

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 6 (1873)

Artikel: Nouvelle critique de la raison
Autor: Oltramare, André / Krause, C.-C.-F.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379156>

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: 13.01.2026

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

NOUVELLE CRITIQUE DE LA RAISON

PAR

CH.-CHR.-FR. KRAUSE ¹

Ce volume est le premier tome d'un ouvrage qui contiendra le cours fait par Krause à Dresde, en 1823, devant un auditoire de personnes appartenant à la classe cultivée.

Né en 1781, à Eisenberg, Krause avait suivi à Iéna les leçons de Reinhold sur la *Critique de la raison pure*, de Kant. Plus tard, il avait entendu Fichte et Schelling, sans admettre les idées de ces philosophes. Suivant sa propre voie, il commença de professer à Iéna de 1802 à 1804, voyagea dès lors en divers pays pour étendre ses connaissances et se fixa, en 1824, à Goettingue. Il s'y fit de nombreux disciples parmi les esprits que ne satisfaisait point l'hégélianisme dominant à cette époque. Krause mourut à Munich, en 1832, où il s'était retiré une année auparavant.

Il n'a pas eu le temps de publier lui-même l'ensemble de ses travaux. On sait que ce sont deux professeurs belges, MM. Ahrens et Tiberghien, qui ont initié le public français aux doctrines profondes et vraiment originales de ce philosophe qui n'a pas toujours été apprécié à sa valeur, mais dont l'autorité semble destinée à s'étendre de plus en plus dans le monde des penseurs.

¹ *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, zugleich in ihrer Beziehung zu dem Leben. Für Gebildete aus allen Ständen. Von K.-Chr.-Fr. Krause. 2^{te} vermehrte Auflage. Band. I Erneute Vernunftkritik, 1868. — In-8 de XLIV et 280 pages.*

Dans le *Cours* dont nous allons essayer de rendre compte, Krause s'est proposé d'établir les *vérités fondamentales de la science, en elles-mêmes et dans leur rapport avec la vie*.

La science dont il s'agit ici, c'est proprement la connaissance philosophique, laquelle a pour objet ce qui est permanent et éternel, à l'exclusion de ce qui est purement historique. — Mais la philosophie elle-même n'est qu'une partie de la science. Celle-ci forme un tout organique dont les sciences particulières ne sont que les membres et les organes, et les idées fondamentales de chacune se réunissent dans une idée fondamentale unique qui les contient toutes. Le but de Krause n'est pas, nous dit-il, d'ajouter quelque chose à l'érudition, qui n'est que le savoir historique et non la science philosophique ; il veut offrir un aliment à l'esprit scientifique, transformer en notions claires nos pressentiments sur les questions les plus importantes, et montrer l'influence que ces hautes et premières notions exercent sur la vie des individus et de la société pour épurer, élever et sanctifier la pensée, pour apprendre à mener une vie vraiment bonne et belle, où ces vérités se traduisent en prudence et en sagesse pratique.

Pour faire passer la vérité dans la vie, il faut qu'on l'ait d'abord vue en soi-même. La connaissance doit devenir sagesse ; car la science n'est pas encore la sagesse. La sagesse est l'application de la vérité qu'on a reconnue dans l'harmonie de tout l'être moral sentant, voulant et agissant.

La sagesse pratique a besoin de toute la science ; car la vie elle-même est la réalisation de toute la vérité. Le savoir seul ne suffit pas pour l'art de vivre, ni même la connaissance de l'éternelle vérité. La philosophie et le savoir réunis sont les conditions indispensables de la sagesse pratique de l'humanité en général. Chez l'homme non cultivé, la force sanctifiante de la vérité se manifeste dans le pressentiment qu'il a de celle-ci, sans compter que chacun se fortifie au contact des esprits cultivés dans un milieu social où déjà bien des vérités essentielles ont passé dans les faits.

Dans la recherche de la vérité, notre auteur suit une double méthode. D'abord, il prend son point de départ dans l'expé-

rience commune pour s'élever de là à des considérations de plus en plus en plus hautes jusqu'au sommet de la science. Commenant par déterminer l'idée même du savoir et de la science, il en trouve le fondement et l'origine dans le premier fait certain en lui-même (*wissen, gewiss*), reconnu comme tel par tout homme. Il montre alors comment, autour de ce premier savoir d'une certitude immédiate et en quelque sorte vivante, se forme et grandit toute autre certitude, à la manière d'un être accomplissant son évolution dans un germe sain; des forces nouvelles se produisant pendant cette formation, nous nous élevons du premier fait certain à une vérité toujours plus haute et nous arrivons enfin à la connaissance de Dieu, comme à celle de l'Etre un, absolu et infini. C'est là que commence pour nous la science (*Wissenschaft*), et qu'elle s'offre à nous comme accomplie. C'est là que nous saisissons le rapport fondamental du monde et de l'humanité en Dieu, avec Dieu et par Dieu.

