

La dialectique de Schleiermacher [suite]

Autor(en): **Tissot, D.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **33 (1900)**

PDF erstellt am: **03.05.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-379689>

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.

LA DIALECTIQUE DE SCHLEIERMACHER

PAR

D. TISSOT ¹

Plan.

Schleiermacher distingue, dans son œuvre, la dialectique *transcendantale* et la dialectique *empirique* : la première étudie ce qui concerne les règles de la méthode, de la construction et de l'exposition ; la seconde, la manière dont nous prenons conscience des connaissances fournies par l'expérience. — Transcendental ne doit point être confondu avec transcendant ; ce dernier désigne ce qui est au-dessus des idées ordinaires ; dans ce sens, on dit, par exemple, une physique transcendante, des mathématiques transcendantes et, même, une poésie transcendante. — Cette distinction, le maître ne l'a pas rigoureusement suivie ou, du moins, on ne la retrouve pas partout dans les notes qu'il n'a, — nous l'avons rappelé, — jamais eu le loisir de coordonner. Jonas constate, d'entrée, qu'elle n'est pas inscrite en tête du manuscrit qu'il a sous les yeux ². Aussi, ne la prendrons-nous pas pour fil directeur, quitte à n'en point perdre de vue la signification.

Considérons ce qui se passe en nous-même : nos facultés, toujours actives, élaborent les résultats qui sont et qui font

¹ Voir *Revue de théologie et de philosophie*, numéro de mars 1900, p. 156-167.

² *Op. cit.*, § 86.

notre vie spirituelle. Elles sont nombreuses; chacune a son rôle et contribue, pour sa part, au travail général. *Savoir, juger, vouloir, sentir*, semblent être les termes qui peuvent les désigner. Ces actes sont plus ou moins différents les uns des autres: tel d'entre eux achève ce que le précédent a commencé; mais en tenant compte de ce fait, la dialectique accomplira son œuvre en la classant sous nos chefs principaux.

A. *Savoir*. — L'homme pense. Le prouver serait un nonsens. Ce qui ne l'est pas, c'est de rappeler que ce privilège n'est pas la volition, n'est pas le sentiment. Il y a cependant d'intimes relations entre ces formes de notre activité, car rien ne saurait, dans notre être, s'isoler complètement, mais: α) *la volonté* tend, d'instinct, à porter au-dehors, à réaliser au-dehors, ce qui est en nous; tandis que la pensée se saisit des choses du dehors, les attire et les étudie jusqu'à ce qu'elle en exprime une idée, c'est-à-dire un moment du savoir. La direction des facultés est opposée. β) Le sentiment subit les influences exercées sur nous: une sensation nous frappe, elle s'empare de nous, et notre état, sans être la passivité, car il ne l'est jamais complètement, est la réceptivité. Nous ne songeons alors ni à extraire une idée, ni à agir sur le monde. La tendance est de nous replier en nous-même. Cette impression ne dure pas: elle est transitoire, et aboutit à l'idée ou à la volition, en laissant ses traces dans notre vie. — *Savoir, vouloir, sentir* ou *idée, volition, sentiment* sont trois moments de la psychologie humaine, dont il faut maintenir l'originalité, sans chercher à la diminuer ou à l'effacer.

Le domaine de la faculté qui nous occupe étant réservé, nous avons à examiner si tous les produits qu'elle nous livre ont la même valeur. Elle dégage les idées; faut-il les conserver toutes ou faut-il choisir? ou, pour préciser la question: *quelles sont celles qui ont le caractère de la certitude et constituent la science?* — Schleiermacher donne une double réponse ou exige deux critères qui se complètent, car l'un ne va pas sans l'autre: 1° *Celles auxquelles se rangent ceux qui sont capables de penser*. Je peux, quoique très actif, vivre dans les frontières du moi; j'affirme bien ce qu'il approuve, mais ce n'est pas suffi-

