

De même que la Réforme est conditionnée par les rapports de fait du xvi^e siècle, la théorie de notre travail intellectuel humain, tout comme la découverte du télégraphe électrique, a pour condition les rapports de fait du xix^e siècle. Dans cette mesure, le contenu de cet opuscule n'est pas un produit individuel, mais *une plante issue du sol de l'histoire*. Par suite — excusez la formule mystique — je n'ai le sentiment de moi qu'en tant qu'organe de l'idée. Ce qui m'appartient c'est *l'exposition* : pour elle, je demande ici une amicale bienveillance. Je prie le lecteur de ne point diriger ses silencieuses ou bruyantes objections contre les défauts de forme, contre *la manière* de ce que je dis, mais contre ce que je *veux dire* ; je demande que l'on ne mésestime pas intentionnellement ma lettre, mais que l'on veuille chercher la compréhension dans l'esprit, dans le général. Si je ne devais pas réussir à développer heureusement l'idée, si pour cette raison ma voix devait aussi être étouffée sous la surabondance des livres offerts sur le marché, *le sujet* trouvera malgré tout, j'en suis sûr, un défenseur plus talentueux.

Jos. Dietzgen,
tanneur,

Siegburg, le 15 mai 1869

I

Introduction

Systématisation, telle est l'essence, l'expression générale de l'activité totale de la science. La science ne se propose rien d'autre que d'ordonner et de systématiser pour notre cerveau les objets du monde. Par exemple, la connaissance scientifique d'une langue requiert qu'on la distribue ou qu'on l'ordonne en classes et règles générales. L'agronomie ne vise pas le seul succès dans la culture des pommes de terre, mais la découverte de *l'ordre systématique* des méthodes de culture, dont la connaissance rend à même de cultiver avec *la présomption du succès*. Le résultat pratique de toute théorie est qu'elle nous familiarise avec le système, avec la méthode de ses objets, et par là nous rend capables d'agir dans le monde avec la présomption du succès. L'expérience en est bien la présupposition ; mais à elle seule, elle est insuffisante. Seule, *la théorie* qui en est le développement, la science, nous délivre des jeux du hasard. Elle nous assure, avec la conscience, la domination sur l'objet et *l'assurance* inconditionnée de sa maîtrise.

L'individu ne peut pas *tout* savoir. L'habileté et la vertu de ses mains suffisent aussi peu à produire tout ce dont il a besoin, que ses capacités cérébrales à savoir tout ce qui lui est nécessaire. *La foi* est nécessaire à l'homme. Mais seulement la foi en ce que d'autres savent. Comme la production matérielle, la science est une affaire *sociale* : « Un pour tous, tous pour un. »

Mais, de même qu'il existe des besoins corporels dont chacun ne peut et ne doit se soucier que d'une manière personnelle, de même il existe aussi des objets scientifiques, dont le savoir est exigible de *tout un chacun*, et qui, pour cette raison, ne relèvent d'aucune spécialité scientifique particulière.

Un tel objet est *la faculté de penser* de l'homme : travailler à l'intelligence de cette faculté, comprendre ce qu'elle est, en faire la théorie, on ne saurait pour ces tâches s'en remettre à aucune confrérie particulière. C'est à bon droit que *Lassalle* déclare :

« En ce siècle de la division du travail, la pensée elle-même est devenue un métier particulier qui est tombé dans les mains les plus misérables, au pouvoir de nos journaux. » Ceci nous dicte notre tâche : ne pas accepter plus longtemps des services de cette nature, ni les ennuyeux et solennels discours de l'opinion publique, mais nous remettre à *penser par nous-même*. Abandonner aux spécialistes tel ou tel objet particulier du savoir ou de la science, j'y consens, mais la pensée en général est une *affaire générale* dont personne ne peut être exempté.

Si nous pouvions établir ce travail de la pensée sur une base scientifique et à cette fin trouver une théorie, si nous pouvions découvrir la manière dont la raison engendre de façon générale des connaissances ou bien trouver la méthode par laquelle la vérité scientifique se produit, alors nous acquerions dans le domaine du savoir en général, pour notre faculté de juger en *général*, la même certitude de succès que la science a déjà depuis longtemps acquise dans les disciplines *particulières*.

Kant déclare : « S'il n'est pas possible d'amener à l'unanimité les différents collaborateurs sur la manière dont doit être poursuivie l'intention commune, alors, on peut en être convaincu, une telle étude, il s'en faut de beaucoup, n'a pas encore pris le *cours assuré* d'une science mais n'est qu'un tâtonnement pur et simple. »

Si, aujourd'hui, nous faisons le tour des sciences, nous en trouvons alors beaucoup, et c'est le cas principalement des sciences de la nature, qui répondent à l'exigence kantienne, et qui, avec une assurance consciente et une unanimité sans faille, persévèrent dans les connaissances qu'elles ont acquises et poussent de l'avant. « Là, comme le dit Liebig, on sait ce qu'est un fait, un raisonnement, une règle, une loi. Pour tout ceci, on possède une pierre de touche que chacun utilise avant de mettre en circulation les fruits de son travail. La manière avocassière de soutenir une opinion ou bien l'intention de faire croire à autrui quelque chose d'indémontré échouent à l'instant même au regard de la moralité scientifique. »

Au contraire, en d'autres domaines, là où l'on quitte le terrain des choses matérielles concrètes, pour se tourner vers les objets abstraits, ceux qu'on appelle philosophiques, qui ont trait à la vision du monde et de la vie, qui concernent l'alpha et l'oméga et l'apparence et l'essence des choses — est-ce la cause ou l'effet, la force ou la matière, la force ou le droit qui sont l'essentiel dans les questions de la sagesse pratique, dans la morale, la religion, la politique ? —, là, nous ne trouvons en lieu et place « de faits

qui démontrent sans appel » que « procédés avocassiers », jamais un *savoir* assuré, mais partout un pur et simple tâtonnement *d'opinions* contradictoires et rien d'autre. Et justement, les coryphées des sciences de la nature, par le désaccord qu'ils manifestent dès qu'ils touchent de tels thèmes, montrent bien les philosophes qu'ils sont : des bricoleurs. Par suite, la moralité scientifique, la pierre de touche, qu'on se vante de posséder pour distinguer avec rigueur le savoir de l'opinion, ne reposent que sur une *pratique instinctive* et non sur une connaissance consciente, sur une *théorie* en bonne et due forme. Bien que notre époque se distingue par son zèle à cultiver la science, la grande diversité de ses opinions atteste à son tour qu'elle ne sait pas manier les outils du savoir avec la présomption du succès. Sinon, d'où proviendraient les malentendus ? Qui comprend l'acte de comprendre ne peut se méprendre. Seule, *la certitude inconditionnée* des calculs astronomiques témoigne de leur scientificité. Celui qui sait calculer sait pour le moins prouver si son calcul est juste ou faux. Ainsi, la compréhension générale du procès de pensée doit nous mettre en main la pierre de touche qui nous rendra à même de distinguer *généralement* et indubitablement ce qui a été bien compris de ce qui a été mal compris, le savoir de l'opinion, la vérité de l'erreur. Errer est *humain* mais non point *scientifique*. La science étant affaire humaine, sans doute y aura-t-il toujours des erreurs, mais les faire circuler comme vérités scientifiques, et, davantage encore, les recevoir pour telles, voilà ce dont la compréhension du procès de pensée peut nous libérer tout comme la compréhension de la mathématique peut nous libérer des calculs faux. On dirait un paradoxe, et pourtant c'est vrai. Celui qui connaît la règle générale qui distingue la vérité de l'erreur, et qui la connaît avec autant de précision que la règle de grammaire qui sépare le substantif du verbe, distinguera là-bas comme ici avec une *égale sûreté*. De tout temps, les scribes comme les doctes se sont embarrassés les uns les autres avec la question : qu'est-ce que la vérité ? Depuis des millénaires, cette question constitue un objet essentiel, et principalement de la philosophie. Comme cette dernière elle-même, elle trouve finalement sa solution dans la connaissance de la faculté de penser. En d'autres termes : la question des critères de la vérité en général est identique à la question de la distinction entre la vérité et l'erreur. *La philosophie* est la science qui s'est efforcée à cette tâche et qui, en même temps qu'elle résolvait l'énigme, a fini par s'abolir elle-même, ayant enfin acquis la claire connaissance du procès de pensée. Un bref examen de l'essence et du déroulement de la philosophie peut

donc à bon droit servir d'introduction à notre thème.