La notion de Dieu ne doit pas être admise dans la science comme une simple probabilité, une hypothèse ou un postulat de la raison; mais le résultat même de la première recherche, indiquée plus haut, doit nous conduire du fait d'expérience intime à la constatation de la certitude absolue de la notion de Dieu. C'est en nous élevant du savoir immédiat, fini, *certain pour nous*, à une certitude toujours plus haute, que nous arrivons à voir enfin que la notion de l'être (*Wesen*), ou de Dieu, est la notion suprême, seule *certaine en soi*, celle que nous supposons dans toute connaissance et notion particulière, quoique le plus souvent sans en avoir clairement conscience. On se convainc alors que la seule notion de Dieu est le *principe de la science*, c'est-à-dire que c'est la seule connaissance vraiment première, absolue, inconditionnée.

Arrivé ainsi au sommet de sa recherche, notre penseur jette de là ses regards sur nous-mêmes, sur le monde et l'humanité en général. Il observe comment toutes les choses et leurs rapports s'éclairent à la lumière de la connaissance acquise de Dieu, une fois que s'est levé le soleil de la connaissance dans l'intuition primitive, *Dieu*. Tout le domaine de la vérité ap-

paraît comme dans la lumière du matin, au lieu d'être vu confusément dans le crépuscule de l'état pré-scientifique. L'esprit possède dès lors le sentiment de ses forces les plus intimes de connaître; il sent ses ailes, pour ainsi dire, et plane librement, comme l'aigle dans son vol, sur tout le monde de l'intelligible.

Celui qui s'est élevé à cette hauteur peut alors, en redescendant et en portant de tous côtés ses regards, développer organiquement l'organisme de la science. La connaissance fondamentale est, en effet, comme la lumière pure du soleil dont les rayons brisés en couleurs variées n'éclairent les objets qu'il s'agit d'étudier que selon les lois du clair-obscur et de la perspective, tandis que ces mêmes objets se présentent ici, dans la partie déductive de la science, d'une manière différente et sous un autre point de vue, qui permet de les saisir avec une plénitude et une profondeur de connaissance tout autres.

Le premier chemin de l'étude philosophique ou scientifique mène donc de la conscience de soi-même ou de l'esprit fini, jusqu'au sommet ou à la conscience de Dieu. Le second chemin, au contraire, nous fait redescendre jusqu'au moi individuel en contemplant tous les êtres comme contenus dans la conscience que nous avons de Dieu; cela n'a lieu toutefois que d'une manière nécessairement incomplète par suite de ce que nous sommes des êtres finis. Dieu seul sait et réalise dans sa vie la vérité tout entière.

Après avoir ainsi tracé la marche à suivre et exposé le plan général en même temps que le but de ses recherches, Krause se met en quête d'un point de départ de la science sur lequel chacun soit d'accord. Il relève la nécessité de penser pour cela par soi-même, de ne rien admettre comme vrai et de ne rien rejeter sans consulter ses lumières propres. Il s'agit, en effet, par une observation personnelle et dégagée de tout préjugé, de trouver un accès sur le terrain scientifique et d'obtenir en même temps un commencement de connaissance certaine et de vérité. C'est ce qui arrive par la réflexion dirigée sur ce que sont le savoir et la science. Il faut présupposer en tout cas que tous nous pensons et nous savons déjà. Nous

ne pouvons faire autrement que de penser, quelque effort que nous fassions pour ne pas penser, et nous ne pourrions dire s'il y a jamais eu un temps où nous ne pensions pas. Nous ne pouvons pas davantage ne penser à rien ; nous devons toujours penser un quelque chose, à quoi est attribuée une certaine *essence*. Or, la représentation qu'on a de quelque chose d'*essentiel* étant, à ce titre, un savoir de cette chose, nous trouvons en même temps que, dans chaque acte de notre pensée, nous nous attribuons un certain savoir. La somme totale du savoir, c'est la science. Le contenu du savoir doit être vrai. La vérité est la perfection de la connaissance. Or, le critère général du vrai c'est que la chose représentée soit semblable dans son essence (*Wesenheit*) à la représentation que s'en fait celui qui se la représente. C'est par là que nous attribuons au vrai connu une valeur objective. La vérité, c'est la conformité de ce qui est avec ce qui pense ; par exemple, le moi pensé est le même que le moi pensant. La vérité n'est donc pas seulement une propriété des choses mêmes, ni seulement une propriété de l'objet connu, non plus que de l'être qui connaît ou de la faculté qu'il a de se représenter les choses ; mais plutôt la vérité est une essence relative déterminée, une propriété relative déterminée des trois facteurs à la fois : l'objet, la représentation de l'objet et l'esprit qui se le représente. Voilà d'où dépend la valeur objective de nos connaissances.

Pour savoir donc si quelque chose est vrai, il nous faudrait pouvoir comparer la représentation que nous avons de l'objet représenté avec cet objet lui-même. Cette comparaison semble facile pour le cas où l'objet se confond avec le sujet, comme il arrive pour le *moi* ; la certitude de la conformité de l'objet représenté et de la représentation apparaît ici comme immédiate. Toutefois nous pouvons nous tromper sur nous-mêmes et nous juger fausement ; aussi la tâche est-elle délicate de déterminer jusqu'à quel point nous sommes fondés à attribuer à nos représentations de nous-mêmes une vérité et une valeur réelle.