sant. Il faut franchir ces barrières, m'élever, de ma personne, à l'espèce et trouver l'opinion de l'espèce. Un grand pas sera fait. Toutefois, serons-nous déjà sur un chemin ferme ? Il le sera plus, si l'accord existe, outre le résultat obtenu, dans la méthode suivie ; si le penseur est soutenu par une conviction sérieuse ; il ne le sera pourtant jamais complètement, car tout ce qui est individuel est limité, par conséquent imparfait. D'ailleurs, étendons le moi jusqu'à une nation, jusqu'à l'humanité même, n'a-t-il pas admis, des siècles durant, comme un axiome, que le soleil tournait autour de la terre ? Ainsi, ce premier critère n'est pas une garantie de la vérité. Il est nécessaire d'en poser un second : 2° *Celles qui correspondent à la réalité qu'elles expriment* : nées de l'existence, elles n'en sont que la formule. Toute parole qui ne renferme pas l'être n'est pas digne de porter le nom de science. — Nos idées ont-elles toutes ce caractère ? Personne ne le soutiendra. Il n'y a que deux ordres qui le possèdent : α) Celles dont la matière est fournie par la nature : elle donne des faits que nous analysons, cherchant à en conserver la vérité. β) Celles qui, par notre volonté, passent de notre esprit dans le monde et y restent comme des faits. — On dira des unes, c'est l'être *physique* ; des autres, l'être *éthique*. Nous revenons à notre thèse : la nature devient esprit ; l'esprit devient nature. L'ensemble est la réalité. Il ne faut pas isoler ces éléments. La preuve de leur union est fournie par *la conscience que nous avons de nous-même*. Il s'y perçoit comme être spirituel corporel et corporel spirituel. Il se sent tel, nature et esprit, esprit et nature. Il ne l'est pas devenu par son initiative : c'est l'héritage de la naissance. Nous avons là le microcosme qui, de son petit foyer, éclaire le macrocosme. Il a fallu, d'abord, la séparation de l'être et de la pensée pour que le rapprochement se fît ensuite. Cette séparation se constate quand nous disons que *nous sommes*, ce qui affirme l'être, sans la connaissance. Mais la dualité est ramenée à l'unité ou par la réflexion ou par la volonté. La réflexion s'empare de la réalité et l'incorpore, en quelque sorte, dans sa propre réalité ; la volonté la découvre en nous-même et la transporte dans le monde. Le procédé est inverse, le résultat

le même : l'opposition est surmontée et la conciliation des deux facteurs accomplie. — Cette solution est satisfaisante au point de vue empirique, car elle est conforme à l'expérience. La question n'en reste pas moins difficile en soi : comment, en effet, des forces dissemblables finissent-elles par agir comme une seule force ? comment la conscience de nous-même, qui n'est pas empirique, devient-elle aussi empirique ? Le demander, c'est porter le débat dans la métaphysique. Schleiermacher ne l'ignore point, et il donne à entendre qu'on ne dissipe l'obscurité qu'en s'élevant jusqu'à Dieu : en Lui, la pensée et l'être ne sont qu'un, restant absolument inséparables d'origine et de nature.

Précisons quelques points. La relation de la pensée et de l'être, telle que nous l'entendons, affirme l'*action de notre corps sur notre vie intellectuelle* : nos sens y contribuent et, spécialement, le sens de la vue. *L'activité organique* est ainsi un moment de notre savoir, un moment, écrivons-nous, et pas davantage. Les animaux ont cette activité, et nous ne leur reconnaissons point la science : chez eux, les images se mélangent les unes avec les autres et leur cerveau est un chaos. L'homme fixe ces images et les sépare. C'est l'œuvre de son *activité intellectuelle* ou de la *raison*. Dans le désordre inconscient, elle établit l'ordre conscient. On pourrait dire, pour exprimer les mêmes idées, que l'une des activités apporte le contenu et que l'autre impose la forme. — Si tel est le phénomène général, il présente néanmoins des degrés : α) l'activité intellectuelle est prépondérante ; β) l'activité organique l'emporte ; γ) les deux se font équilibre. Le premier degré, Schleiermacher l'appelle *pensée* (Denken), dans le sens restreint du terme ; la seconde, *perception* (Wahrnehmen) ; la troisième, *intuition* (Anschauung). Ce dernier est la forme supérieure, celle qui se rapproche le plus de la science ; ces degrés ne sont pas immuables : ce sont, plutôt, des transitions, car on passe facilement de l'un à l'autre. L'organisme et l'esprit coopèrent donc à tout le labeur de la vie intellectuelle. Y a-t-il des exceptions ? On a cru en trouver dans la catégorie des *idées générales* (die allgemeinen Begriffe), des *idées générales formelles*

(die allgemeinen formalen), des *idées générales réelles* (die allgemeinen realen). Sans nous arrêter aux détails, examinons. Ce sera retrouver *la question des idées innées*.