Puisque l'usage du mot comporte de multiples sens, remarquons qu'ici l'on ne parle que de la philosophie appelée *spéculative*. De plus nous nous abstenons de justifier notre propos par de fréquentes citations et indications de sources ; nous considérons en effet ce que nous en disons comme suffisamment patent, suffisamment exempt de contradictions pour pouvoir nous passer de l'appareil érudit.

A s'en tenir au critère retenu par Kant et mentionné ci-dessus, la philosophie spéculative apparaît plus comme un champ de bataille d'opinions différentes que comme une science. Ses célébrités, ses grands classiques ne sont même pas d'accord sur la réponse à donner à la question : *qu'est-ce que la philosophie*, que veut-elle ? C'est pourquoi, afin de ne pas grossir le nombre de ces opinions diverses en y ajoutant la nôtre, nous admettrons qu'est philosophie tout ce qui se nomme ainsi, et chercherons — sans nous laisser égarer par le particulier ou le spécial — à tirer de cette bibliothèque riche en volumes *le commun ou le général*.

Par cette méthode empirique nous trouvons en tout premier lieu que la philosophie n'est pas *originellement* une science particulière et spéciale, existant à côté des autres sciences ou en communauté avec elles, mais qu'elle est plutôt le nom générique du savoir, la somme de tout savoir, de même que l'art est la somme des différents arts. Celui qui faisait son activité essentielle du savoir, du travail intellectuel, *tout penseur*, sans référence au contenu de ses pensées, était à l'origine *philosophe*.

Ensuite, dès qu'avec l'enrichissement progressif du savoir humain les spécialités particulières se séparèrent de la *mater sapientiae*, et ce principalement depuis la naissance de la science moderne de la nature, on trouve que ce qui caractérise la philosophie, ce n'est pas tant son *contenu* que sa *forme*. Au contraire de toutes les autres sciences qui se distinguent par *leur objet particulier*, la philosophie, elle, se distingue par *la méthode qui lui est propre*. Bien sûr, elle possède aussi un objet, un but ; elle veut concevoir le général, le monde comme Tout, le cosmos. Mais ce n'est pas cet objet, ce dessein qui la caractérise, mais la manière dont elle le poursuit.

Toutes les autres sciences s'occupent de choses ou d'objets particuliers, et même quand cet objet est le Tout, le cosmos, c'est alors malgré tout toujours par rapport aux parties ou éléments particuliers dont l'univers se compose. Dans l'introduction à son *Kosmos*, *Alexandre von Humboldt* déclare que dans

cet ouvrage il se limite à une considération *empirique*, à l'examen *physique*, qui cherche à reconnaître l'identité ou l'unité par la médiation de la multiplicité. Ainsi, c'est uniquement en fondant leurs activités sur le spécial, le particulier, le donné sensible que les sciences inductives aboutissent à des conclusions ou à des connaissances de caractère général. C'est pourquoi elles disent à propos d'elles-mêmes : « Nos conclusions reposent sur des faits. » La philosophie spéculative procède à l'inverse. Même là où un thème particulier lui sert d'objet d'investigation, elle ne poursuit pas *dans le particulier*. Les révélations des sens, l'expérience physique, opérée par l'œil et l'oreille, la main et le cerveau, elle les récuse comme étant des phénomènes trompeurs, elle se limite à la pensée « pure », qui fait abstraction de toute présupposition, afin ainsi, suivant une voie inverse, de connaître grâce à l'unité de la raison humaine la multiplicité de l'univers. Ainsi, à propos de la question qui nous occupe présentement, à propos de la question « Qu'est-ce que la philosophie ? », elle ne partirait pas de sa forme sensible réelle, de ses *in-folios* bardés de bois et de peau de porc, de ses grands et petits traités, pour aboutir au concept. A l'inverse, le philosophe spéculatif cherche à l'intérieur de lui-même, dans les profondeurs de son esprit, le véritable concept de la philosophie, étalon à partir duquel il décrète ensuite les exemplaires donnés dans la réalité sensible comme authentiques ou inauthentiques. La méthode spéculative ne s'est jamais occupée, que je sache, de l'investigation des objets palpables, à moins que nous ne reconnaissons la manière de la philosophie dans toutes les visions non scientifiques de la nature qui peuplaient le monde de chimères. Dans ses commencements, la spéculation scientifique se donne bien aussi comme objet d'investigation du soleil et du cours du monde. Pourtant, depuis que l'astronomie inductive cultive ce terrain avec un succès accru, la spéculation se limite totalement au traitement de thèmes plus abstraits. Ici, comme en général, elle est caractérisée par le fait qu'elle tire ses résultats de l'idée [*Idee*] ou du concept.

Pour la science empirique, pour la méthode inductive, première est la multiplicité de l'expérience, seconde la pensée. La spéculation au contraire veut engendrer la vérité scientifique *sans l'aide de l'expérience*. La connaissance philosophique ne doit point s'appuyer sur les faits éphémères mais avoir un caractère absolu, être au-dessus de l'espace et du temps. La philosophie spéculative ne veut pas être science physique, mais métaphysique. Sa tâche consiste à trouver, à partir de la seule raison, sans l'auxiliaire de l'expérience, un système, une logique ou une doc-

trine de la science grâce auxquels ce qui est digne du savoir se laisse dérouler logiquement ou systématiquement, tout comme nous pouvons grammaticalement tirer de la racine donnée d'un mot ses différentes formes. Les sciences physiques opèrent sous la présupposition que notre pouvoir de connaître — pour employer des images connues — ressemble à un morceau de cire molle, qui reçoit ses impressions du monde extérieur, ou à une tablette vierge, sur laquelle s'inscrit l'expérience. Au contraire, la philosophie spéculative présuppose des idées innées que l'activité pensante doit produire en les puisant dans les profondeurs de l'esprit.

La distinction entre la science *spéculative* et la science *inductive* repose sur la distinction entre l'*imagination* [*Phantasie*] et le *bon sens* (*der gesunde Menschenverstand*). Ce dernier engendre ses concepts grâce au monde extérieur, alors que l'imagination engendre son produit à partir des profondeurs de l'esprit, toute seule, à partir de l'intérieur d'elle-même. Pourtant, cette production n'est unilatérale qu'en apparence. Pas plus que le peintre n'est capable d'inventer des images suprasensibles, des formes suprasensibles, le penseur n'est à même de penser des pensées suprasensibles, situées en dehors de l'expérience. De même qu'en assemblant l'homme et l'oiseau l'imagination fait un ange, ou des sirènes à partir de la femme et du poisson, de la même façon, bien qu'ils apparaissent produits par elle-même, tous ses autres produits ne sont en fait que des *impressions arbitrairement ordonnées du monde extérieur*. L'entendement, la raison ont partie liée au nombre et à l'ordre, au temps et à la mesure de l'expérience, alors que l'imagination reproduit ce qui est objet d'expérience de manière déliée, sous une forme arbitraire.