D'un autre côté, si l'objet de la connaissance est extérieur à nous, comment allons-nous à lui comme êtres connaissants,

et comment l'objet vient-il à nous ? Puis, comment pouvons-nous faire la comparaison de l'objet avec sa représentation, ce qui est le seul critère de la vérité ? Nous ne pouvons jamais comparer qu'une représentation de l'objet avec une autre représentation de ce même objet, et non purement et complètement avec l'objet lui-même. Il semble qu'on ne peut jamais atteindre qu'une représentation de la représentation. L'abîme qui nous sépare de l'objet représenté, auquel est attribuée une essence indépendante de sa *représentabilité*, resterait donc toujours le même ; nous ne pourrions aller jusqu'aux choses, et celles-ci ne pourraient venir jusqu'à nous.

Ainsi le critère de la vérité que nous avons trouvé ne paraît pas seulement nous manquer au point de vue de la connaissance de nous-mêmes ; mais, en outre, au point de vue de la connaissance des objets extérieurs, il paraît être tout à fait vide et inapplicable. Jusqu'à quel point cette impuissance est-elle fondée ou n'est-elle qu'apparente ? c'est ce qui devra être examiné ultérieurement.

En attendant, nous trouvons que c'est par le moyen des sens que nous prétendons percevoir les objets extérieurs et savoir d'abord qu'ils sont, et ensuite que nous les percevons tels qu'ils sont en réalité, puisque c'est bien leur manière d'être à eux-mêmes que nous percevons dans les sensations de notre corps. Car en entendant une cloche, je n'affirme pas seulement que la cloche est elle-même dans un mouvement vibratoire analogue à celui que je perçois dans mon oreille, mais je dis aussi que le son entendu est dans la cloche elle-même, qu'il est l'essence de la cloche elle-même que j'entendais. Aussi je dis non pas seulement : Mon oreille résonne, ou : elle résonne d'une manière analogue à la cloche ; mais bien : la cloche résonne. De même, je dis : Ce corps est brûlant, et non : je me sens brûlant.

Le fait est cependant que ce que nous percevons, ce ne sont pas les choses corporelles en elles-mêmes, extérieures à nous, mais seulement les sensations de notre propre corps. Toutes les sensations et les représentations isolées des sens, couleur, forme, son, odeur, goût, toucher, etc., ne sont proprement que

des déterminations ou des états déterminés de nos sens ; proprement et originairement, nous ne connaissons par la sensibilité que notre corps, et nous n'en concluons aux choses extérieures que sur la base de ce qui est perçu dans nos sens corporels. Donc le préjugé d'une perception sensible des choses elles-mêmes, hors de nous, renferme une part d'erreur et une part de vérité.

Pour que nous ayons des perceptions sensibles, il est requis :

1^o Qu'un corps organisé, que nous appelons *notre corps*, soit avec nous, c'est-à-dire avec notre être percevant et spirituel, dans cette intime union dont chacun a la conscience immédiate à l'égard de son corps ; et que dans ce corps se trouvent les organes particuliers des cinq sens, en rapport avec l'organisme entier par le système nerveux qui en fait lui-même partie. Un sens commun au corps entier est la première condition de toute perception sensible et de la conscience immédiate du mouvement des parties du corps lui-même.

2^o Qu'il y ait un monde des corps entourant notre propre corps, lequel n'est lui-même que comme un organe et une partie de ce monde dont toutes les forces et les énergies agissent sur le corps de chacun. Il faut aussi que les influences de la nature entourant le corps, pesanteur, magnétisme, lumière, chaleur, son, actions chimiques perçues par l'odorat et par le goût, se produisent régulièrement, conformément à des lois que la science anatomique et physiologique a mission d'étudier.

3^o Que l'activité de notre esprit s'applique à ces affections des organes de nos sens, qu'il y *réfléchisse*. Cette opération de l'esprit apparaît comme libre en partie, en ce que nous pouvons nous déterminer nous-mêmes ; mais le rapport de l'esprit aux sens est nécessaire en ce sens que, dans l'état sain, nous ne pouvons rester, d'une manière durable, sans faire aucune attention aux sensations ; que des besoins physiques, comme ceux du mouvement et de la nourriture, nous forcent de prendre garde à ce qui se passe dans nos sens, et qu'un certain degré de douleur nous ôte la possibilité de ne pas tenir compte des affections sensibles.