Prenons, par exemple, les *idées générales réelles*. Ce sont les genres, les espèces, etc., bref, celles que la scolastique appelait les *universaux*. La psychologie se rend compte de leur formation ; il y a toujours, au point de départ, l'impression d'un objet sensible ; cet objet est isolé et la raison le proclame un fait général. On s'étonne qu'on soit resté si longtemps sans l'apercevoir. On s'élève plus haut : on rapproche les faits généraux, comme on l'avait fait pour les objets isolés, et l'on affirme une généralisation plus étendue encore. Il n'est pas besoin de poursuivre. Il y a donc, quel que soit le degré, un élément sensible dont il est impossible de méconnaître le rôle. Schleiermacher revient souvent sur cette question : « Falsch ist der Ausdruck (*Lehre von dem angeborenen Begriffe*), insofern darin liegt, dass die Begriffe selbst vor aller organischen Function in der Vernunft gesetzt sind, sondern Begriffe werden sie erst im Zusammentritt beider Functionen. » « Die im System des Wissens liegenden Begriffe entwickeln sich also auch in jeder Vernunft auf gleiche Weise und Veranlassung der organischen Affection, und es giebt eigentlich kein Empfangen eines Begriffes durch andre¹. » On serait confondu qu'un phénomène aussi frappant n'eût pas subjugué tous les esprits, si l'on ne savait que l'appel à la tradition suffit à beaucoup d'hommes pour se dispenser de réfléchir. — Passons aux *idées générales formelles*. Il est encore plus facile de concevoir qu'elles exigent la coopération d'une activité organique : que sont-elles sinon des formes ? Or, une forme n'est rien, si elle ne renferme une réalité. Prenez les idées de sujet ou d'objet, il est nécessaire qu'elles expriment un certain sujet ou un certain objet. Une forme ne se soutient pas elle-même. Mais nous le répétons : cela ne signifie point que l'activité organique puisse se passer de l'intervention des facultés. — Quant aux *idées générales* (die allgemeinen Denkformen), elles ne se produisent pas non plus

¹ L. Jonas, *Op. cit.*, § 176, 177.

sans l'élément sur lequel nous insistons. D'où aurais-je l'idée d'être, si je n'étais pas un être? Représentons-les par $A = A$; cette équation est la conclusion d'un développement ou en indique la nécessité. $A = A$ signifie l'identité de la pensée et de l'être; donc la forme de tout savoir, ou l'identité du sujet; donc la condition de tout savoir. En dehors, il n'y aurait que des mots. — Partout où s'étend le champ de la pensée, nous rencontrons nos deux activités. L'une d'elles vient-elle à manquer, nous ne sommes plus dans la sphère du travail normal. Deux idées la dépassent: *Dieu* et le *chaos*. En Dieu, nous ne pouvons introduire, nous ne pouvons supposer aucun élément organique: Dieu n'est pas, en nous, une pensée comme les autres, car c'est le fondement de la pensée. Le chaos ne nous offre que les éléments sensibles, et cela ne correspond à aucune idée. Incapables sommes-nous d'en fixer l'image en notre esprit. Si un rayon de l'intelligence venait à éclairer ce désordre, il y mettrait l'ordre, et ce ne serait plus le chaos. Dieu et le chaos sont l'un au-dessus de notre esprit; l'autre au-dessous.

