

Zeitschrift: Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger
Band: 1 (1868)

Buchbesprechung: Philosophie

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 03.04.2025

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

PHILOSOPHIE.

J.-E. ERDMANN. ESQUISSE D'UNE HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

2^{me} VOL. : PHILOSOPHIE MODERNE¹.

Cet ouvrage de M. Erdmann, professeur ordinaire de philosophie à l'université de Halle, est, en majeure partie, l'extrait condensé d'un ouvrage plus général du même auteur : *Essai d'une exposition scientifique de l'histoire de la philosophie moderne*². — Cet extrait s'applique surtout à la période principale : celle qui s'étend de Kant à Hegel. La première période, au contraire, de Descartes aux précurseurs de Kant, a été soumise par l'auteur à un remaniement complet. Quant à la dernière partie, la philosophie allemande depuis la mort de Hegel, c'est un travail entièrement nouveau qui n'avait été traité encore ni par M. Erdmann, ni par d'autres. Nous nous étendrons peu sur la première partie, pour faire mieux ressortir ce qu'il y a de neuf dans la dernière.

Le point de vue général de l'auteur, l'idée fondamentale de son plan, n'a pas varié depuis son précédent ouvrage. Pour lui, la philosophie moderne commence avec *Descartes* et se décompose en trois phases, dont la première, celle du dix-septième siècle, est *panthéistique*, la seconde, celle du dix-huitième siècle, *antipanthéistique* ou *individualiste*, et dont la troisième présente le développement de deux tendances opposées qui aboutissent au *sensualisme français* et au *rationalisme allemand*. L'auteur n'hésite pas à se déclarer mécontent de la manière dont il a exposé cette idée dans son précédent ouvrage : aussi lui a-t-il donné ici une forme toute nouvelle.

La première période comprend *Descartes* et son école, *Malebranche* et *Spinoza*. Dans le tableau de la philosophie de Spinoza, M. Erdmann est resté fidèle à son ancienne conception des rapports des attributs et de la substance, malgré les attaques réitérées dont elle a été l'objet (entre autres de la part de M. Trendelenburg, *Hist. Beiträge*, II, p. 40 et suiv.). Il est toujours d'avis que les attributs ne sont pas des déterminations objectives de l'être, des différences réelles dans la substance ; ils désignent simplement ce qu'est la substance pour l'intelligence qui la contemple et les diverses manières d'être sous lesquelles elle lui apparaît. En d'autres termes, et pour résumer : Les attributs de Spinoza sont les conceptions diverses de l'intelligence qui contemple. Cette intelligence peut se comparer à un spectateur qui regarde les objets à travers un verre jaune ou bleu et auquel la substance infinie se présente ainsi sous un nombre infini d'attributs différents. L'auteur a-t-il

¹ *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, II^{er} Band : Philosophie der Neuzeit, von J. E. Erdmann. Berlin, 1866, Wilh. Herz, in-8^o, 812 pages. — Le premier volume est de la même année.

² *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuen Philosophie*. 1834-1863, drei Theile in sechs Bänden. Leipzig, Vogel.

réussi à montrer dans cette conception, qui transforme les attributs en un pur jeu d'optique, la pensée première de Spinoza? Il est permis d'en douter. Sans doute, elle trouve son appui dans bien des passages, et principalement dans quelques expressions dont se sert Spinoza pour déterminer le rapport en question. Mais les raisons qui la combattent sont si fortes, qu'elle passera difficilement pour la véritable. En tout cas, il faut reconnaître que Spinoza n'a pas élucidé ce point d'une manière assez claire et conséquente pour ne laisser aucune place à l'équivoque. En somme, cette philosophie du dix-septième siècle a une conception de l'être, qui peut se formuler ainsi : « Laisser de côté ce qui est particulier, « ne s'occuper que de l'universel. » Ce principe a produit les systèmes de la *Substantialité*, qui ont pour objet capital de monter dans la substance le principe essentiel du particulier.

Au contraire, le caractère propre de la période suivante, le dix-huitième siècle, est dans l'effort pour faire reconnaître la valeur et l'importance du particulier en regard de l'universel, et la tendance générale de cette philosophie peut s'exprimer par les mots *individualisme* ou *subjectivisme*. Elle se dédouble en deux séries de systèmes diamétralement opposés : les systèmes *idéalistes* et les systèmes *réalistes*.

Les systèmes *réalistes* tendent à rabaisser l'ordre spirituel au profit de l'ordre matériel, à subordonner le monde idéal au monde réel. La pensée n'est pas antérieure et supérieure à l'être : c'est, au contraire, l'être qui est antérieur et supérieur à la pensée. A cette direction appartiennent les *sceptiques* (*Daniel Huet, Pierre Bayle*), et les *mystiques* (*H. More, Cudworth, Pierre Poiret*). Mais l'école qui la représente le mieux est l'*empirisme*, dont la profession de foi philosophique se résume dans la thèse : « Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu. » Le côté théorique de ce système a trouvé son expression adéquate dans « l'*Essai sur l'entendement humain*, 1690, » de *Locke*, qui mérite d'être considéré comme le véritable fondateur et père de l'*empirisme*. Pour lui, toute connaissance procède de l'expérience : l'esprit humain n'est à l'origine qu'une feuille entièrement blanche, et son unique fonction est de *recevoir des impressions*. Ces impressions, quand elles viennent des objets extérieurs, s'appellent *sensations* ; perçues au dedans par le sens interne, elles constituent la *réflexion*. L'esprit, dans son rapport avec les objets, est donc purement passif : c'est un miroir qui réfléchit en lui-même les images du monde extérieur. — Le côté pratique de l'empirisme est représenté par les *systèmes anglais de morale* de *Clarke, Wollaston, Shaftesbury*. Ils réduisent l'éthique à une histoire naturelle de l'activité morale. Leur tendance se résume dans cette thèse : L'esprit ne peut ni ne doit puiser en lui-même les principes de son action pratique, il faut qu'ils lui soient imposés du dehors. La loi morale se formulera donc ainsi : « Obéir à la nature, accepter les faits tels qu'ils sont. » *Hume* et *Adam Smith* développent l'empirisme de Locke. La conséquence sceptique de tout empirisme éclate au grand jour chez le premier. Si Locke regarde toutes les idées complexes comme