Krause insiste sur le fait que, de tout le monde extérieur des corps, nous ne percevons directement, au moyen du sentiment général, que notre propre corps et les organes des sens de ce même corps, selon leurs états et leurs activités diverses, bien que nous rapportions communément nos impressions sensibles aux objets mêmes qui entourent notre corps. Nous avons une connaissance médiate tout d'abord des mouvements de quelques parties de notre corps : par la volonté nous pouvons mouvoir ses membres et nous avons conscience de la direction et de l'intensité de ces mouvements ; par là nous arrivons à l'aide de l'imagination, d'après certaines représentations non-sensibles, idées, jugements et propositions, conclusions et déductions, à comprendre les états du sens le plus général, le toucher, et à conclure de là aux choses corporelles qui, bien qu'en un certain degré de connexion avec notre corps, sont pourtant choses extérieures et s'opposent aux mouvements des membres de notre corps. Mais ce corps, que nous disons nôtre, est-il en nous ou hors de nous ? Car dans les conclusions mentionnées ci-dessus, il nous apparaît aussi essentiellement comme partie intégrante du monde corporel que nous considérons comme extérieur à nous, à l'exclusion de notre propre corps. La conscience ordinaire et pré-scientifique refuse opiniâtrément d'accorder que nous ne percevions immédiatement que nos organes. C'est qu'elle repose sur le presentiment que nous sommes avec les choses extérieures dans une réciprocité essentielle d'activités et de forces. Et le malentendu de la conscience pré-scientifique vient de ce qu'elle admet précipitamment et erronément que les sensations dans nos sens isolés sont groupées dans les choses extérieures elles-mêmes, tandis qu'elles ne sont immédiatement qu'isolées dans nos organes, dont nous groupons, par l'imagination et la pensée, les divers états en un tout, comme les propriétés d'un seul et même objet extérieur ; ces états se présentent ensuite dans notre conscience, dans leur enchaînement continu, comme l'image une, ordonnée selon le temps et l'espace, et dans un devenir continu, de l'ensemble du monde extérieur des corps. Nous connaissons donc notre propre corps d'une

manière immédiate par le fait qu'il tombe lui-même sous ses propres sens. Ainsi nous voyons dans notre œil la forme de notre corps, et notre œil dans l'œil lui-même au moyen d'un miroir ; ainsi encore nous touchons notre propre corps avec notre organe du toucher. Puis, à l'aide de l'imagination, nous interprétons les indications de nos sens : nous groupons les perceptions isolées qu'ils nous donnent en une représentation totale des choses hors de nous, formant ainsi en nous un monde sensible corporel. En d'autres termes, nous transcrivons constamment toutes les données des sens corporels extérieurs comme une partie de cette image totale, sensible et toujours en formation (*stetswerdend*) que nous avons du monde extérieur au dedans de notre esprit.

Dans le monde de l'imagination pure, tout est fini quant au temps, à l'espace et à la force. La représentation de l'infinité du temps et de l'espace ne peut être *pensée* et *vue* que dans la raison. Et même, pour saisir et comprendre quoi que ce soit de sensible, nous sommes obligés d'introduire, dans le monde de l'imagination et dans les données des sens, les affirmations non-sensibles et en partie supra-sensibles de la raison.

Ce point une fois élucidé, passons à l'étude du moi, à l'intuition ou connaissance immédiate de soi-même. Selon notre auteur, nous réunissons d'abord sur nous-mêmes toutes les représentations obtenues par nos sens, notre entendement et notre raison ; nous disons : *je* vois, *j'*entends, *je* me représente, *je* fais des présuppositions supra-sensibles (*je* raisonne). Puis nous nous attribuons d'autres activités que celles de la pensée, à savoir celles de *sentir* et de *vouloir*. La question est de savoir si la conscience que nous avons de nous-mêmes est certaine (*gewiss*), si elle peut être le commencement de la science (*Wissenschaft*).

Le sujet qui voit est le même *moi* que l'objet qui est vu. Cette intuition est celle d'un *être* individuel. Je rapporte le *moi* aux idées d'être et d'essence. Ce n'est pas là une simple idée ou notion, ni seulement un jugement, ni enfin le résultat d'une déduction quelconque, comme serait la proposition : *Je suis moi* (*Ich bin ich*), ou *moi* = *moi*, ou *je* suis agissant. Mais par

une intuition primordiale, nous nous concevons comme un *tout* complet, sans aucune division possible, puis comme un être *indépendant* et comme un être *essentiel* en soi-même, restant toujours le même dans tous les rapports où il peut entrer. Un premier rapport possible est celui de nous à nous-mêmes, ce qu'exprime la proposition : *Je suis moi*. Un pareil être, subsistant lui-même, s'appelle une *substance*; mais il est préférable de dire un être *substantiel*, ou sans aucune image, un *être-soi* (*ein Selbstwesen*). C'est là la notion de l'unité du moi. De plus chacun s'attribue, outre l'être, l'existence (*Seinheit, Dasein, Daseinheit*), dans la proposition : *J'existe* (*Ich bin da*). Le verbe *exister* exprime ici une propriété du moi, tandis que dans cette proposition-ci : Je suis un homme, le verbe *être* exprime un rapport. Notre existence (*Seinheit*) n'est qu'une partie de notre essence (*Wesenheit*). Dans l'intuition du moi, nous nous sentons comme des êtres finis, en ce sens que : 1^o nous reconnaissons à côté de nous d'autres êtres raisonnables ; 2^o à côté d'eux nous connaissons aussi un monde corporel extérieur ; 3^o au-dessus de ce monde et des êtres raisonnables nous trouvons des idées primordiales, telles que celles d'être, d'essence, d'unité, de totalité, d'*ipséité*, d'harmonie, d'existence, et surtout celle de l'Être qui est le seul principe suffisant ou la raison d'être de tout ce qui est fini.