La communauté du savoir. — Il semblerait que le cercle de nos connaissances dût renfermer uniquement celles acquises selon la méthode que nous venons d'exposer; mais combien, en ce cas, serait-il restreint! Appartenant à un certain pays, nos sens ne peuvent percevoir les phénomènes d'autres pays, surtout de ceux très éloignés du nôtre. Comment alors les soumettre au travail de la raison? Cela n'empêche point chacun d'accepter beaucoup d'assertions qu'il n'a et ne peut avoir l'occasion de vérifier. Ajoutez que l'activité intellectuelle est, chez quelques-uns, si faible, si paresseuse qu'elle ne précise jamais rigoureusement la nature d'un objet et les caractères qui le distinguent des autres. — Faut-il récuser, d'entrée, tout ce qui nous arrive par cette voie, ce qui revient à demander: est-il illégitime d'accorder une valeur au témoignage? En aucune façon, car les expériences d'un homme se répètent chez ses semblables: nous sommes membres de la même espèce. Il y a une identité des sens, une identité des facultés, sinon l'humanité ne serait qu'un mot et la science une utopie. Le travail des générations est l'héritage laissé à tous: c'est la propriété

commune. Le savoir ne s'est pas constitué autrement ; de là, son autorité. Cette vérité ne doit point être entendue comme un mécanisme qui joue avec une régularité automatique : il se rencontrera des cas, par exemple, où l'intelligence de l'un suppose un objet qu'il ne réussit pas à trouver, tandis qu'un autre le découvre. Qu'est-ce que cela prouve ? Que nous avons besoin d'auxiliaires. L'erreur existe quand, à une pensée, ne correspond aucun fait perceptible.

Rapport du savoir individuel au savoir universel. — Nous avons, jusqu'ici, envisagé l'idée du savoir dans l'ensemble des conditions qui en assurent la valeur ; maintenant, peut-elle passer telle quelle dans le monde des réalités ? C'est la question. L'idée se retrouve identique chez tous les individus et conforme à l'être. En est-il ainsi dans le fait ? en chacun, ne se glisse-t-il pas des éléments étrangers ? Sans aucun doute. Les hommes ne sont pas seulement semblables, ils sont dissemblables et les différences entre eux n'ont rien d'accidentel : elles coexistent avec l'identité que présentent les membres de la même espèce. — Chacun le sait parfaitement : aussi affirme-t-il ses goûts, ses manières de voir ; il y tient et n'entend nullement les changer contre les assertions d'autrui. Notre vie a deux caractères : l'un universel, c'est la *personnalité* (Persönlichkeit) ; l'autre particulier, c'est l'*individualité* (Eigenthümlichkeit). Schleiermacher insiste sur cette distinction. Il faut l'expliquer. On ne le saurait par la raison, car celle-ci est, en son essence, le principe d'identité ; il n'y a d'autre alternative que de se rejeter sur l'organisme. La pensée de notre théologien est ici vacillante. En définitive, il constate que la raison n'agissant que par l'intermédiaire des fonctions organiques, ses résultats en sont modifiés inévitablement dans l'expérience. — Cette thèse semble en complète contradiction avec ce que l'auteur a soutenu précédemment que l'activité organique était la même chez tous. Schleiermacher repousse cette critique. Selon lui, cette activité reste la même au point de vue *qualitatif* ; elle varie au point de vue *quantitatif*. Les individus possèdent les *mêmes aptitudes*, mais les uns ont *plus*, et les autres, *moins*. Là est l'origine de la diversité ; il n'y en a aucune dans

la nature des aptitudes. Deux idées, *Dieu* et le *chaos* échappent à tout ce que nous dirions sur ce sujet ; mais il serait superflu de revenir à cette double exception que nous avons justifiée. — Enfin, une *dernière question* : quelle est la faculté par laquelle nous constatons l'élément individuel dans la pensée ? C'est la *critique*. Elle saura discerner l'élément purement individuel, qui n'a aucun droit à faire partie de la science. Mais, d'autre part, faut-il affirmer que cet élément n'a aucun rapport avec la science ? Quand une seule pensée exprime une seule partie de l'être, elle est conforme au critère de la vérité et ne saurait être distraite. Nous en avons alors conscience et, de ce fait, elle devient une idée, au même titre que les autres. Si l'on niait, je suppose, la réalité d'un peuple, d'un poète, on devrait nier celle de toute l'histoire. Les phénomènes individuels sont toujours dominés par un élément plus général : au-dessus des diversités d'une langue, il y a ses affinités avec d'autres ; au-dessus de ces affinités, il y a l'universalité de la raison. « Die Irrationalität der Einzelnen kann nur ausgeglichen werden durch die Einheit der Sprache und die Irrationalität der Sprachen durch die Einheit der Vernunft. »

(A suivre.)