De tout temps, déjà même là où en raison du manque d'expérience et d'observation une connaissance inductive n'était pas possible, le désir qui pousse vers le savoir a suscité l'explication des phénomènes de la nature et de la vie à partir de l'esprit humain, c'est-à-dire une explication spéculative. On a cherché à compléter l'expérience par la spéculation. A une époque ultérieure, enrichi par l'expérience, on reconnut communément le caractère erroné de la spéculation passée. Pourtant il fallut, d'une part, l'accumulation répétée pendant des millénaires de cet acte de démystification et, d'autre part, les plus nombreux et les plus éclatants succès de la méthode inductive, avant que l'on ait ressenti l'envie d'abandonner cette marotte spéculative.

Assurément l'imagination est aussi une faculté positive, et très souvent le pressentiment spéculatif, acquis par analogie,

précède la connaissance inductive conforme à l'expérience. Seulement nous devons garder la conscience claire et bien distinguer conjecture et science, et la part de chacune. Un pressentiment conscient est une invite à la recherche scientifique, alors qu'une science conjecturale ferme la porte à la recherche inductive. L'acquisition d'une claire conscience de la distinction entre spéculation et savoir est un procès historique, dont le commencement et la fin coïncident avec le commencement et la fin de la philosophie spéculative.

Dans l'Antiquité, le bon sens [*der gesunde Menschenverstand*] coopérait avec l'imagination, la méthode inductive avec la spéculative dans une communauté indivise. Le débat entre l'une et l'autre commence seulement avec la connaissance des multiples illusions auxquelles avait succombé jusqu'à l'époque moderne le jugement encore novice. Désormais, au lieu de déduire les illusions éprouvées d'une compréhension indigente, on les attribua à la déficience des sens, et l'on traita ces derniers de trompeurs, le phénomène sensible d'inauthentique. Qui ne connaît l'antique lamento sur le peu de confiance que l'on doit accorder aux sens ? Les méprises sur la nature et les phénomènes naturels servirent d'abord à se brouiller complètement avec la sensibilité. On *s'était trompé* et l'on crut *avoir été trompé*. La mauvaise humeur qu'on en ressentit se retourna en un mépris total du monde sensible. On récusait désormais totalement la croyance à la vérité sensible, d'une manière tout aussi dépourvue de critique que la crédulité avec laquelle on avait jusque-là reçu pour vrai le phénoménal. La recherche se détourna de la nature, de l'expérience, et le travail de la philosophie spéculative commença avec la *pensée pure*.

Pourtant non ! La science ne se laissa jamais détourner des voies du bon sens de la vérité du monde sensible. Bientôt la science de la nature se fit le champion de cette cause, et ses brillants succès procurèrent à la méthode inductive la conscience de sa fécondité, tandis que d'autre part la philosophie se mettait en quête d'un système grâce auquel, *par la seule raison*, sans recherche *en détail**, sans expérience ni observation sensibles, se découvriraient les grands faits généraux dignes de savoir.

De tels systèmes spéculatifs nous possédons un nombre plus que suffisant. Si nous les rapportons à l'étalon déjà mentionné de l'unanimité, alors la philosophie ne trouve son unité que dans

* Tous les mots ou expressions en italique suivis d'un astérisque sont en français dans l'original.

la généralité de son absence d'unité. C'est que l'histoire de la philosophie spéculative ne consiste pas, à l'instar de l'histoire d'autres sciences, dans l'accumulation progressive de connaissances, mais dans une série de tentatives malheureuses d'exploration des énigmes générales de la nature et de la vie, par la pure force de la pensée, sans l'aide des objets, ou de l'expérience des objets. La tentative la plus hardie, la construction de pensée la plus ingénieuse fut accomplie par *Hegel* au début de notre siècle : celui-ci, pour reprendre une formule connue, acquit dans le monde scientifique une renommée identique à celle de *Napoléon* dans le monde politique. Mais même la philosophie hégélienne n'a pas elle non plus surmonté l'épreuve qui lui était assignée. Haym, dans *Hegel et son temps*, dit : « Elle a été mise au rancart par le progrès du monde et l'histoire vivante. »

Jusqu'ici, le résultat de la philosophie a été le certificat d'incapacité qu'elle s'est délivré à elle-même. Pourtant nous ne méconnaîtrons pas qu'au fond un travail, qui a occupé des millénaires durant les meilleures têtes, reposait bel et bien sur quelque chose de positif. Et de fait, la philosophie a une histoire — une histoire non seulement au sens d'une succession de tentatives malheureuses, mais encore au sens d'un développement vivant. Mais ce qui se développe avec celle-ci, ce n'est pas l'objet, ce n'est pas le système logique du monde recherché, mais la *méthode*.

Toute science positive possède un objet sensible, un commencement donné extérieurement, une présupposition, point d'appui de sa connaissance. A la base de toute science empirique, il y a un matériau sensible, un objet donné : par suite, son savoir est dépendant, impur. La philosophie spéculative recherche un savoir *pur, total, absolu*. Elle veut connaître sans matériau, sans expérience, à partir de la raison *pure*. Elle a sa source dans la conscience enthousiaste de l'avantage supérieur de la connaissance ou de la science sur l'expérience sensible empirique. C'est pourquoi elle veut absolument dépasser l'expérience, atteindre à une connaissance *totale, pure*. Son objet est la vérité, non pas la vérité particulière, non pas la vérité de ceci ou de cela, mais la vérité en général, la vérité « en soi ». Les systèmes spéculatifs sollicitent un commencement sans présupposition, un indubitable point de vue qui soit à lui-même son propre point d'appui, afin d'en tirer la détermination de l'indubitable en général. *Selon la conscience qu'ils prennent d'eux-mêmes*, les systèmes spéculatifs sont des systèmes accomplis, fermés et *autofondés*. Tout système spéculatif s'est finalement dissous parce que la philosophie ultérieure a reconnu sa totalité, son autofondation, son absence de présup-

position étaient *conjecturales*, que comme les autres connaissances, il s'était laissé déterminer de l'extérieur, empiriquement, si bien qu'il n'était pas un système philosophique, mais une connaissance empirique relative. Finalement la science réduisait cette spéculation à néant en établissant que le savoir en général ou en soi est *impur*, que l'organe de la philosophie, la faculté de connaissance, ne peut commencer à travailler sans un commencement *donné*, et que la science de l'expérience n'est pas totale mais qu'elle est seulement supérieure dans la mesure où elle est à même d'*organiser de nombreuses expériences* : donc, une connaissance générale et objective ou la vérité « en soi » ne peut être l'objet de la philosophie que dans la mesure où l'on est à même de caractériser, de connaître la connaissance ou la vérité en *général* à partir de connaissances ou de vérités *particulières données*. Plus simplement, la philosophie se réduit à la science non philosophique du pouvoir *empirique* de connaître, à la critique de la raison.