de simples abstractions, il fait cependant une exception en faveur de l'idée de *substance*, qui, d'après lui, doit correspondre à quelque chose de réel, et en faveur de l'idée de *causalité* impliquée dans la première. Hume évite cette inconséquence. Il n'accorde à la loi de causalité qu'une valeur purement subjective, et ne reconnaît entre les phénomènes aucun enchaînement nécessaire. La notion de cause et d'effet repose uniquement sur l'habitude qu'a l'esprit humain d'établir un rapport nécessaire entre des phénomènes dont la succession répétée est un simple effet du hasard. *Adam Smith*, l'illustre père de l'économie politique moderne, développe le côté pratique du système. D'après lui, le jugement moral se porte, avant tout, sur la conduite des autres, et les données de la conscience ne sont qu'un écho du jugement que d'autres prononcent sur nous. — Locke a été continué dans un autre sens par *Brown*, *Condillac*, *Bonnet*, qui refusent à l'esprit humain le reste d'activité propre que Locke avait consenti à lui laisser, ainsi que par *Mandeville* et *Helvetius* qui réduisent ouvertement l'empirisme moral à la théorie de l'intérêt pur et simple, et de la jouissance toute physique. Les continuateurs de cette tendance générale figurent dans les rangs de la philosophie *sensualiste* du XVIII^e siècle (*Collins*, *Tindal*, *Bolingbroke*, *Voltaire*, les *encyclopédistes*, *d'Alembert*, *Buffon*, *Robinet*), et dans ceux du *matérialisme* *Diderot*, *La Métrie*, *d'Holbach* qui, comme on le sait, pousse sans pudeur jusqu'à ses dernières conséquences le réalisme le plus grossier. Le « *Système de la nature* » est un effort pour ramener à une théorie systématique cette conception des choses.

Parallèlement à ce mouvement, nous voyons en Allemagne se développer l'*idéalisme*, à la tête duquel est le puissant et universel *Leibnitz*, fondateur de la *monadologie*. Son système peut être appelé un *harmonisme idéaliste*. Sur les mêmes principes reposent les opinions de droit naturel et de droit politique de *Puffendorf* et de *Thomasius*, qui veulent faire dériver les lois du monde matériel et du monde moral, non de l'expérience, mais de la raison. Toutefois, c'est à *Wolff* et à son remarquable talent que la philosophie de Leibnitz fut redevable d'être développée en un système complet et d'obtenir, en Allemagne, pendant de nombreuses années, une domination incontestée au sein du monde scientifique. Sans être original dans ses idées, Wolff n'est cependant pas un simple commentateur de Leibnitz : il l'a même transformé à bien des égards. Son esprit est limpide et méthodique, ses idées sont claires, et les pensées de Leibnitz ont acquis, grâce à lui, une forme populaire. Un de ses mérites propres est d'avoir dépouillé la philosophie de sa toge traditionnelle pour la revêtir de son costume vraiment national et de lui avoir enseigné à parler allemand.

Après la peinture de l'idéalisme empirique de *Collier* et de *Berkeley*, de la philosophie de l'observation de soi-même de *J.-J. Rousseau*, l'apôtre inspiré de l'individualisme social et politique, le prophète de la nature idéale au milieu d'une civilisation barbare, dont l'influence puissante et profonde appartient surtout à l'histoire générale des idées, l'auteur consacre son chapitre principal à la

caractéristique du « siècle des lumières » en Allemagne (*Aufklärung*). Nous y voyons la masse des idées philosophiques précédemment acquises tomber dans le domaine public, et dominer toute la culture de l'époque. Le caractère essentiel de ce mouvement remarquable et important est dans l'essai d'amener l'homme, en tant qu'individu raisonnable, à la suprématie sur toutes choses, et dans la restauration et la stricte application de ce vieux proverbe des sophistes grecs : L'homme est la mesure de tout.

Partout c'est la réflexion subjective, la logique du sens commun qu'on élève sur le trône, et l'on aspire à transformer, à la lumière de ce sens commun, le vieux bagage des traditions qui avaient régné jusqu'alors dans l'Etat, l'Eglise, la science, la religion et la morale. Cette tendance est de nature à la fois religieuse et sociale, et c'est surtout aux auteurs de la philosophie des gens du monde (*Philosophen für die Welt*, *Maupertuis*, *Mendelssohn*, *Nicolai*, *Engel* et surtout *Lessing*) qu'elle doit de s'être introduite dans tous les détails de la vie, jusqu'au moment où le *Criticisme* opéra une révolution complète dans les idées métaphysiques et morales. *Kant* a déterminé d'une manière claire et précise la tâche de la nouvelle philosophie : Trouver la conciliation de l'empirisme et de l'idéalisme en posant de nouveau la question des principes, des conditions, et des limites infranchissables de la connaissance. Quelle marche la philosophie a-t-elle suivie depuis *Kant*, quel chemin a-t-elle parcouru jusqu'à *Hegel*, *Herbart* et *Schopenhauer*? Cette partie de l'ouvrage est celle qui offre le moins d'originalité; nous ne nous en occuperons pas.