Il est à remarquer que l'intuition du *moi* peut bien être éclaircie par la notion du *non-moi*, mais qu'elle en est au fond indépendante et n'en a pas besoin. La conscience du *moi* porte immédiatement en elle le signe caractéristique de la vérité : elle est *évidente, certaine* (*gewiss, bewusst*). Nous avons donc là un point de départ solide de connaissance vraie et de science, en même temps qu'un critérium intime de ce qui est vérité pour nous. Car nous tenons tous pour certain ce dont nous sommes aussi sûrs que de nous-mêmes. Chacun se sert de la formule : aussi vrai que je suis, que je vis. Nous devons aussi tenir pour vrai tout ce qui est conçu comme une condition nécessaire de notre *moi*, tout ce sans quoi notre *moi* ne serait pas possible. Car, en affirmant la conscience immédiate et indépendante du *moi*, nous ne prétendons pas que nous soyons nous-mêmes

sans principe ou sans raison d'être (*Grund*), non plus que notre connaissance de nous-mêmes n'ait pas de principe. Au contraire, la question du principe est justifiée au point de vue du *moi*.

Après avoir trouvé un point de départ pour la science, Krause étudie le *moi* dans son contenu, ou au-dedans. Le *moi* lui apparaît alors comme une chose variée dans son intérieur : à la connaissance que nous en avons comme être entier, s'ajoute l'idée fondamentale de l'*opposition* et de l'*harmonie*, puis celle de l'*organisme*. Nous nous voyons en nous-mêmes comme un organisme. Par là, l'idée de la science, comme somme ou totalité du savoir, s'élève à celle d'un organisme du savoir, dans lequel la science du moi apparaît comme une partie de la science totale.

L'étude du moi intérieur amène donc à considérer en premier lieu l'*opposition* qui est en lui, en ce qu'il est à la fois *permanent* et *changeant*. Le moi se change tout d'abord lui-même ; je suis avant tout le principe des changements intérieurs de moi-même, c'est-à-dire je suis *actif*, j'attribue au moi, comme être un et entier, l'*activité*. Celle-ci se montre sous trois faces, comme activité de la connaissance ou de la *pensée*, du *sentiment* et de la *volonté*.

Krause étudie successivement ces trois activités fondamentales dans leurs relations entre elles et avec l'activité une, entière et totale du *moi*. Il établit que notre activité est un organisme, puisque toutes nos activités nous apparaissent comme parfaitement *déterminées* ou *finies* dans leurs manifestations ; mais que ce caractère n'est pas contenu nécessairement dans l'*idée* que nous en avons, et qu'ainsi nous nous élevons au pressentiment d'un être *infiniment* actif dans l'intuition ou la connaissance, dans le sentiment et dans la volonté.

La conscience de soi, le sentiment de soi, le vouloir de soi, et enfin l'entière et totale intimité de soi avec soi-même (*Selbstinnessein*), voilà trois vérités fondamentales dont l'influence dans leur application à la vie est étudiée par notre philosophe ; ce n'est qu'après cela qu'il passe à l'exposition des *formes* de l'activité du moi, c'est-à-dire aux notions du *temps*, de l'*espace*

et du *mouvement*, lesquelles dérivent de la conscience du moi à l'état intérieur ou subjectif.

Je me connais en effet, ainsi qu'il a déjà été remarqué, comme *restant* le même et à la fois comme *changeant*, c'est-à-dire, passant dans le temps d'un état à un autre état. Ce changement qui se produit en moi est lui-même permanent, constant. En tant que je reste ce que je suis toujours, être pensant, sentant et voulant, je suis *éternel*. En tant que je pense, sens et veux des choses différentes, je suis *temporel*, je deviens, je vis. Le *moi* qui est au-dessus de cette opposition de l'éternel et du temporel est mon être primitif, essentiel (*urwesentlich*). Par la conscience du changement qui s'opère en moi, j'ai la notion du temps, non comme de quelque chose qui est en soi, mais comme d'une propriété, d'une propriété de la propriété qui est en moi, c'est-à-dire comme de la forme du changement, en d'autres termes, comme d'une forme de moi en tant qu'être actif. Mais l'activité n'est qu'une propriété partielle de moi-même comme être entier ; donc je ne tombe pas tout entier dans le temps. Le temps n'est pas une forme de moi-même, comme moi entier, mais seulement comme moi actif, et cela dans mon activité totale, intellectuelle, sensible et volontaire. Je suis donc moi-même avant le temps et au-dessus du temps ; je suis, quant à mon essence, éternel et non temporel, et ce qui en moi est permanent est la même personne. Nous affirmons la même chose de tous les êtres, en tant qu'ils vivent dans le temps : la substance persiste, tandis que les propriétés seules changent dans leurs déterminations exclusives les unes des autres.