C'est de l'expérience de la distinction entre apparence et vérité que procède la spéculation moderne, la spéculation consciente. Elle nie tout phénomène sensible afin, n'étant leurrée par aucune apparence, de trouver la vérité par la *pensée*. Avec l'écoulement du temps, le philosophe suivant reconnaît à chaque fois que les vérités acquises de cette façon par ses prédécesseurs ne sont point ce qu'elles prétendent être, mais que, appréciées selon leur contenu positif, elles se limitent à la promotion de la science du pouvoir de connaître, du procès de pensée. Par sa négation de la réalité sensible, par son effort pour séparer la pensée de tout donné sensible, pour ainsi dire de son enveloppe naturelle [*natürliche Hülle*], la philosophie plus que toute autre science mettait à nu la structure de l'esprit. Aussi, plus elle avançait en âge, plus elle se développait avec l'histoire, plus classique et frappant apparaissait le noyau de son travail. Après avoir créé à maintes reprises d'énormes chimères, elle trouva sa dissolution dans la connaissance positive du fait que la pensée philosophique pure qui fait abstraction de tout donné produit aussi une pensée sans contenu, des pensées sans réalité, des chimères. Le procès de l'illusion spéculative et de la désillusion scientifique se poursuivit jusqu'à l'époque la plus récente, où finalement la solution de la question dans son ensemble, la dissolution de la spéculation commencent par ces mots de *Ludwig Feuerbach* : « *Ma philosophie n'est pas une philosophie.* »

Le long discours du travail spéculatif se réduit à la connaissance de l'entendement, de la raison, de l'esprit, au dévoilement

[*Enthüllung*] de ces opérations mystérieuses que nous appelons *pensée*.

Le mystère des modalités suivant lesquelles sont produites les vérités de la connaissance, l'ignorance du fait que toute pensée a besoin d'un objet, d'une présupposition constituait la cause de l'erreur contenue dans l'histoire de la philosophie. Ce même mystère est aujourd'hui la cause de ces nombreuses erreurs et contradictions que nous rencontrons *en passant** dans les propos et les œuvres de nos naturalistes. Là, le savoir et la connaissance se sont étendus, mais pourtant seulement jusqu'à ce point d'extension où l'on traite d'objets *palpables*. Lorsqu'il s'agit d'un thème aux modalités différentes, plus abstraites, nous trouvons au lieu de « faits démonstratifs » des « développements avocassiers », parce que même si on le sait en particulier, d'instinct, on ignore pourtant en général et en toute conscience, théoriquement, ce qu'est un fait, un raisonnement, une règle, une vérité. Les succès des sciences de la nature ont enseigné la maîtrise instinctive de l'instrument de la science, l'esprit. Pourtant, ce qui fait défaut, c'est la connaissance systématique qui agit avec la prédétermination du succès. Ce qui manque, c'est de comprendre comment travaille la philosophie spéculative.

Telle sera désormais notre tâche : faire prendre conscience par une brève récapitulation du pas positif que d'une manière ennuyeuse et pour la plus grande part inconsciente la philosophie a fait faire à la science, c'est-à-dire dévoiler [*enthüllen*] la nature générale du procès de pensée. Nous verrons comment la connaissance de ce procès nous donne les moyens de résoudre scientifiquement toutes les énigmes générales de la nature et de la vie, et comment par là on acquiert ce point de vue fondamental, cette vision du monde systématique, qui fut le but longtemps désiré de la philosophie spéculative.

2

La raison pure ou la faculté de penser en général

De même que lorsqu'on parle d'aliments en général et que dans la suite du discours l'on peut employer les termes de fruit, grain, blé, viande, pain, etc., comme constituant des expressions synonymes qui, nonobstant leur différence, s'additionnent pourtant toutes sous le concept d'aliments comme ayant le même sens, de même, ici, nous parlons de raison, de conscience, d'entendement, de pouvoir d'imaginer, de concevoir, de distinguer, de penser ou de connaître comme d'autant de choses synonymes. C'est que nous n'avons pas affaire aux différentes classes, mais avec *la nature générale* du procès de pensée.

« Il ne viendrait à l'idée d'aucun homme de sens, déclare un physiologiste moderne, de vouloir, à l'instar des Grecs, rechercher le siège des forces spirituelles dans le sang, ou bien, comme au Moyen Age, dans la glande pinéale, mais tous se sont convaincus que c'est dans les centres du système nerveux que l'on doit chercher le centre organique de la fonction spirituelle de l'organisme animal. » Parfaitement ! Penser est une fonction du cerveau comme écrire est une fonction de la main. Mais, pas plus que l'investigation anatomique de la main n'est à même de résoudre le problème de ce qu'est écrire, l'investigation physiologique du cerveau ne constitue une approche de la question : que veut dire penser ? Avec le scalpel de l'anatomie nous pouvons égorger l'esprit, mais non le découvrir. La connaissance que penser est un produit du cerveau nous rapproche de notre objet, dans la mesure où elle le tire du domaine de l'imagination que hantent les fantômes pour l'amener à la claire lumière du jour. D'essence immatérielle et insaisissable qu'il était, l'esprit devient désormais une *activité corporelle*.

Penser est une activité du cerveau de même que marcher est une activité des jambes. Nous percevons la pensée, l'esprit

d'une manière tout aussi sensible que nous percevons la marche, nos douleurs, nos sentiments. Nous ressentons la pensée en tant qu'événement subjectif, en tant que procès intérieur.

Selon son *contenu*, ce procès est *distinct* à tout instant et chez toute personnalité, mais selon la *forme*, il demeure *partout identique*. En d'autres termes : à propos du procès de pensée comme à propos de tout procès, nous faisons une distinction entre le *particulier*, ou le *concret*, et le *général*, ou l'*abstrait*. Son but général est la *connaissance*. Nous verrons ultérieurement comment la représentation la plus simple, comment tout concept, d'une part, et la connaissance la plus profonde, d'autre part, ne sont, quant à leur essence, qu'une seule et même chose.

Il n'existe pas plus de pensée, de connaissance sans contenu qu'il n'existe de pensée sans *objet*, sans autre chose qui soit pensé ou connu. Penser est un travail et comme tout autre travail nécessite un *objet* dans lequel cette activité s'extériorise. Après la proposition : je fais, je travaille, je pense, vient la question du contenu et de l'objet : qu'est-ce que tu fais, travailles, penses ?

Toute représentation déterminée, toute pensée réelle est identique à son contenu, *mais non pas à son objet*. Mon bureau en tant que contenu de ma pensée est identique à cette pensée et ne s'en distingue pas. Pourtant, le bureau extérieur à ma tête est son objet totalement distinct d'elle. On ne peut distinguer le contenu de la pensée, comme acte de la pensée en général, qu'à titre de partie de celle-ci. alors que l'objet est catégoriquement ou essentiellement distinct.

Nous faisons une distinction entre la *pensée* et l'*être*. Nous distinguons l'*objet sensible* de son *concept spirituel*. Pourtant, il n'empêche que même la représentation non sensible est *sensible, matérielle, c'est-à-dire réelle*. Je perçois ma pensée du bureau tout aussi matériellement que le bureau lui-même. Bien entendu, si l'on appelle matériel uniquement ce que l'on peut saisir, alors la pensée est immatérielle. De fait, l'odeur de la rose et la chaleur du poêle sont également immatérielles. Nous appelons *sensible*, avec plus de bonheur peut-être, la pensée. Ou encore, si l'on nous objecte qu'il s'agit là d'un emploi abusif du mot, puisque la langue distingue strictement les choses sensibles et les choses spirituelles, alors renonçons aussi à ce mot et nommons *réelle* la pensée. L'esprit est réel, aussi réel que la table que l'on touche, la lumière que l'on voit, le son que l'on entend. Bien que la pensée se distingue évidemment de ces choses, elle a cependant de commun avec elles le fait qu'elle est *réelle comme les autres choses*.

L'esprit n'est pas plus différent de la table ou de la lumière que ces choses ne le sont entre elles. Nous ne déniions pas la différence, nous affirmons seulement *la nature commune* de ces choses différentes. Désormais du moins, le lecteur ne me méprendra pas lorsque j'appelle le pouvoir de pensée un pouvoir matériel, un *phénomène sensible*.