Bornons-nous à jeter encore un coup d'œil sur l'appendice, où nous trouvons le premier essai tenté pour tracer, dans ses principaux traits, l'histoire de la philosophie allemande depuis la mort de *Hegel*. Un orateur avait dit sur la tombe de *Hegel* : « Les sa-
« trapes auront à se partager l'empire d'Alexandre. » Il ne se doutait pas que le démembrement de l'Ecole et le travail de dissolution de la philosophie hégélienne commencerait sitôt après la mort de son fondateur. *M. Erdmann* montre d'abord dans la direction *négative* du développement de la nouvelle philosophie la *décomposition de l'Ecole hégélienne*, qui s'accomplit dans des domaines divers sur chacun des points principaux. Le désaccord commença sur le terrain *logique* et *métaphysique*. L'infailibilité de la logique hégélienne fut mise en question. Les attaques contre la tyrannie de l'idée abstraite partirent surtout de *Chr.-Herm. Weisse*, qui s'était d'abord complètement rattaché à la logique de *Hegel*, mais qui bientôt relégua la méthode dialectique au dernier rang (*Die Ideen der Gottheit*, Dresde 1833), — de *Fr.-J. Stahl* (*Philosophie des Rechtes*, 1836), — de *Im.-Hermann Fichte* (*Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie*, 1829) — de *K. Ph. Fischer* et de *Braniss*. Mais l'adversaire le plus redoutable de la philosophie hégélienne est l'Ecole de *Herbart*, qui apparut en phalange serrée et acquit, par le nombre de ses adhérents, une très-puissante influence, surtout en Autriche. A sa tête se placent *Wilh. Drobisch*, à Leipzig, et *Hartenstein*, à Iéna. — La lutte devint plus vive encore sur le

terrain de la *philosophie religieuse*, où des disciples de Hegel lui-même tirèrent, avec une rigueur inexorable, des prémisses posées par leur maître, les conséquences négatives qui y étaient renfermées. La question de l'immortalité fut soulevée par *Ludw. Feuerbach* (*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, Nuremberg, 1831) et *Fr. Richter* (*die Lehre von den letzten Dingen*), et les périlleuses conséquences du système furent mises à nu sur un point qui, jusqu'alors, n'avait été traité dans l'École que comme un simple ἀσπρητον.

Mais la question vraiment brûlante de l'École hégélienne, celle qui attira l'attention la plus générale, fut la *question christologique*, soulevée par la « *Vie de Jésus* » de *David-Frédéric Strauss*. Son second ouvrage : *La Doctrine chrétienne, son développement et sa lutte avec la science moderne* (*die christliche Glaubenslehre in ihrer Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft*, 1840-1841), transporta le débat dans le domaine de la *théologie*, et le panthéisme, dégagé de l'enveloppe du système hégélien, fut proclamé comme le véritable fond de cette philosophie et comme la seule expression adéquate de la pensée moderne. Mais bientôt, d'après l'inexorable loi naturelle qui pousse continuellement les principes à produire leurs conséquences extrêmes, on vit apparaître l'athéisme de *Feuerbach* (*Wesen der christlichen Religion*, 1841), et de *Bruno Bauer*. — Parmi les productions *morales* et *politiques*, qu'on peut considérer comme un effet ultérieur de l'influence hégélienne, tout en observant que ceux qui donnèrent le ton ont dépassé Hegel lui-même, il faut placer en première ligne les « *Annales de Halle* » (*Hallische Jahrbücher*), rédigées sous la direction de *Arnold Ruge*, et dont la publication est vraiment un épisode de l'histoire de cette époque (de 1838 à 1842). Leur critique destructive s'étendit sur toutes les institutions positives de la société et de l'Etat.

Comme complément de cette espèce de dissolution chimique de l'école hégélienne, et parallèlement à elle, il se fait un développement dans le sens positif, et on voit se construire des systèmes nouveaux. La seconde moitié de l'appendice traite des « *essais d'une reconstruction de la philosophie*. » Ce sont d'abord les nombreux retours à d'anciens systèmes. On se rattache à la philosophie de *Fries*, à la doctrine de *Fichte*, à *Herbart* et à *Schopenhauer*, à la théosophie de *Baader*, au panthéisme de *Krause*; c'est enfin l'hégélianisme transformé de toutes les manières possibles. Parmi ces tentatives d'innovation, il faut mentionner celles de *Rohmer*, *Reiff* et d'autres; mais aucune n'a pu se féliciter d'un succès un peu marquant. Les plus heureux sont ceux qui ne veulent ni reconstruire de fond en comble, ni revenir au passé, mais qui prennent un des anciens systèmes comme point de départ d'une œuvre progressive. Nous n'indiquerons ici, faute de place, que les noms les plus importants : *Fortlage*, *J.-H. Fichte* (*System der Ethik. Anthropologie. Psychologie*), *H. Ritter*, *Carus* (*Psyche*), *Sederholm* (*der geistige Kosmos*), la philosophie positive de *Schelling* (*Offenbarungsphilosophie*), *Weisse* (*philosophische Dogmatik*), *Rich. Rothe* (*theologische Ethik*), *Ulr. Wirth*

(*speculative Ethik*), *Chalybæus, Ulrici* (*Gott und die Natur*, 1862 — *Gott und der Mensch*, 1866) *Trendelenburg* (*logische Untersuchungen*). A la fin de cette série se place *Hermann Lotze*. Sa conception du monde est développée dans son ouvrage principal : *Mikrokosmos*, idées sur l'histoire naturelle et l'histoire de l'humanité (*Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*. 3 vol. Leipzig, 1856-1864). C'est un essai pour découvrir le sens de l'existence humaine d'après l'observation combinée de la vie individuelle et de l'histoire du développement de la société moderne. On peut considérer cet ouvrage comme le plus riche en pensées, le plus nourri et le plus intéressant qu'ait produit la littérature philosophique contemporaine. Il peut donc figurer à juste titre à la fin d'une exposition historique de cette philosophie.

