

Mais voici ce qui arrive. On est en droit de se demander si cette conception de l'« idéel » ou de l'« esprit » ne trahit pas de nouveau une double acception. Par « idéel » Biedermann entend tantôt une forme déterminée d'être, de ce qui constitue un être existant un ; tantôt quelque chose existant sous une forme d'être déterminée, essentiellement distincte d'un autre être existant. Dans la première acception l'idéel, c'est la logique, les déterminations intellectuelles ou les catégories ; dans la seconde acception, c'est un sujet vivant, un sujet pensant-actif et actif-pensant (denkend-thätiges und thätig-denkendes subjekt), en un mot, la conscience. On peut poursuivre les traces du double sens jusque dans l'expression « raison ob-

jective. » Raison objective, — en tant que distincte de la raison subjective, — signifie d'abord la régularité objective ou la loi elle-même, régissant les faits et gestes des objets extérieurs dans l'espace. Ensuite il entend par là une puissance de l'esprit régnant d'une façon inconsciente dans les choses, à partir de la force dans l'étoffe, la matière, jusqu'à l'activité inconsciente de l'âme chez l'homme.

Plaçons-nous entièrement au point de vue de l'expérience et de l'analyse psychologique. Alors nous connaissons l'« idéel » immédiatement comme conscience, comme sujet, conscient, actif et non comme une forme de l'être existant en dehors de l'espace et du temps. Que comprend au contraire Biedermann sous l'expression fort étendue d' « être idéel ? » Il confond ensemble les concepts esprit, âme, subjectivité, conscience, la force dans l'étoffe sans autre, avec l'élément logique, la loi, relativement la régularité dans l'existence empirique. C'est sur cet assemblage confus, — déjà l'élément le plus caractéristique de sa psychologie et de sa théorie de la connaissance, — c'est sur cet assemblage que repose toute sa métaphysique et l'apparence de savoir exact, logique que cette métaphysique répand sur les rapports du corps et de l'âme, de la matière et de l'esprit, du monde et de Dieu.

« Réalité idéelle » désigne d'abord la conscience avec ses phénomènes internes, puis le sujet lui-même de la conscience. A ce propos il émet la pensée parfaitement juste : nous n'arrivons à la conscience du sujet que dans l'activité de la conscience. C'est déjà plus risqué, quand la conscience est conçue comme « rapport idéel entre le sujet et l'objet. » Dans la conscience le sujet est en rapport idéel avec l'objet ; pour la conscience l'objet est en rapport idéel avec le sujet. Mais dès que la conscience elle-même est définie comme « rapport idéel, » alors la notion d'un rapport logique se substitue involontairement au concept d'une subjectivité vivante.

Par « être idéel », remarque ailleurs Biedermann, il faut entendre d'abord les événements, les faits de la vie de notre âme ; ensuite, il faut entendre aussi la raison objective dans le monde qui se trouve en relation idéelle-réelle, c'est-à-dire en

rapport logique avec l'être idéel-réel du moi humain. Faut-il entendre ici par « raison objective » la puissance de l'esprit agissant d'une façon inconsciente dans les choses, on peut toujours l'appeler, dans un sens analogue, « l'être idéel » comme la conscience elle-même et son activité. La régularité en effet dans les choses n'existe pour nous que quand nous la saisissons par la pensée. Or voici ce qui arrive. Au moyen d'un raisonnement par analogie tout à fait involontaire, nous attribuons les formes de la pensée et de l'activité pensante — dans lesquelles seules résident pour nous les lois de ce qui arrive objectivement — à ces lois elles-mêmes. Ce qui est objectivement rationnel dans les choses, c'est-à-dire ce qui pour la raison subjective est connaissable des choses, ce qui dans les dites choses est percevable et exprimable, ces formes rationnelles, tout cela nous l'attribuons involontairement à une puissance analogue à notre raison. Nous déclarons ensuite de cette puissance que, en qualité d'analogue à notre esprit, comme analogue à notre esprit, elle est en rapport idéel-réel avec cette vie de l'esprit dans les choses, ou mieux, comme ce rapport est exprimé dans des déterminations logiques, que cette puissance est en relation logique avec ces choses.