Tout phénomène sensible a besoin d'un objet dans lequel il s'extériorise. Pour que la chaleur *soit*, pour qu'elle *soit réelle*, il doit nécessairement [muss] exister un objet, un autre qui se laisse chauffer. L'actif ne peut exister sans passif. *Le visible* ne peut être visible sans la vue et à son tour la vue ne peut être la vue sans le visible. De même, comme toutes choses, le pouvoir de penser *n'apparaît jamais en et pour soi*, mais toujours en liaison avec d'autres phénomènes sensibles. Comme tout phénomène réel, la pensée apparaît à travers un objet qu'elle accompagne. La fonction cérébrale n'est ni plus ni moins activité *pure* que la fonction de l'œil, le parfum de mes fleurs, la chaleur du poêle ou le phénomène table. Le fait que l'on puisse voir, entendre et toucher la table, le fait qu'elle soit *effectivement réelle* [wirklich] ou qu'elle produise un effet [oder wirkend] a son fondement également dans l'activité qui lui est propre comme dans l'activité d'autre chose, en relation avec laquelle elle produit un effet [er wirkt].

Pourtant, chacune des activités se limite à une catégorie particulière d'objets. Le visible ne sert que la fonction de l'œil, comme le préhensible celle de la main ; la marche trouve un objet dans l'espace qu'elle traverse. Mais pour la pensée *toute chose* est objet. Tout est connaissable. La pensée n'est pas limitée à une espèce particulière d'objets. Tout phénomène peut être objet et par conséquent contenu de la pensée. Oui, tout ce dont nous nous apercevons, nous ne nous en apercevons que parce que cela devient matériau de notre activité cérébrale. Toute chose est objet et contenu de la pensée. La faculté de penser s'étend *universellement* à tous les objets.

Nous disions précédemment que toute chose est connaissable, et nous disons pourtant à présent que *seul le connaissable* peut être connu, seul ce qui peut être su peut être objet de la science, seul le pensable peut être objet de la faculté de penser. Le pouvoir de penser est donc limité aussi dans la mesure où il ne peut se substituer aux actes de lire, d'entendre, de toucher et à d'innombrables autres activités. Nous connaissons bien *tous* les objets, mais *aucun objet* ne se laisse connaître, savoir ou concevoir *en totalité*. C'est-à-dire : la connaissance n'épuise pas l'objet.

Pour qu'il y ait acte de voir, il faut qu'existe quelque chose qui est vu, mais aussi quelque chose qui est plus que ce que nous voyons ; à l'acte d'entendre il faut quelque chose qui est entendu, à l'acte de penser quelque chose qui est pensé ; donc chaque fois un quelque chose qui est aussi à son tour quelque chose en dehors de notre pensée, en dehors de notre conscience. On découvrira ultérieurement comment nous accédons à la science du fait que nous voyons, entendons, touchons, pensons des *objets* et non quelque chose de subjectif.

Par la pensée, nous possédons un pouvoir redoublé à l'égard du monde tout entier : à l'extérieur dans la réalité, à l'intérieur dans les pensées, la représentation. Par là, on peut voir facilement que les choses dans le monde ont des qualités différentes de celles des choses dans notre tête. Sous leur *optima forma*, sous leur extension naturelle, il leur est impossible de pénétrer dans la tête. Celle-ci ne reçoit pas les choses elles-mêmes, mais leur *concept*, leur représentation, leur forme générale. L'arbre représenté, pensé, n'est toujours qu'un arbre général. L'arbre réel est un arbre comme il n'y en a pas d'autre. Et même si je me mets en tête cet arbre particulier, l'arbre pensé diffère toujours encore de l'arbre sensible, de la même façon que le général du particulier. La multiplicité *infinie* des choses, la richesse *innombrable* de leurs propriétés n'a pas place dans ma tête.

Nous apercevons le monde extérieur, les phénomènes de la nature et de la vie sous une double forme : sous une forme concrète, sensible, multiple et sous une forme *abstraite*, spirituelle, une. Pour nos sens le monde est du multiple. Le cerveau le rassemble comme unité. Et ce qui vaut du monde, vaut de chacune de ses parties en particulier. Une unité sensible est une chimère. Dans la mesure où ils sont réels, l'atome d'une goutte d'eau ou l'atome d'un élément chimique sont divisibles, inégaux dans leurs parties, multiples. A n'est pas B. Mais le concept, le pouvoir de penser tire de chaque partie sensible un tout abstrait, et comprend toute totalité ou quantum sensible comme constituant une partie de l'unité abstraite du monde. Pour recueillir les choses dans leur totalité, nous devons les saisir pratiquement et théoriquement avec nos sens et notre cerveau, avec notre corps et notre esprit. Avec le corps, nous ne pouvons saisir que le corporel, avec l'esprit que le spirituel. Donc les choses aussi possèdent de l'esprit. L'esprit est chose et les choses sont spirituelles. L'esprit et les choses n'existent effectivement que dans leurs relations.

Pouvons-nous voir les choses ? Non, nous ne voyons que l'effet des choses sur nos yeux. Nous ne goûtons pas le vinaigre, mais la relation du vinaigre à notre langue. Le produit en est la sensation de l'acide. Le vinaigre n'a un effet acide que vis-à-vis de la langue ; vis-à-vis du fer, il agit comme un dissolvant, au froid il se condense, à la chaleur il se liquéfie. Et ses effets ont autant de variété que les objets avec lesquels il entretient des relations spatio-temporelles. Le vinaigre se manifeste phénoménalement [*erscheint*] comme le font toutes choses sans exception ; jamais pourtant comme vinaigre en et pour soi, mais toujours uniquement en relation, en contact, en liaison avec d'autres phénomènes. Tout phénomène est produit du sujet et de l'objet.

A eux seuls, le cerveau ou la faculté de penser sont insuffisants à faire apparaître une pensée, celle-ci requérant en plus un objet [*eines Objektes, eines Gegenstandes*] qui soit pensé. C'est bien pourquoi en raison de cette nature relative de notre thème, nous ne pourrions pas, en le traitant, maintenir vis-à-vis de lui une attitude *pure*. Puisque précisément la raison ou le pouvoir de pensée n'apparaissent jamais pour soi, mais toujours en relation avec autre chose, nous sommes obligés de passer continuellement du pouvoir de pensée à ses objets, et de traiter l'un et l'autre en liaison.

De même que la vue ne voit pas l'arbre mais ce qui est visible de l'arbre, de même le pouvoir de penser ne peut pas recevoir l'objet *lui-même* mais uniquement son côté spirituel saisissable. Le produit, la pensée, est un enfant qui est engendré par la fonction cérébrale en communauté avec un objet quelconque. Dans la pensée apparaît tout aussi bien, d'un côté, le pouvoir subjectif de penser que, de l'autre, la nature spirituelle de l'objet. Toute fonction de l'esprit présuppose un objet par lequel elle est produite et qui fournit le contenu spirituel. Et d'un autre côté, ce contenu provient d'un objet qui, en outre, perçu sensiblement d'une manière quelconque, est soit vu, soit entendu, soit senti, soit goûté, soit touché, bref *expérimenté*.

Lorsque nous disions précédemment que l'acte de voir se limite au visible en tant qu'objet, l'acte d'entendre à l'audible, etc., et qu'au contraire toute chose est objet du pouvoir de penser ou de connaître, cela signifie à présent — et rien de plus — qu'outre leurs propriétés innombrables, mais particulières et sensibles, les objets ont de plus la propriété spirituelle *générale* de se laisser penser, concevoir ou connaître, d'être objet de notre faculté de penser.