Dans cette dernière partie, l'auteur a dû se borner à l'Allemagne, parce que la philosophie étrangère ne lui était pas encore suffisamment connue. Lui-même s'en exprime ainsi dans la préface : « Sans rien changer au plan général de cet ouvrage, nous aurions pu faire suivre notre appendice d'une exposition de la philosophie française et de la philosophie anglaise au dix-neuvième siècle. Si jamais notre esquisse trouvait des traducteurs parmi les Français ou les Anglais, ce serait à eux de combler cette lacune. L'auteur ne se sent ni assez jeune ni assez confiant en l'avenir pour oser promettre de mener jamais ce travail à bonne fin. Qu'il lui soit permis d'inviter ici les savants allemands, français et anglais à donner le compte rendu des productions philosophiques modernes les plus importantes, et à combler ainsi une lacune profondément sentie. Plus il a appris à connaître les difficultés d'un pareil travail, et plus il saluera avec reconnaissance tout effort qui tendrait à le préparer. » Nous nous associons de tout notre cœur au vœu de M. Erdmann dont l'invitation, nous osons l'espérer, trouvera tôt ou tard, au delà du Rhin et au delà de la Manche, un accueil favorable.

JACOBY. KANT ET LESSING¹.

Discours prononcé à la célébration du dernier anniversaire (22 avril 1867) de la naissance de Kant, par le Dr Jacoby, bien connu comme l'un des représentants les plus avancés du parti progressiste dans le Parlement prussien. M. Jacoby rappelle d'abord ce fait curieux que les deux grands hommes si rapprochés aujourd'hui dans l'admiration de la postérité et, d'ailleurs, si exactement contemporains (Kant, 1724-1804; Lessing, 1729-1781), n'ont eu aucune relation personnelle. Bien plus : le nom de Kant n'est pas mentionné une seule fois dans le volumineux recueil des œuvres et de la correspondance de Lessing. Il est vrai que l'année où parut la *Critique de la raison pure* est aussi l'année de la mort de

¹ *Kant und Lessing. Eine Parallele. Rede zu Kant's Geburtstags-Feier, gehalten von Dr Johann Jacoby. 2^{te} Auflage. Königsberg, 1867.*

Lessing. Ce qui est plus surprenant, c'est que Kant mentionne si rarement le nom et les écrits de Lessing ; il parle de lui, à l'occasion, avec respect, mais ne paraît pas avoir donné à ses travaux une attention très-spéciale. C'est qu'au fond les côtés par où ils diffèrent sont bien plus nombreux que ceux par où ils se ressemblent ; ces derniers sont d'une nature fort générale et ne pouvaient guère frapper que la postérité. M. Jacoby met un soin égal à faire ressortir les uns et les autres. Ce qui est certain, en tout cas, et fort remarquable, c'est le redoublement de popularité dont jouissent actuellement, en Allemagne, ces deux grands noms. Écoutons, à ce sujet, M. Jacoby : « Kant et Lessing, en éclairant sur lui-même, « grâce à leur critique, l'âge qui se proclamait *le siècle des lumières*, « ont posé un germe nouveau qui s'est développé lentement et « qui ne commence à mûrir que de nos jours. Ce noble et libre « *humanisme* qu'ils avaient indiqué comme le but à poursuivre, la « génération suivante voulut l'atteindre d'un seul assaut (Sturm- und Drangperiode). Les œuvres des deux grands hommes sont « largement exploitées ; mais eux-mêmes sont mis de côté, comme « à moitié *Philistins* ; leur gloire pâlit pendant la période littéraire « *classico-romantique*, sous le règne de « la philosophie de la nature » et « de l'esprit. » Mais on n'atteint pas le but si aisément ; le génie « poétique et le génie oratoire n'y suffisent pas. Le sérieux de la « vie politique réclame ses droits, et ce réveil marque une ère « nouvelle. L'époque présente, époque de critique et de lumières, « elle aussi, mais à un stade plus avancé du développement, notre « époque, peu satisfaite d'une littérature qui ne tient pas compte « de la nation et de la vie publique, d'une philosophie qui n'a pas « tenu ce qu'elle promettait, notre époque, dis-je, regarde en ar- « rière et cherche, dans le passé, des auxiliaires pour la conquête « de la liberté pratique, aussi bien que de la liberté spéculative. « Et quels auxiliaires plus appropriés, mieux venus, que des hom- « mes comme Kant et Lessing ! Aussi revient-on à eux aujourd'hui « de toutes parts. »

C. R.

D. ED. ZELLER. HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE ¹.

Ce volume, le cinquième en un sens et le dernier d'une œuvre immense, est consacré tout entier aux précurseurs et aux représentants principaux du Néoplatonisme, c'est-à-dire aux Neopythagoriciens de toutes nuances, à la philosophie judéo-grecque des Esséniens et de Philon, à Plotin et à Porphyre, à Jamblique et à Proclus. Nous aurons sans doute à y revenir dans un de nos prochains cahiers. Pour le moment nous nous bornons à rappeler que l'*Histoire de la philosophie grecque* a été commencée en 1844 ; qu'une deuxième édition, *revue et augmentée*, en a été donnée de

¹ *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, von Dr Eduard Zeller. Dritter Theil, zweite Abtheilung. Leipzig, 1868.