On pense communément que le caractère fini d'un être constitue sa temporalité et le place dans le temps ; mais ce n'est pas le fini, comme tel, qui est temporel ; c'est bien plutôt le changement continu de ce qui est fini, qui fait que le même être essentiel passe successivement par toutes les déterminations finies, qui s'excluent elles-mêmes et qu'il ne peut pas réaliser à la fois.

Ainsi, en tant que nous sommes, comme être entier, le principe de notre changement et de nos modifications, c'est-à-dire

en tant que nous sommes le principe de notre activité, nous sommes éternels ; et si nous nous attribuons de pouvoir exister dans le temps infini, c'est que les différents états opposés de notre être intime en soi et surtout dans ses rapports avec d'autres êtres hors de lui, sont inépuisables.

Dans la conscience pré-scientifique, on ne pense d'ordinaire qu'au principe temporel, à la causalité temporelle, et l'on n'aperçoit pas le principe éternel et essentiel, primitif. De là une conception contradictoire ; car un commencement dans le temps, un premier moment qui renfermerait en soi le principe de tous les suivants, est chose impossible à concevoir. Si nous faisons mieux attention à nous-mêmes, nous trouvons que nous sommes, à chaque moment, le principe identique, éternel, c'est-à-dire non temporel, de nos formes temporelles et changeantes ; et cela, en ce que nous déterminons immédiatement notre forme temporelle d'après des idées et des types (*Urbilder*) qui planent devant nous comme idées finales (*Zweckbegriffe*). Il est vrai que nous le faisons toujours en relation avec ce qui a précédé immédiatement ou même qui est passé depuis longtemps ; mais nous savons très bien que notre choix et la liaison de ce qui suit avec ce qui est antérieur n'ont rien de primitivement essentiel, et ne dépendent pas pas uniquement de toute la série antérieure, mais bien de nos intuitions, sentiments et volontés déterminantes, éternellement essentielles. En cela consiste notre liberté morale.

On explique d'ordinaire l'espace en disant que c'est la forme de l'être en tant que les choses sont à côté les unes des autres ; mais l'expression *à côté* renferme déjà, sous d'autres termes, la représentation de l'espace qui est à expliquer. Pour Krause, l'espace est plutôt la forme de ce qui est corporel, ce par quoi il est un tout déterminable à l'infini de parties intérieures, en tant que ces parties, réunies entre elles, constituent le tout corporel. L'espace n'est pas une propriété du moi tout entier, ni du moi actif tout entier, mais seulement du moi pour autant qu'il est aussi en soi corporel (car la fantaisie ou imagination crée aussi son monde dans l'espace), et que son activité se rapporte au monde corporel dans la connaissance, dans la sensi-

bilité et dans la volonté. Remarquant enfin que ce qui est corporel subit ses changements dans l'espace, c'est-à-dire que l'être corporel, en tant que dans l'espace, tombe dans le temps, Krause saisit dans ce fait la *forme du mouvement corporel*, qui est la forme d'union ou d'harmonie de l'espace et du temps.

Arrivé là, le philosophe que nous étudions passe à l'examen de ce qui est objectif dans le moi, et traite : 1^o du domaine de l'imagination ou du monde de la fantaisie ; 2^o du monde non sensible ou supra-sensible, de ce qui est idéalement essentiel. Il expose l'essence de l'idée, et montre que ce qui la caractérise en opposition avec le monde sensible de l'imagination, c'est l'infinité et l'indépendance du temps, c'est-à-dire l'éternité, puis encore la généralité et l'universalité. Ces derniers caractères conviennent d'abord aux idées générales proprement dites ou abstraites, par exemple *aliquid, etwas, quelque chose*, provenant de la connaissance sensible aussi bien que de la connaissance non sensible ; puis aux idées considérées dans leur essence éternelle, en opposition avec les choses sensibles, savoir aux *idées* par excellence (*Urbegriffe, Ideen*). Celles-ci, lorsqu'elles prennent une forme dans l'imagination, apparaissent dans les *idéaux* (*Urbilder*) ; appliquées à la vie dans le temps, elles donnent les types ou idées exemplaires (*Musterbegriffe, Musterbilder*) qui ont une si grande importance pratique.

Poursuivant de là sa dialectique ou marche ascendante, Krause aborde ce qui est primitivement essentiel, avant et par delà l'opposition du sensible et du non sensible ; puis l'essentiel comprenant en lui et sous lui à la fois le sensible et le non sensible. Il s'élève ainsi aux idées fondamentales ou principes, aux idées absolues, pour établir qu'elles forment l'organisme supérieur de l'être-esprit, de la *nature*, de l'*humanité* (être d'harmonie entre l'esprit et la nature), de l'être *suprême* qui les domine, et enfin de l'*Etre* purement et simplement sans relations, c'est-à-dire *Dieu*.

La question de principe ne peut se poser sans contradiction relativement à l'intuition fondamentale, l'*Etre, Dieu*, mais elle est une, inconditionnée, renfermant en soi toutes les intuitions

particulières, et proposée à l'esprit fini comme poursuite d'un développement intérieur à l'infini.