Jusqu'ici on pourrait s'entendre. Mais Lipsius a déjà fait allusion à un fait important. Toute la psychologie et la théorie de la connaissance chez Biedermann part, comme d'un fait allant sans dire, de l'antithèse métaphysique entre l'idéel et le matériel. Et, partant de cette hypothèse, Biedermann est surtout poursuivi par la préoccupation métaphysique de fixer les rapports entre l'être idéel et l'être matériel. Dans tout contenu de la conscience, nous déclare-t-il, il y a deux sortes d'êtres données, celle de la chose et celle de l'esprit. *Données, réellement données?* reprend Lipsius. J'estime qu'un être qui, sous aucun rapport, ne peut devenir objet d'intuition, soit extérieure ou intérieure, de temps ou d'espace n'est pas donné à notre conscience. La seule chose donnée, c'est l'objet vu. La conscience elle-même comme sujet de l'intuition ne nous est pas donnée comme objet, mais elle est la présupposition sans laquelle, du moins pour nous, rien ne saurait être donné ;

quoiqu'on puisse dire réciproquement, sans quelque chose de donné, point de conscience, sans objet, point de sujet. Mais « l'être idéel, » comme objet de perception intérieure, ne nous est donné que sous la forme d'événement de conscience, ayant lieu dans le temps. Dans cette forme de temps nous faisons l'expérience de notre conscience comme de l'unité du sujet persistant au milieu de tous ces phénomènes. Du sujet lui-même, nous ne connaissons que ceci: ce qui nous est donné comme un ensemble de phénomènes internes et d'activités du dit sujet, par le fait que, dans le sein de cette variété, nous faisons l'expérience de l'unité de notre conscience, nous pensons le sujet justement comme l'unité de cette diversité. Or cette diversité se déroule dans le temps. « L'idéel, » objet d'expérience, est sans doute quelque chose de temporaire, de tombant sous la loi du temps, comme objet donné dans notre conscience il est quelque chose s'écoulant dans le temps, supposé même que ce caractère temporaire procède de l'unité d'existence, du procès psychologique et du procès corporel. Qu'arrive-t-il donc lorsque de cet idéel, de l'ensemble des phénomènes de conscience s'écoulant dans le temps, je distingue un autre idéel, échappant aux lois du temps? En tout cas, cette distinction-là ne peut provenir de l'observation psychologique, comme ce paraît être le cas d'après l'exposition de Biedermann, mais de réflexions sur la forme de ces phénomènes psychiques s'écoulant dans le temps, forme restant semblable à elle-même. Grâce à ces réflexions j'arrive à ceci: de l' « être idéel, » vécu et expérimenté dans le cours du temps, de la conscience et de ses actes et états, je distingue cette forme de cet idéel, échappant au temps, indifférente au temps. Mais quand je parle comme distincte de la forme d'être de l'idéel échappant au temps, d'un idéel existant indépendamment du temps, en tout cas cet idéel ne saurait être obtenu par la méthode des recherches psychologiques ou se rapportant à la théorie de la connaissance. L'être idéel échappant au temps qui peut être obtenu par cette voie-là, c'est la forme des phénomènes de conscience demeurant semblable à elle-même. Et je ne puis sans doute la rendre et l'exprimer

qu'au moyen de déterminations intellectuelles ou de catégories logiques, de même aussi que je ne puis rendre, exprimer que par des catégories logiques la forme demeurant semblable à elle-même ou la loi des faits extérieurs ou se passant dans l'espace, accessible à la conscience. Ainsi donc la manière d'être, la forme de « l'idéel, » c'est-à-dire de la conscience, de l'être relativement analogue à celui (être) de la conscience (la force dans l'étoffe de la vie inconsciente de l'âme), de même que la manière d'être du matériel (de l'étoffe étendue dans l'espace), échappe au temps et à l'espace. Tout être, par contre, accessible à notre expérience est, en tant qu'existant matériellement, dans l'espace et dans le temps ; à la vérité, comme « idéel existant, » il échappe à l'espace mais en tout cas pas au temps. La manière d'être de l'être idéel échappant à l'espace et au temps et la manière d'être de l'être matériel, je l'exprime, je la rends en la pensant, dans et par des formes logiques échappant à l'espace et au temps. Elles sont immédiatement les formes de la pensée ou de l'activité intellectuelle du sujet conscient ; elles sont les formes sous lesquelles l'existence extérieure existe pour le sujet pensant, comme être pensé. Mais ni l'existence extérieure ni ma propre conscience ne seraient pour moi un objet de pensée, si la première n'était pas donné par l'intuition extérieure dans l'espace et la seconde, dans l'intuition intérieure, comme événement de conscience.