1856 à 1868 ; enfin et surtout que l'ouvrage de M. Zeller est à bien des égards le livre le plus important qui ait été publié de nos jours sur l'histoire ancienne de la philosophie.

TRENDELENBURG. MÉLANGES DE PHILOSOPHIE (HISTOIRE ET CRITIQUE)¹.

Dans ces trois volumes l'auteur nous offre sur divers systèmes et divers problèmes de philosophie un recueil de morceaux plus ou moins étendus, qui, bien qu'indépendants les uns des autres pour la plupart, sont reliés entre eux par l'unité de la pensée, et laissent percer partout les idées que l'auteur a naguère développées dans ses *Recherches logiques* (logische Untersuchungen, seconde édition, 1864)².

Nous ne mentionnons ici les deux premiers que pour arriver au troisième, et ne pouvant analyser tant de dissertations distinctes, nous nous bornons à celles qui roulent sur la philosophie d'Herbart, relativement peu connue parmi nous. Mais, pour faire au moins entrevoir au lecteur la variété et l'importance de ces études, donnons-en d'abord les titres. Le premier volume est tout entier consacré à *l'histoire de la doctrine des catégories*, envisagée dans Aristote d'abord, puis dans le cours des âges jusqu'à Hegel, dont la dialectique avec ses hautes prétentions est combattue par M. Trendelenburg. Le second volume s'ouvre par la recherche *de ce qui différencie le plus profondément les systèmes philosophiques* ; c'est, dit l'auteur, la position respective qu'ils assignent à la force aveugle et à la pensée consciente : position triple, selon qu'on estime avec le matérialisme que la force précède la pensée, ou, avec l'idéalisme, que la pensée précède la force ou, enfin, avec Spinoza, que la pensée et la force sont une seule et même chose. Il est à peine nécessaire de dire que M. Trendelenburg se prononce fortement pour la seconde opinion.

Après cela, il s'occupe, à deux reprises, de Spinoza, d'abord pour discuter la solution que donne le père du panthéisme moderne du problème de la nécessité et de la liberté, après avoir rapporté ce qu'en pensaient la philosophie et la religion grecques ; plus tard, pour examiner le contingent que la découverte faite des quelques fragments complémentaires de ses œuvres apporte au jugement de la postérité sur la vie et la doctrine du célèbre Juif.

¹ *Historische Beiträge zur Philosophie*, von Adolph Trendelenburg. Berlin, Bethge : 1^{er} vol., 1846 ; 2^e vol., 1855 ; 3^e vol., 1867.

² Frédéric-Adolphe Trendelenburg, né en 1802 dans l'Oldenburg, professeur de philosophie à Berlin depuis 1833, membre depuis 1846 de l'Académie des Sciences de Berlin, dans les *Mémoires* de laquelle ont paru plusieurs de ces études, occupe à l'Université de cette capitale une place importante. Il passe en Allemagne pour un esprit solide, ferme et pénétrant, formé à la discipline d'Aristote, et pour un maître en critique philosophique.

Leibnitz, logicien, psychologue et métaphysicien, a beaucoup d'attrait pour notre auteur. Il lui consacre sept études, et s'arrête, de préférence, sur le projet qu'avait conçu cet esprit aussi exact que vaste d'une *langue caractéristique des idées* et sur la juste estime qu'il faisait de la *définition*. Puis vient le tour de Kant. M. Trendelenburg discute et réfute son opinion sur le caractère exclusivement subjectif de ces formes de l'entendement, qu'on appelle le temps et l'espace, et rompt, à ce propos, des lances avec M. Kuno Fischer de Iéna, l'historien attitré du philosophe de Kœnigsberg.

Ailleurs, M. Trendelenburg reproche à la philosophie morale de Kant ce que son principe, l'impératif catégorique, a de formel, d'abstrait, de vague et de rigoriste tout ensemble, et préfère beaucoup la morale, selon lui, plus complète, plus humaine d'Aristote le grand maître en philosophie éthique pour tous les temps. »

L'écrivain berlinois, avons-nous dit, s'attaque, enfin, à la doctrine d'Herbart. On sait qu'Herbart (1776-1841), auditeur de Fichte à Iéna, puis professeur à Kœnigsberg et à Gœttingue depuis 1833, osa l'un des premiers se séparer des tendances de la grande philosophie allemande du dix-neuvième siècle, par un petit écrit, publié en 1814: *Mon opposition à la philosophie du jour*; qu'il l'attaqua, dès lors, dans plusieurs de ses manuels, et qu'il fut un des promoteurs de la réaction qui s'est produite en Allemagne contre l'idéalisme hégélien, et en faveur du réalisme et du théisme. On sait que, tout en se frayant sa propre voie, Herbart se rapproche de Kant par l'importance capitale qu'il assigne aux données de l'expérience dans le problème de la connaissance, et de Leibnitz par une conception de l'âme qui n'est pas sans analogie avec la célèbre théorie des monades. On fait droit, enfin, à sa prétention d'être un novateur en psychologie et en morale, et l'on accorde un juste crédit à ses principaux ouvrages: *La Philosophie pratique*, 1808; *la Psychologie fondée sur l'expérience, la Métaphysique et les Mathématiques*, 1824; *la Métaphysique générale et les Eléments de la philosophie de la nature*, 1828; *l'Examen analytique du droit naturel et de la morale*, 1836, etc. Au reste, son école, dont les principaux sièges sont à Leipzig et à Gœttingue, ne manque pas d'activité et d'adhérents distingués, et joue un rôle assez important aujourd'hui¹.