La connaissance de Dieu, c'est-à-dire l'intuition de l'Etre (*Wesenanschauung*), n'est susceptible d'aucune preuve et n'en a pas besoin. Elle est certaine en elle-même, et toute preuve n'est même possible que par elle. Nous nous reconnaissons nous-mêmes comme étant *avec* Dieu, *en* Dieu et *sous* Dieu (*an, in, unter Gott*), et comme étant *par* Dieu (*durch Gott*). L'idée fondamentale *Etre* ou *Dieu* est à la fois le principe un et le contenu de tout savoir, le fondement et l'organisme entier de la science. Vient ensuite l'examen des rapports entre l'intuition de l'Etre et celle du moi. La première est *absolue* et absolument *certaine*, d'une évidence absolue. Elle est l'*intuition intellectuelle*, la connaissance parfaite, l'*intuition*, sans autre épithète. Elle n'est pas un résultat de l'abstraction, bien qu'elle soit aussi l'*idée* unique de l'être et qu'elle ait seule l'universalité complète. Elle renferme aussi en elle et sous elle l'idée générale la plus abstraite, celle de *quelque chose*, ainsi que l'idée d'essence, *unité*.

En outre, l'intuition de l'Etre est *immédiate* ; elle se montre elle-même et est reconnue en elle-même, et cela librement. Notre penseur combat à ce propos l'objection que l'intuition de l'Etre ne soit qu'une pure pensée, ce qui donnerait lieu de soulever la question de sa valeur objective. L'intuition de l'Etre, en tant qu'une et entière, ne peut être élucidée qu'en elle-même, bien qu'elle puisse être rendue intelligible ou commentée par les notions qui lui sont subordonnées de tout le monde objectif fini et de tout objet fini en particulier. Elle est donc indépendante de la connaissance complète de tous les êtres et de toutes les essences, laquelle est impossible pour des esprits finis. L'être fini qui a une fois acquis la conscience de l'intuition divine une et entière, ne peut plus errer à ce point de vue. L'assertion que l'homme ne peut pas *connaître* Dieu, le *savoir*, mais seulement le *pressentir* et le *croire* est dénuée de fondement.

La relation essentielle, et en même temps vivante et pratique, d'un être ou d'une essence à nous, comme être un et entier,

n'étant autre chose que ce que nous appelons sentiment (*Gefühl*), la connaissance de Dieu éveille aussi en nous le sentiment de Dieu, qui est le principe ou la raison d'être de tous nos autres sentiments, y compris celui de nous-mêmes. De là naît le pur désir de nous unir à Dieu et de vivre unis avec lui dans la volonté et l'activité du bien. C'est l'amour de Dieu. L'intimité avec soi-même, but de la vie, n'est complète que par l'intimité avec l'Être ou Dieu (*Selbstinnigkeit, Weseninnigkeit, Gottinnigkeit*). La piété et la béatitude en sont des parties. La connaissance de Dieu ou de l'Être ne dépend d'ailleurs, comme il a été dit, d'aucun savoir fini, mais elle est elle-même la condition de la science parfaite. Déjà le *pressentiment* de Dieu ou de l'Être éveille chez l'homme, avant toute connaissance scientifique, le sentiment de l'intimité divine, de la piété et de la béatitude en Dieu.

Les lois intérieures et subjectives de la pensée ne sont qu'une partie subordonnée de l'essence et des lois du monde en Dieu et de Dieu lui-même ; elles sont, par conséquent, d'accord avec l'ensemble de tout ce qui est intelligible. Ainsi il est possible à l'esprit fini de contempler aussi la vérité, de connaître parfaitement, c'est-à-dire de savoir.

La logique ou théorie de la connaissance traite des lois de la pensée, tant subjectives qu'objectives, les considérant en elles-mêmes sans égard à un objet déterminé de la pensée. On en conclut d'ordinaire qu'elle n'est qu'une science purement formelle, qui n'apprend rien sur les choses elles-mêmes, et ne fait que reconnaître d'après quelles lois elles sont pensées. Mais d'abord, la pensée elle-même est un contenu déterminé, comme une essence de l'esprit lui-même ; or la logique est justement la science de la pensée ; elle a pour objet essentiel, ou d'après la langue de l'école, pour objet réel et matériel, la pensée, l'esprit comme être pensant. Puis on ne peut non plus penser à vide sans penser quelque chose. De plus, les lois de la pensée sont les mêmes que les lois objectives de ce qui est pensé. Enfin les lois de la pensée sont elles-mêmes l'organisme de la loi une de la pensée qui, dans son développement intérieur, se

règle aussi et se détermine ultérieurement d'après l'organisme de la loi de l'intelligible.

Après un coup d'œil jeté sur l'histoire de la logique, Krause déduit les trois opérations fondamentales de la pensée : concevoir, juger et raisonner. Il expose en quoi consistent la *définition* ou détermination de l'idée, l'*exposition* ou description de l'idée, et la *division* de l'idée.

La loi et l'organisme de la pensée reposant sur les lois et l'organisme des êtres et de leurs essences, il s'agit de dresser une table aussi complète que possible des idées fondamentales des essences, c'est-à-dire de ce qu'on appelle *catégories*.