Par conséquent, il est hors de doute qu'un être double « m'est donné, » l'un idéel, l'autre réel ; le premier est la conscience dans son activité percevable intérieurement, le second, l'existence extérieure percevable dans l'espace. La forme du temps est l'élément commun, sans lequel nous ne pourrions avoir conscience de notre propre activité échappant aux lois de l'espace ni des objets occupant une place dans l'espace. Qu'arrive-il donc lorsque, de ces deux êtres donnés, l'un seulement dans le temps, l'autre à la fois dans le temps et dans l'espace, je prétends distinguer un troisième être échappant à la fois au temps et à l'espace ? Je sors du terrain ferme de l'expérience. Car, quand je me maintiens sur le terrain de la connaissance expérimentale, je puis bien parler

d'une *forme* de l'être échappant au temps et à l'espace, mais non d'un *être* existant en dehors du temps et de l'espace.

Voici ce que réplique Biedermann. L'esprit présent en moi sous la forme de la conscience tombe bien sous la loi du temps, en qualité d'esprit dont on a réellement conscience. Mais d'où vient ce caractère temporaire, ce fait qu'il tombe sous la loi du temps ? Il provient de l'unité de fait, de la circonstance que le corps et l'esprit existent en moi comme un tout un. Au contraire, pour ce qui est de sa manière d'être comme esprit, en tant qu'esprit, il ne tombe pas plus sous la loi du temps que sous celle de l'espace.

Peut-être bien, reprend Lipsius. En tout cas ce n'est là purement et simplement qu'un postulat métaphysique, mais en aucune façon une connaissance obtenue par la méthode de l'observation psychologique ou par celle de la théorie de la connaissance. Ce postulat se fonde sur l'antithèse tout à fait abstraite qu'on établit entre l'être des choses, dans le temps et dans l'espace, et l'être idéel échappant aux lois du temps et de l'espace. Etre peut signifier quelque chose qui est, il peut signifier également manière d'être. Quand donc on désigne la manière d'être échappant à l'espace et au temps de toute pensée et de toute existence, comme un « être » échappant à l'espace et au temps, on en tire la conclusion qu'il y a un double être, l'être des choses dans l'espace et dans le temps, et l'être idéel échappant à l'espace et au temps. De cette conclusion, qui se trouve encore dans les derniers travaux de Biedermann, Lipsius a pensé qu'elle provenait du fait que son adversaire avait personnifié les formes logiques de la pensée pour en faire un sujet agissant et pensant dans des formes logiques. Biedermann ne manquera pas de rappeler sa phrase, que l'idéel et le matériel n'existent jamais séparément, chacun pour son compte, mais que, en dépit de leur opposition essentielle, ils existent toujours dans l'unité existentielle de l'idée, et du matériel. Le sujet de la conscience n'existe après tout que dans l'unité existentielle de l'âme et du corps. Et empiriquement celui-ci a la première place. Nous n'avons aucune autre expérience du sujet de la conscience que le moi humain, qui, sans doute, sub-