Dans l'avant-dernière dissertation de son second volume, M. Trendelenburg critique *la métaphysique d'Herbart et une nouvelle manière de l'exposer*. Voici comment. Selon Herbart, les concepts ou notions universelles que nous fournit l'expérience, sont affectés de contradictions internes, de sorte que la tâche de la métaphy-

¹ Nous venons de recevoir un nouvel ouvrage sur ce sujet: *La philosophie théorique d'Herbart et de son école, et la critique qui s'y rapporte, recherches* par Hermann Langenbeck (*Die theoretische Philosophie Herbart's und seiner Schule und die darauf bezügliche Kritik. Untersuchungen*. Berlin, 1867, W. Hertz). — L'auteur y passe en revue, sur chacune des parties du système du maître, les opinions de ses adhérents: Strümpell, Drobisch, Lotze, Hartenstein, Kern, Zimmermann, etc., et de ses adversaires.

sique est d'élucider et d'élaborer si bien ces notions que les contradictions en disparaissent¹.

M. Trendelenburg, discutant cette assertion, fondamentale dans le système, lui oppose les trois thèses suivantes : 1° Les contradictions signalées dans les données expérimentales ne sont pas vraiment des contradictions ; elles ne semblent telles à Herbart que parce qu'il soumet ces données à la loi purement logique de l'identité, d'après laquelle l'unité et la diversité que nous offre la nature dans tous ses produits, s'excluant mutuellement, ne seraient que de vaines apparences ; mais c'est là étendre fort au delà de ses justes bornes la portée de cette loi. 2° Si ces données étaient réellement contradictoires, elles ne se trouveraient pas conciliées dans la métaphysique d'Herbart. 3° Même en admettant cette double prétention, il resterait dans le système d'autres contradictions plus réelles qui n'ont point de solution.

C'est encore au système du philosophe de Göttingue qu'est consacrée la partie la plus importante du troisième et récent volume. La critique des bases de sa métaphysique, présentée dans le volume précédent, est maintenue dans toutes ses parties contre deux partisans de son école, le professeur Drobisch à Leipzig, et le professeur Strümpell à Dorpat, qui avaient essayé d'en défendre les

¹ Nous complétons ici l'analyse de notre collaborateur par quelques éclaircissements empruntés à l'article sur Herbart dans le *Dictionnaire des Sciences philosophiques*. L'expérience, selon Herbart, nous laisse dans l'ignorance quant à la nature réelle des choses. Il y a contradiction ou impossibilité logique à les concevoir à la fois comme des unités réelles et comme occupant une place dans le temps et dans l'espace, comme des grandeurs finies, et cependant composées d'une infinité de parties, comme des réalités qui, par leur infinie divisibilité, vont se perdre dans l'infiniment petit. La notion du changement, du mouvement, de quelque façon qu'on l'explique, offre aussi des difficultés logiques insurmontables ; la notion du moi qui se présente tout à la fois comme un et comme multiple et qui est une perception sans objet perçu, n'est pas moins contradictoire. Il faut donc que la métaphysique établisse une doctrine de l'être qui rectifie les notions de matière, de divisibilité, de substance, et serve ainsi de base à la psychologie et à la philosophie de la nature.

Cette doctrine, Herbart l'a trouvée dans la théorie des *monades*, reprise et remaniée après Leibnitz. Ces êtres simples, sans principe d'opposition interne, différents les uns des autres, indépendants des conditions de temps et d'espace, sont primitivement doués d'une force qui leur est propre, et agissent les uns sur les autres, selon leur nature diverse. Quand ils sont en présence dans l'espace intelligible, ceux qui sont de même nature se repoussent, tandis que ceux qui sont contraires entre eux s'attirent et tendent à s'unir sans se confondre. Troublés dans leur existence par l'action de leurs opposés, les êtres simples, en y résistant, font effort pour se maintenir ce qu'ils sont : de là cette théorie des *perturbations* et des *efforts de conservation de soi* qui constitue le système ontologique d'Herbart, et qui s'applique également à la philosophie de la nature et à la psychologie. Du jeu de leur action réciproque résultent tous les mouvements, toutes les apparences du monde phénoménal, ainsi que du jeu des perceptions simples dans la conscience naissent tous les mouvements de l'âme, tous les phénomènes internes.

théories contre cette attaque. Dans la discussion, M. Trendelenburg a d'autant moins de peine que les deux défenseurs d'Herbart diffèrent entre eux sur des points importants. Ils vont même jusqu'à faire à leur redoutable adversaire des concessions notables.