Cette détermination métaphysique de tous les objets vaut également pour le pouvoir de penser lui-même, pour l'esprit. L'esprit est une activité sensible matérielle [*körperliche*], qui apparaît multiple. C'est la pensée produite de manière sensible avec des objets différents, en des temps différents, dans des cerveaux différents. Comme de tout autre objet, nous pouvons faire de cet esprit l'objet d'un acte particulier de la pensée. En tant qu'objet, l'esprit est un fait multiple, empirique, qui, mis en contact avec une fonction spéciale du cerveau, produit le *concept* général de l'esprit, en tant que *contenu* de cet acte particulier de la pensée. L'objet de la pensée se distingue de son contenu de la même façon que la chose se distingue de son concept. *La marche multiple expérimentée de manière sensible* sert à la pensée à titre d'objet, grâce auquel cette dernière possède le *concept de marche* en tant que contenu. Le fait que le concept d'un objet sensible quelconque possède père et mère, le fait qu'il soit produit par notre pensée grâce à l'objet expérimenté se comprennent plus facilement et sont plus patents que la trinité, qui existe effectivement *lorsque notre pensée présente engendre, à partir de l'expérience qu'elle a d'elle-même, son propre concept comme produit*. Ici il semble que nous tournions en rond. Objet contenu et activité coïncident en apparence. Pourtant, la raison se maintient *auprès d'elle-même* tandis qu'elle conserve son être donné de manière sensible. C'est-à-dire : elle se sert d'elle-même comme objet et en tire son contenu. Pour être moins manifeste, la distinction entre chose et concept n'en reste pas moins tout aussi véridique qu'ailleurs. Ce qui nous cache la vérité, c'est l'habitude que nous avons de considérer le sensible et le spirituel comme constituant des choses hétérogènes, *absolument* distinctes. La nécessité de la distinction nous contraint à la faire partout entre les objets sensibles et leurs concepts spirituels. Elle nous contraint à faire la même opération en ce qui concerne le pouvoir des concepts, et ainsi sommes-nous dans la nécessité d'appeler sensible un objet qui porte le nom d'« esprit ». Certes, dans aucune science on ne peut éviter complètement une telle ambiguïté de la terminologie. Le lecteur qui ne chicane pas sur les mots, mais est en quête du sens, concevra que la distinction entre *l'être* et la *pensée* conserve sa valeur aussi dans le cas de la faculté de connaître, et que le *fait* [*Faktum*] de l'acte de connaître, de concevoir, de penser, etc., est distinct de la compréhension de ce fait. Et puisque même cette dernière, la compréhension, constitue à son tour un fait, il est permis de donner à toute *chose spirituelle* l'appellation de *fait* [*faktisch*] ou de « *sensible* ».

Par conséquent, la raison ou la faculté de penser ne sont pas un objet mystique qui produirait les pensées particulières. À l'inverse, le fait des pensées particulières, expérimentées, constitue l'objet qui au contact d'un acte cérébral engendre le concept de raison. Comme toutes les choses dont nous avons à connaître, la raison possède une double existence : la première dans le phénomène ou l'expérience, la seconde dans l'essence ou le concept. Le concept d'un objet quelconque présuppose l'expérience de cet objet, ce n'est pas moins vrai du concept de la faculté de penser. Puisque l'homme pense *per se*, chacun fait de même, *per se*, l'expérience en question.

Nous sommes maintenant en présence d'un objet dans lequel la méthode spéculative, qui veut produire ses connaissances à partir des profondeurs de l'esprit en se passant de l'expérience, devient en sous-main, en raison de la nature *sensible* de l'objet, la méthode inductive, tandis qu'à l'inverse l'induction, qui veut produire des raisonnements, des connaissances, des concepts par la seule expérience, devient, en raison de la nature spirituelle de son objet, la spéculation. Ici, il vaut la peine d'*analyser* par la pensée les concepts de faculté de penser ou de connaître, de raison, de savoir ou de science.

Produire des concepts ou *analyser* ceux-ci revient au même dans la mesure où ces deux opérations constituent une fonction cérébrale, une activité de l'entendement. Toutes deux ont une nature commune. Pourtant, l'une se distingue de l'autre comme se distinguent *instinct* et *conscience*. L'homme pense d'abord *non pas parce qu'il le veut, mais parce qu'il ne peut faire autrement* [*muss*]. Les concepts se produisent instinctivement, involontairement. Pour en acquérir la claire conscience, pour les soumettre au savoir et à la volonté, nous avons besoin de les *analyser*. Par exemple, c'est à partir de l'expérience de l'acte de marcher que nous produisons le concept de la marche. L'*analyser*, c'est résoudre la question : qu'est-ce que *marcher en général*, quel est le général dans la marche ? Peut-être notre réponse sera : la marche est un mouvement cadencé d'un lieu à un autre, élevant par là le concept instinctif en concept conscient, analysé. C'est seulement par l'analyse que la chose est *conçue conceptuellement, formellement ou théoriquement*. Nous voulions savoir de quels éléments est formé le concept de marche et nous trouvons le mouvement cadencé comme constituant le *caractère général* de ces expériences que tous nous appelons du nom commun de « marcher ». Dans l'expérience, la marche est tantôt à grand pas tantôt à petit pas, tantôt à deux pieds tantôt à plus de deux pieds, tantôt elle

concerne les montres tantôt les machines, bref elle est *multiple*. Dans le concept, elle est seulement un mouvement cadencé, et il faut l'analyse du concept pour que nous ayons la conscience de ce fait. Le concept de lumière existait bien longtemps avant que la science analysât la lumière, avant qu'elle ne connût que les mouvements oscillatoires de l'éther constituent les éléments qui forment le concept de lumière. Les concepts instinctifs et les concepts analysés se distinguent de la même façon que les pensées ordinaires se distinguent des pensées de la science.

L'analyse d'un concept quelconque et l'analyse théorique de l'objet ou de la chose auquel le concept est emprunté constituent une seule et même chose. A tout concept correspond un objet réel. Ludwig Feuerbach a démontré que même les concepts de Dieu et de l'immortalité sont des concepts d'objets sensibles réels. Pour analyser les concepts d'animal, de lumière, d'amitié, d'homme, etc., on analyse les objets : animaux, amitiés, hommes, phénomènes lumineux. L'objet à analyser du concept d'animal n'est pas plus un animal particulier que l'objet du concept de lumière n'est un phénomène lumineux particulier quelconque. Le concept embrasse le genre, la chose en général, et ainsi l'analyse n'a pas le droit, en présence de la question : qu'est-ce que l'animal, la lumière, l'amitié ?, de s'employer à analyser un objet particulier quelconque, mais elle a à décomposer le général, le genre, en ses éléments.

Si l'analyse d'un concept et celle de son objet nous semblent différentes l'une de l'autre, cela tient à la capacité que nous avons de séparer les objets de deux manières : pratiquement, de manière sensible, manuelle, en particulier, puis théoriquement aussi, de manière spirituelle, par le cerveau, en général. L'analyse pratique est la présupposition de l'analyse théorique. Pour analyser le concept d'animal, nous avons à notre service les animaux séparés de manière sensible ; pour analyser l'amitié, les amitiés séparées dont nous avons fait l'expérience servent de matériel ou de présupposition.