Constituant elles-mêmes un organisme qui répond à celui des choses, elles sont d'une grande importance, soit pour la science soit pour la vie. La tâche propre de la logique est d'expliquer l'organisme de la loi de la pensée au moyen de l'organisme des catégories. Krause compare l'essai de Kant à cet égard avec son propre système dont on peut voir l'exposé complet dans la *Logique* de M. Tiberghien.

Parvenu à ce point culminant où les principes sont saisis par la raison dans l'intuition du principe suprême ou de l'être, Krause suit l'application des vérités fondamentales dans les réalités qu'étudient les sciences historiques. Le monde en effet et l'histoire, dans le sens le plus vaste de ce mot, doivent offrir comme la contre-épreuve des idées de la raison, et les catégories doivent se trouver dans toute la réalité, comme dans chacun des êtres qui la composent.

Commencant par la langue qu'il définit l'organisme des signes de l'organisme des êtres, notre auteur remarque que chaque être et chaque essence rappelant quelque autre être et quelque autre essence, peut lui servir de signe. La langue (*Sprache*) est une *explosion* lumineuse de l'esprit (*ein Ausbrechen*, = *Aussprechen*), une activité essentielle en soi-même, où l'homme est affecté par Dieu et par le monde, comme esprit et comme corps. Le son de la voix humaine est une manifestation de l'esprit et du cœur (*Gemüth*), une expression de toute sa disposition (*Stimmung*), et c'est pourquoi cette faculté de l'homme s'appelle en allemand *Stimme*. Dans l'architecture de la langue

s'affermir pour nous l'architecture de l'intelligible, de ce qui est connu, senti, voulu, vécu, transformé en quelque chose qui persiste malgré toutes les vicissitudes du temps. C'est un lien spirituel qui unit Dieu et le monde et l'humanité, les peuples les familles et les individus, dans une même vie et pour une action réciproque des uns sur les autres. Toutes les espèces particulières de langues et de langages forment dans leur réunion l'organisme de la langue une. La combinaison de la langue des sons et de celle des formes est également importante pour la science. À côté de la langue universelle, les langues nationales ont leur rang et leur dignité ; cela est vrai surtout de l'allemand qui est appelé à de grandes destinées par son caractère philosophique et son génie original. Mais la langue doit être perfectionnée comme œuvre d'art réfléchi, et devenir universelle, ou mieux langue de l'être, soit *phoniquement*, soit *morphiquement* ; en d'autres termes, elle doit être une *pasilalie* et une *pasigraphie*, ainsi qu'une combinaison de ces deux langues des sons et des formes.

Krause s'occupe ensuite de la *théorie de la science*, dont les commencements sont déjà contenus dans ce qui a précédé, c'est-à-dire dans la partie analytique de la science. Il expose l'idée de chaque science particulière, ainsi que le rapport de toutes les sciences particulières dans l'organisme de la science une. Enfin il détermine l'idée de la philosophie et de l'esprit scientifique. Considérant la science comme quelque chose qui *devient*, comme un ensemble qui est à constituer graduellement dans le temps, il recherche les lois de la formation humaine de cette science une, *œuvre* de l'humanité et *force* de vie à l'infini.

Voici comment Krause résume lui-même, en terminant, les idées principales de son travail :

« La science est l'organisme de la connaissance en tant que l'intuition de l'être arrive par son évolution intime à prendre une forme.

» Quant au fond, la science est la connaissance de Dieu et de tous les êtres comme étant en Dieu, avec lui et par lui ; donc elle est la connaissance de Dieu comme être premier,

puis celle de l'être-esprit ou de la raison, de l'être-corps ou de la nature, enfin celle de l'harmonie de l'esprit et de la nature entre eux et avec Dieu comme être premier, en y comprenant aussi l'humanité.

» Quant à la source de la connaissance, la science est puisée, en partie dans l'intuition spirituelle intérieure, en partie dans l'intuition que l'esprit reçoit de l'extérieur ; et parmi ces sources extérieures de la connaissance, outre celle qui nous vient par les sens du corps, il y a l'enseignement mutuel qui résulte pour nous de la parole dans l'état actuel de notre existence.

» Quant à la nature de la connaissance, la science est l'intuition même de l'être, intuition une, inconditionnée et indivise, comprenant l'intuition de l'être premier, l'intuition de ce qui est éternel et spirituel, l'intuition de ce qui est dans le temps et sensible, et l'intuition harmonique de toutes ces espèces particulières de connaissance. Chaque individu est appelé à s'approprier de ce grand ensemble de l'édifice de la science humaine et à y contribuer du sien, autant que ses forces et sa position le lui permettent ; car la science humaine ne peut arriver à une perfection plus haute qu'autant qu'elle est l'œuvre de l'humanité. Mais si elle est une œuvre de la vie, elle en est aussi une force : à chaque nouvel essor de la science, des idées et des idéaux plus élevés viennent influencer sur la vie, rajeunissant et embellissant toutes les choses humaines. A quel point arrivera l'humanité dans le développement de sa vie sur cette terre, cela dépend du degré de perfection organique auquel parviendra l'édifice de sa science. »

ANDRÉ OLTRAMARE.