La quatrième dissertation a pour but d'éclaircir et de critiquer les principaux points de la *psychologie* d'Herbart. Ce qui frappe dans cette psychologie, c'est qu'elle part d'une activité originelle de l'âme, pour en déduire la diversité et la complexité de ses manifestations. Or, il résulte des idées fondamentales de la métaphysique de ce penseur, particulièrement de la notion qu'il se fait du réel, que l'âme est un être *simple*, qu'elle ne contient en elle aucune pluralité de facultés et de forces, car autrement elle serait en contradiction avec la loi de l'identité, qui régit à la fois la pensée et le monde réel; et la notion de l'être serait par là détruite. Il n'y a pas non plus pour l'âme des rapports originaux et essentiels avec d'autres êtres réels, car cela aussi compromettrait son unité intérieure; tous les rapports dans lesquels elle peut entrer vis-à-vis d'autres êtres naissent de leur rencontre fortuite. Toute activité de l'âme est donc seulement « *conservation de soi* » contre les perturbations qui viennent du dehors, non pas échange réciproque et vivant; et ces actes de conservation de soi sont des *représentations* (*Vorstellungen*). L'activité représentative est la seule originelle dans l'âme, et toutes les activités que la psychologie ordinaire a coutume de lui attribuer en les distinguant: impression, sentiment, appétition, pensée, ne sont que des rapports réciproques de représentations. Le désir, par exemple, dit Herbart, n'est pas autre chose qu'une représentation qui surgit, s'agite, s'élançait, et va se butter contre des obstacles. Les représentations plus faibles sont refoulées par la plus forte, qui, victorieuse et dominatrice désormais, prend la première place. Les passions ne sont que des représentations qui se produisent avec puissance; le désir est apaisé quand la représentation de son objet a atteint le plus grand degré de clarté. — Il en est de même du sentiment. Quand une représentation est comprimée par d'autres, et retenue dans son essor, nous éprouvons un sentiment de malaise et de déplaisir. Inversement, lorsque des représentations s'entr'aident et triomphent ensemble des entraves, alors nous avons une impression de satisfaction, nous sentons la vie abonder en nous. Le libre épanouissement de toute représentation, est ce qui nous procure le sentiment du plaisir. C'est de cette manière ou de quelque autre semblable que sont expliqués les divers phénomènes psychiques qu'offre le conflit des représentations réelles.

Telle est la théorie d'Herbart. M. Trendelenburg, dans sa critique, le suit pas à pas; il fait voir que son hypothèse fondamentale, à savoir que l'âme est un être simple, sans parties, sans pluralité de qualités, sans facultés ni réceptives, ni productives, sans formes de l'intuition et de la pensée, sans lois de la volonté et de l'action, cette hypothèse procède naturellement de sa métaphysique, au sommet de laquelle il a placé une notion de l'être, excluant toute négation et toute relation, la notion du positif absolu. Mais, continue le cri-

tique, cette notion de l'être est une abstraction qui ne se déduit d'aucune nécessité de la pensée. Elle ne procède pas davantage de l'expérience, sur laquelle pourtant Herbart prétend établir ses théories. Elle n'est pas seulement inconsistante, elle est encore impuissante à expliquer le monde si complexe des phénomènes. Déjà la notion de la *conservation de soi* témoigne contre cette conception abstraite de l'essence de l'âme. Là où il n'y a pas vie réelle, ce mot n'est qu'une métaphore. La conservation de soi n'a de sens que pour ce qui a un *soi-même*, ce qui a une destination, un but propre; elle entraîne avec elle inévitablement une autre notion corrélatrice, celle du but. Or, Herbart, en général, n'emploie pas la notion de but, qui, à vrai dire, n'a que faire dans son système. Mais il tombe ainsi dans un redoutable dilemme. Ou bien, lui dit-on, vous l'acceptez sérieusement, ou bien vous la rejetez; dans ce dernier cas, vous vous fermez la connaissance de tout le monde organique, et vous ne savez plus quel objet assigner ni à quelle règle plier l'activité des forces de la vie. Dans le premier cas, par contre, la notion de la conservation de soi compromet l'idée que vous vous êtes faite de l'âme, et vous contraind à introduire dans ce je ne sais quoi d'inconnu et de simple que vous appelez l'âme, un but déterminé, qui devient une raison suffisante pour vous faire admettre une diversité de forces et d'activités. Il faut alors aussi que vous avouiez que tout ce qui se passe dans la vie de l'âme doit s'expliquer autrement que par une simple résistance contre le choc des choses du dehors.

Vouloir ramener le désir et le sentiment à de simples rapports de représentations, c'est une tentative malheureuse, en ce qu'elle efface la différence spécifique de ces deux activités de l'âme. Le désir, pense Herbart, n'a pas besoin, pour être satisfait, de la réalité de son objet; il l'est déjà par la représentation de cet objet, ce qui, dans la règle sans doute, n'est dû qu'à sa présence sensible. — Mais, dirons-nous, l'appétition n'est-elle pas manifestement l'expression d'un besoin, tel, par exemple, que la faim, la soif? Or, ce besoin n'est apaisé ni par la vive représentation de l'objet, ni par sa simple présence; il ne l'est que par sa possession. L'appétition n'est pas elle-même représentation, mais la représentation met en mouvement l'appétition, le penchant, qui ne s'arrête que dans la possession de l'objet.

La théorie d'Herbart ne satisfait pas davantage en ce qui concerne le sentiment. Sans doute, dans le sentiment du plaisir et du déplaisir, il y a ce rapport d'épanouissement ou de compression des représentations, qu'il a fort bien décrit; mais ce rapport-là n'est pas le sentiment même. Comment des représentations comprimées ou épanouies pourraient-elles avoir et communiquer un sentiment? Le sentiment du plaisir ou du déplaisir est indivisible et ne peut se partager entre des représentations diverses. Non, il n'est manifestement pas attaché à des représentations; il l'est à la vie même, à la vie individuelle tout entière, comprimée ou épanouie, arrêtée ou excitée. Donc l'édifice de la psychologie d'Herbart repose sur des bases peu solides.