A tout concept correspond un objet que l'on peut décomposer pratiquement en ses multiples parties séparées. Analyser le concept, c'est désormais analyser théoriquement son objet déjà analysé pratiquement. L'analyse du concept consiste dans la connaissance de ce qu'il y a de commun ou de général dans les parties particulières de son objet. Ce qu'il y a de commun dans les différentes marches, le mouvement cadencé, constitue le concept de marche, ce qu'il y a de commun dans les différents phénomènes

lumineux constituant le concept de lumière. L'usine chimique analyse les objets afin d'obtenir des produits chimiques ; la science afin d'analyser ses concepts.

Même notre objet spécial, la faculté de penser, se distingue lui aussi de son concept. Mais pour analyser le concept, il faut analyser l'objet. On ne peut l'analyser chimiquement — tout ne relève pas de la chimie —, mais bel et bien théoriquement ou scientifiquement. Comme nous l'avons dit, tous les objets sont du ressort de la science ou de la raison. Mais tous les objets que la science veut analyser conceptuellement doivent être d'abord pratiqués [praktiziert] analytiquement, c'est-à-dire selon leur espèce, être ou manipulés diversement ou lorgnés avec prudence, ou auscultés attentivement : bref, ils doivent faire l'objet d'une expérience poussée en profondeur.

C'est un fait sensible que le pouvoir de penser, que le fait que l'homme pense. Les faits nous donnent l'occasion ou l'objet, à partir de quoi nous formons instinctivement le concept. Analyser le concept de faculté de penser, c'est désormais rechercher ce qu'il y a de commun ou de général dans les actes distincts, personnels, temporels, de la pensée réelle. Pour poursuivre une telle investigation selon une méthode scientifique, nous n'avons besoin ici ni d'instruments physiques ni de réactifs chimiques. L'observation sensible, indispensable à toute science, à toute connaissance nous est dans le cas présent donnée pour ainsi dire a priori. Dans l'intériorisation en soi-même, chacun possède l'objet de notre investigation, le fait de la faculté de penser et l'expérience de celle-ci.

Nous reconnaissons précédemment que le concept instinctif, comme son analyse scientifique, constitue partout le développement de l'abstrait ou du général à partir du sensible, du particulier, du concret. Ce qui veut dire en d'autres termes : on découvre ce qu'il y a de commun dans tous les actes séparés de la pensée dans le fait que ceux-ci sont à la recherche de l'unité générale dans leurs objets, lesquels apparaissent multiples dans la corporéité sensible. Le terme général où s'égalisent les animaux distincts, les phénomènes lumineux distincts, constitue l'élément qui permet la composition du concept général d'animal et de lumière. Le général est le contenu de tous les concepts, de toute connaissance, de toute science, de tout acte de la pensée. Par suite, l'analyse du pouvoir de penser constitue cette dernière en capacité d'extraire par examen le général du particulier. L'œil examine le visible ; l'oreille perçoit l'audible, et notre cerveau perçoit le général, c'est-à-dire ce qui peut être su ou connu.

Nous l'avons vu, la pensée, comme toute activité, a besoin d'un objet ; de plus, elle est sans limites dans le choix de ses objets, toute chose, sans limitation, pouvant devenir objet de la faculté de penser ; puis, ces objets apparaissant de façon multiple dans la réalité sensible, le travail de la pensée consiste désormais à transformer, par extraction de leur ressemblance, de leur identité ou de leur généralité, ces phénomènes en *concepts simples*. Si à présent nous appliquons à notre tâche cette expérience reconnue ou cette connaissance expérimentée de la méthode générale de la faculté de penser, il est clair que par là la solution nous en est donnée, puisqu'on recherchait *seulement la méthode générale de la faculté de penser*.

Si le développement du général à partir du particulier constitue la méthode générale, la modalité générale par laquelle la raison promeut des connaissances, par là nous avons parfaitement établi que la raison est la capacité de tirer le général du particulier.

Penser est un travail corporel qui, pas plus que tout autre travail, ne peut ni exister ni produire d'effet, s'il n'a point de matériau. Pour penser, j'ai besoin d'une matière que l'on puisse penser. Cette matière est donnée dans les phénomènes de la nature et de la vie. C'est eux que nous appelons le particulier. Si auparavant on appelait objet de la pensée le Tout ou toute chose, désormais il faut dire : la matière du travail de la pensée, l'objet de la raison est infini, infini quantitativement et illimité qualitativement. La matière qui sert de matériau à notre pouvoir de penser est aussi dépourvue de fin que l'espace, aussi éternelle que le temps, et aussi multiple que le contenu de ces deux formes. Le pouvoir de penser est un pouvoir universel dans la mesure où il contracte des liaisons (c'est-à-dire produit des pensées) avec tout, avec toutes matières, toutes choses, tous phénomènes. Mais il n'est point l'Absolu parce que son existence, son effectivité présupposent le monde des phénomènes, la matière. La matière est la barrière de l'esprit, il ne peut la transgresser. Elle lui donne l'arrière-plan nécessaire à son éclairage, sans qu'elle tombe sous ce dernier. L'esprit est un produit de la matière, mais la matière est plus qu'un produit de l'esprit ; tout en parvenant à nous par nos cinq sens, elle est du même coup produit de l'activité de nos sens. C'est uniquement à de tels produits, qui nous sont révélés simultanément par l'esprit et le sens, que nous donnons le nom de produits réels, objectifs, de choses « en soi ».

La raison n'est une chose véritable et réelle que dans la mesure où elle est sensible. L'effet sensible de la raison se manifeste aussi bien dans le cerveau de l'homme qu'objectivement dans le

monde extérieur. Ne touche-t-on pas du doigt les effets par lesquels la raison transforme la nature et la vie ? De nos yeux nous voyons, de nos mains nous saisissons les succès de la science. Le savoir, il est vrai, ou la raison, ne peut produire ces effets matériels en les tirant seulement de lui-même. Pour cela, le monde de la réalité sensible, les objets doivent nécessairement être donnés. Mais aussi quelle chose produit donc des effets « en et pour soi » ? Pour que la lumière éclaire, pour que le soleil chauffe et accomplisse son cours, il faut que l'espace et d'autres choses soient donnés, qui permettent d'éclairer, d'échauffer et d'accomplir une révolution. Avant que ma table ait des couleurs, il faut que soient donnés la lumière et l'œil, et tout ce qu'elle est en plus, elle ne l'est que par contact avec autre chose : son être est aussi multiple que le sont ces contacts, ces relations. C'est-à-dire que le monde n'a d'existence que dans la connexion [Zusammenhang]. Arrachée à la connexion, une chose cesse d'exister. La chose n'existe pour soi qu'à la seule condition d'exister pour autre chose, de produire un effet, ou d'apparaître.

Si nous prenons le monde comme étant « la chose en soi », on comprendra facilement que le monde « en soi », et le monde tel qu'il nous apparaît, le monde des phénomènes, ne diffèrent pas plus que le Tout et ses parties. Le monde en soi n'est rien d'autre que la somme de ses apparitions phénoménales. Il en va de même avec cette partie phénoménale du monde que nous appelons raison, esprit, pouvoir de penser. Bien que nous distinguions le pouvoir de penser de ses manifestations phénoménales ou de ses effets, le pouvoir de penser « en soi », la raison « pure » n'est cependant effectivement présente que dans la somme de ses apparitions phénoménales. L'acte de voir est l'existence corporelle du pouvoir de la vue. Nous n'entrons en possession du tout que par l'intermédiaire de ses parties ; il en est ainsi de notre raison comme de toute autre chose : nous ne la possédons que par l'intermédiaire de ses effets, les pensées particulières. Comme on l'a dit, le pouvoir de penser n'est pas le terme premier temporellement, il ne précède pas la pensée. A l'inverse : les pensées produites à propos d'objets sensibles servent de matériau sur lequel se construit le concept de pouvoir de penser. De même que la compréhension du mouvement du monde nous a appris que ce n'est pas le soleil qui tourne autour de la terre, de même la compréhension du procès de pensée nous apprend que ce n'est pas le pouvoir de penser qui forme les pensées, mais qu'à l'inverse le concept de pouvoir de penser est formé à partir des pensées particulières ; ainsi de même que le pouvoir de la vue existe

par la somme de nos vues, de même le pouvoir de penser n'existe *pratiquement* qu'à titre de somme totale de nos pensées.