siste dans l'unité existentielle de l'âme et du corps. Mais comment résulte-t-il de là qu'il ne puisse pas y avoir de sujet de conscience, de sujet conscient d'un autre genre ? Mais, abstraction faite de cette idée, si l' « idéel » ne subsiste que dans son unité existentielle avec le matériel, il en résulte que l'idéel n'existe que comme moment de cet être un. Donc il n'existe pas deux espèces d'être, l' « idéel » et le « matériel, » mais seulement deux manières d'être différentes d'un être un. Ce n'est qu'ainsi qu'on réussirait à lever la difficulté, en recourant à la distinction bien connue que Hegel établit entre l'être et l'existence (Sein und Dasein) : l'idéel ne posséderait que l'être (Sein), mais non l'existence (Dasein). L' « être idéel » serait alors « *la manière d'être idéelle* » *en ce qui existe matériellement*, l'être logique de l'existence dans l'espace et dans le temps. L'âme aussi alors, parce qu'elle est là dans le temps comme réel sujet conscient et pensant, devrait pouvoir exister, à côté de l'existence matérielle, comme distincte de l' « être idéel. » Mais alors il faut cesser de présenter la conscience et ce qui lui est analogue comme être idéel en face de l'être des choses. Ce ne serait plus la conscience, encore moins les phénomènes de conscience se passant dans le temps, mais purement et simplement les formes logiques de l'activité de la conscience, la loi de la pensée qui constituerait seule l' « être idéel, » c'est-à-dire la manière d'être idéelle du sujet conscient, exactement comme le « concept » et la « loi » chez l'existence dans l'espace seraient l' « être idéel » dans cette existence. Cet « être idéel » aurait alors deux modes d'existence : la conscience d'abord avec ses phénomènes internes (s'accomplissant dans le temps), et ensuite l'étoffe étendue et en mouvement avec ses changements non seulement dans le temps, mais aussi dans l'espace. Mais aussi longtemps qu'on ne met pas un terme à cette élasticité dans ce concept « être idéel, » on n'échappe pas à la personnification des formes logiques qui deviennent un sujet vivant.

Biedermann trouve que Lipsius s'est montré d'une prévoyance excessive en ne désignant l' « être idéel » que comme la régularité (Gesetzmässigkeit) dans toute existence. L'âme,

l'esprit, l'esprit absolu enfin ou Dieu ne sont pourtant pas une simple régularité, un ensemble de lois. Certainement non, répond Lipsius. Ce que j'ai désigné comme régularité ou encore comme loi et nécessité objective dans les choses, c'est justement ce que Biedermann appelle « la manière d'être idéelle. » Lipsius sais fort bien que l'expression « loi » ne saurait s'appliquer au moi de la conscience, à l'âme. Elle peut aussi peu s'appliquer à l'âme, cette expression « loi, » qu'à la force dans « l'étoffe, » elle ne s'applique décidément pas à Dieu, l' « esprit absolu ou le « sujet absolu. »

Mais le reproche adressé à Lipsius de n'avoir que des déterminations, des prédicats sans sujet, dont le sujet serait une x pour la conscience, ce reproche déplace entièrement le point controversé. L' « être idéel » ne doit plus être une simple loi, ou une manière d'être idéelle, mais un sujet, un être existant idéellement. Toutefois l' « être idéel » que Biedermann oppose à l'être des choses, comme existant en dehors du temps et de l'espace, cet « être idéel » n'est, dans le fait, que la pure manière d'être, l' « être logique » ou les catégories logiques. Lipsius penserait donc cet « être idéel » comme un sujet, et même comme un sujet dont l'essence s'épuiserait en de pures déterminations intellectuelles ! Mais le vrai sujet de la conscience que nous connaissons n'est en aucune façon un être idéel dans le sens indiqué, c'est un sujet vivant dans le temps, ayant des intuitions dans l'espace. Parce que la pensée est la forme de notre conscience, laquelle forme n'est pas seulement saisie dans des catégories logiques, mais encore se meut dans des catégories logiques, il faudrait que le sujet même de cette activité eût l'être logique pour substance ! Et cependant Biedermann a formulé sa principale objection contre Hegel en disant que celui-ci identifie une idée sans sujet avec la substance de toute existence. Ne nous trouvons-nous pas de nouveau, demande Lipsius, en présence de cette personnification d'une idée sans sujet pour en faire un sujet actif, analogue à la conscience ?

Biedermann repousse ce reproche par l'unique considération que son *intention* bien arrêtée est de concevoir l' « être

idéal, » non comme pure « forme logique, » comme » idée « ou « pensée, » mais comme sujet vivant. Mais dès l'instant où il statue une opposition abstraite entre l'être idéel, c'est-à-dire échappant à l'espace et au temps, d'une part, et l'être occupant une place dans l'espace, d'autre part, il ne réussit à maintenir son *intention* qu'en hésitant, qu'en oscillant sans cesse entre deux acceptions différentes du terme « être idéel. » Lipsius tient entièrement à ne pas laisser confondre ces deux acceptions, parce que derrière ce double sens est caché tout un système de métaphysique.

(*A suivre.*)