Après avoir ainsi critiqué la métaphysique et la psychologie de ce philosophe, M. Trendelenburg, pour finir, aborde l'*examen des idées fondamentales de sa philosophie pratique*, comparée avec l'Éthique des anciens, principalement d'Aristote. Le système d'Herbart se différencie de tous les autres systèmes, en ce qu'il considère le bien moral au point de vue du beau, et, en conséquence, fait de la philosophie pratique une partie de l'Esthétique. Ce qui est louable ou honteux, comme ce qui est beau ou laid, possède une évidence immédiate, et provoque, à première vue, de la part du spectateur un jugement involontaire d'approbation ou de désapprobation absolue. Le jugement éthique qui prononce ainsi, sans appel, qu'il y a mérite ou démerite, porte plus immédiatement sur *la volonté* de l'individu, mais — et c'est ici le fond de tout jugement esthétique — sur la volonté dans son rapport avec d'autres facultés de l'individu, ou avec la volonté d'autres individus, donc sur des *rappports de volonté*. Or, se représenter des rapports de volonté tels qu'ils provoquent toujours un jugement d'absolue approbation, et deviennent par là types pour tous les rapports analogues, c'est ce qu'Herbart appelle une *idée pratique*. Les idées pratiques sont donc les types ou les modèles de rapports harmoniques dans les mouvements de la volonté. Herbart en admet cinq : 1° Quand la volonté et le jugement disent ensemble oui ou non, leur accord plaît absolument, et de là naît l'idée de la *liberté intérieure*. 2° Dans les efforts isolés de la volonté, ce qui plaît c'est l'énergie ; dans leur somme, la variété ; dans leur système, la convergence. Plus généralement, ce qui plaît, c'est ce qu'exprime l'idée de la *perfection*. 3° Si, franchissant le cercle de la vie tout individuelle, nous considérons la volonté dans un rapport harmonique avec la représentation qu'elle se fait d'une volonté étrangère, voilà l'idée de la *bienveillance*. 4° Quand plusieurs volontés se rencontrent dans le monde des sens, de telle sorte qu'elles s'empêchent mutuellement, et qu'on entrevoit le danger d'un conflit, ce qui plaît alors, c'est un rapport tel des volontés entre elles, qu'il empêche la lutte ; voilà l'idée *du droit*. Le droit est l'accord de plusieurs volontés, envisagé comme une règle qui doit prévenir le conflit. 5° En tant que chaque action peut être regardée comme bonne ou mauvaise, ce qui plaît, c'est la loi par laquelle une action a toujours son contre-coup, sa réaction, de sorte que celui qui a bien ou mal agi, reçoit la même proportion de bien ou de mal ; voilà l'idée de l'*équité* ou de la *rétribution convenable*.

Ne poursuivons pas plus loin ; ne demandons pas comment ces cinq idées pratiques originelles, engendrent les idées dites sociales, ni comment elles trouvent leur application aux rapports de communauté morale. Bornons-nous à dire que M. Trendelenburg s'efforce de montrer que la tentative d'Herbart, de faire rentrer la morale dans l'esthétique, n'a pas été poursuivie jusqu'au bout ; que le jugement moral est spécifiquement différent de l'appréciation esthétique ; qu'à la vérité le bien est toujours beau, le mal toujours laid, mais que pourtant le bien et le mal ne se fondent pas dans le beau et le laid, et qu'ils prétendent positivement à une valeur propre et indépendante. Ajoutons qu'il déploie beaucoup de tact

critique à saisir l'origine et analyser le contenu des cinq idées, une à une, et qu'il montre qu'elles sont fort loin d'embrasser et de dominer tous les rapports moraux, et que tout ce qu'on y veut rattacher de force se tord et se fausse. Ces observations n'ôtent pas à Herbart le mérite d'avoir relevé un des caractères importants de l'ordre moral, celui de l'harmonie ; son seul tort est d'avoir fait de ce moment le principe de la morale, et d'avoir pris l'effet pour la cause.

Nous nous arrêtons à regret dans l'analyse de ces trois volumes : tout incomplète et insuffisante qu'elle est, elle suffira peut-être pour recommander aux lecteurs cette suite d'études instructives sur quelques-uns des plus grands maîtres de la pensée humaine : Aristote, Spinoza, Leibnitz, Kant, Hegel, Herbart et leurs écoles, faites par un esprit, avant tout bon logicien et par conséquent bon juge en ces matières. La critique indépendante et sérieuse, sans entraînements d'école, sans dédains comme sans engouements de parti, est rare, dans le pays de la philosophie aussi bien qu'ailleurs, et partout d'un bon exemple.

TABLEAU

DES

PRINCIPALES REVUES THÉOLOGIQUES ET PHILOSOPHIQUES DE L'ALLEMAGNE

EN 1868¹.

Revues théologiques.

- I. THEOLOGISCHE STUDIEN UND KRITIKEN (Etudes et critiques théologiques). — Rédacteurs : MM. *Hundeshagen* et *E. Riehm*. Paraît à Gotha ; quatre fois par an. xli^{me} année.
- II. ZEITSCHRIFT FÜR DIE GESAMMTE LUTHERISCHE THEOLOGIE UND KIRCHE (Revue pour la Théologie et l'Eglise luthériennes. — Rédact. : MM. *Delitzsch* et *Guericke*. Leipzig ; quatre fois par an. xxix^{me} année.
- III. JAHRBUCHER FÜR DEUTSCHE THEOLOGIE (Annales de Théologie allemande). — Rédact. : MM. *Liebner*, *Dorner*, etc. Gotha ; quatre fois par an. xiii^{me} année.

¹ Nous nous sommes bornés, dans ce tableau, aux revues qui rentrent dans le cadre du *Compte-Rendu* et qui nous paraissent de nature à intéresser nos lecteurs. — Un prochain numéro renfermera une indication semblable des publications périodiques des autres pays — Nous nous proposons, en outre, de signaler les articles les plus intéressants de quelques-unes des revues qui se trouvent mentionnées ici.