Ces pensées, la raison pratique, servent de matériau à partir duquel notre cerveau produit la raison pure *en tant que concept*. Dans la pratique, la raison est nécessairement impure, c'est-à-dire occupée par un objet *particulier* quelconque. La raison pure, la raison sans contenu particulier ne peut être rien de plus que *ce qu'il y a de général* dans les actes particuliers de la raison. Ce général, nous le possédons sous un double aspect : impur, pratique ou concret, *comme somme des phénomènes réels*, et pur, théorique ou abstrait, *dans le concept*. Le phénomène de la raison se distingue de la raison en soi de la manière dont les animaux de la nature vivante, de la réalité sensible se distinguent du concept d'animal en général.

Tout acte réel de la raison ou de la connaissance utilise un autre phénomène réel comme objet qui, conformément à la nature de toute réalité, est multiple ou divers. C'est de cet objet multiple de nature que le pouvoir de penser tire l'identique ou le général. La souris et l'éléphant perdent leur distinction dans le concept général et identique d'animal. Le concept rassemble le multiple et l'élève à l'unité, développant le général à partir du particulier. Donc, puisque ce qui constitue l'acte de concevoir, c'est ce qu'il y a de commun ou de général dans tous les actes de la raison, il y a là confirmation de ce que la raison en général ou l'essence générale du pouvoir de penser et de connaître consiste dans l'abstraction de l'essence, du général ou du commun, du spirituel ou du général, à partir d'un phénomène sensible, réel et donné quelconque.

Puisque la raison ne peut *exister réellement*, ni produire d'effets en se passant d'objet, il va de soi que nous ne pouvons connaître la raison « pure », la raison « en soi » qu'à partir de sa pratique. Nous ne pouvons pas plus découvrir l'œil sans la lumière que la raison sans les objets au contact desquels elle s'est elle-même produite. Les manifestations phénoménales de la raison sont aussi multiples que ces objets. Insistons : ce n'est pas l'essence de la raison qui apparaît. A l'inverse, c'est à partir des phénomènes que nous formons le concept de l'essence, de la raison en soi ou de la raison pure.

C'est seulement par le contact avec d'autres phénomènes sensibles que se manifestent phénoménalement les actes spirituels de la pensée. Eux-mêmes sont par là devenus des phénomènes sensibles qui, au contact d'une fonction cérébrale, produisent *le concept* de « faculté de penser en soi ». Ce concept une fois analysé,

nous trouvons que la raison consiste « purement » dans l'activité qui produit des concepts généraux à partir d'un matériau donné, auquel appartiennent les processus immatériels de la pensée. En d'autres termes, la raison se caractérise comme l'activité qui produit à partir de toute multiplicité l'unité comme à partir de toute différence l'identité, tout en compensant toutes les oppositions. Tout ceci n'est que mots différents pour une même chose : ils sont donnés ici afin de ne pas donner au lecteur le mot vide, mais le concept vivant, l'objet multiple selon son essence générale.

La raison, affirmons-nous, consiste *purement* dans le développement du général à partir du particulier, dans la médiation du général ou de l'abstrait à partir du donné concret ou sensible. Tel est « purement » et « totalement » le contenu de la raison, de la connaissance, du savoir, de la conscience. Ce « purement » et « totalement » signifie *simplement* que par là sont donnés le contenu *commun* des actes de penser distincts, *la forme générale* de la raison. Outre cette forme abstraite générale, la raison possède, comme toute autre chose, sa *forme sensible* concrète particulière, que nous percevons *immédiatement* par l'expérience. Par suite, la confirmation complète de la conscience consiste en son expérience sensible, c'est-à-dire en sa perceptibilité corporelle et en sa connaissance. La connaissance est la forme générale d'une chose.

Au sens littéral, la conscience est un savoir de l'être, donc une forme, une propriété qui se distingue des autres propriétés de l'être par le fait qu'elle est *consciente*. *La qualité* ne se laisse pas *expliquer*, mais *éprouver*. Par expérience, nous savons qu'avec la conscience, avec le savoir de l'être, est donnée la bipartition en sujet et objet, la distinction entre être et penser, forme et contenu, phénomène et essence, accident et substance, particulier et général. Par cette contradiction immanente de la conscience s'explique aussi la dénomination contradictoire en vertu de laquelle elle reçoit, d'un côté, le nom d'organe du général, de pouvoir de généralisation ou d'unité et, de l'autre, avec tout autant de raison, celui de pouvoir de distinction. La conscience généralise le différent, et distingue le général. La nature de la conscience est la contradiction, et cette nature est si contradictoire qu'elle est simultanément nature de la médiation, de l'explication, de la compréhension. La conscience *généralise* la contradiction. Elle reconnaît que tous les phénomènes naturels, tous les fragments sans exception de la nature vivent dans la contradiction, que tout ce qui existe, tout ce qui est, n'existe que par la

coopération d'un autre, d'une opposition. De même que le visible n'est pas visible sans la vue et qu'inversement la vue ne voit pas sans le visible, il faut reconnaître dans la contradiction quelque chose de général qui domine la pensée et l'être. La science du pouvoir de penser, par la généralisation de la contradiction, résout toutes les contradictions particulières.

3

L'essence des choses

Dans la mesure où le pouvoir de connaître est un objet physique, la connaissance qui le prend pour objet est *une science physique*. Mais dans la mesure où par ce pouvoir nous connaissons toutes choses, la science de ce dernier devient *la métaphysique*. Si l'analyse scientifique de la raison renverse la vision que l'on a ordinairement de son essence, cette connaissance spéciale entraîne nécessairement un renversement général de notre conception du monde tout entière. Avec la connaissance de l'essence de la raison est donnée la connaissance si longtemps cherchée de « l'essence des choses ».

Tout ce qui peut être su, compris, conçu, nous ne voulons pas le saisir *phénoménalement* mais essentiellement. La science recherche par la médiation de ce qui apparaît, ce qui est véritablement l'essence des choses. Toute chose particulière a son essence particulière qui n'apparaît pourtant pas à l'œil, à l'oreille, ou au doigt, mais uniquement au pouvoir de penser. Le pouvoir de penser explore l'essence de toute chose, de même que l'œil toute visibilité. De même que l'on doit trouver le visible en général dans la théorie de la vue, de même on doit trouver *l'essence des choses en général dans la théorie de la faculté de penser*.

Dire, comme nous venons de le faire, que l'essence d'une chose apparaît non pas à l'œil, etc., mais à la faculté de penser, et que donc *l'essence*, qui est *l'opposé* du phénomène, apparaît, voilà assurément qui semblera contradictoire. C'est que, au même sens que, au chapitre précédent, nous donnions le nom de sensible au spirituel, nous nommons ici essence un phénomène, et nous montrerons par la suite de plus près comment *tout être est un paraître*, comment tout paraître est un être plus ou moins essentiel.

Nous l'avons vu, pour produire des effets, pour être effectif, le pouvoir de connaître a besoin d'un objet, d'une matière, d'un